

ARTIGOS DOSSIÊ

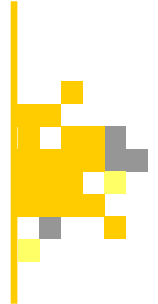
Thaís Alves Ghenês^I

José Geraldo Soares Damico^{II}

Carolina da Silva Pereira^{III}

Sentidos racializados sobre o corpo negro e as produções artísticas afrodiaspóricas

Racialized senses of the black body and afro-diasporic artistic productions



RESUMO:

A reconstrução da experiência da corporeidade que foi fragmentada na travessia da diáspora, é uma estratégia de subversão às formas de vida impostas pela colonialidade. Nesta perspectiva, o corpo e a voz se tornam modos de inscrição de saberes que escapam à colonização, a partir de gingas, gestos e performances artístico culturais. Partimos da análise da produção de sentido do corpo negro em nossa cultura e escolhemos analisar obras de artistas negras enquanto estratégias artístico-decoloniais, por meio de autores/as decoloniais e do campo psicanalítico. Concluiu-se que as expressões artísticas e performáticas se constituem como uma importante via à construção de narrativas autênticas e desalienadas acerca do povo negro, processo este que também passa pela ressignificação do próprio corpo e de sua potência enegrecida.

Palavras-chave: Arte; Performances; Psicanálise; Corpo negro; Afrodiáspora


ABSTRACT:


The reconstruction of the experience of corporeality that was fragmented during the diaspora is a strategy for subverting the ways of life imposed by coloniality. From this perspective, the body and the voice become ways of registering knowledge that escapes colonization, based on gingas, gestures and artistic cultural performances. We started by analyzing the production of meaning of the black body in our culture and chose to analyze works by black artists as artistic-decolonial strategies, through decolonial authors and the psychoanalytic field. We concluded that artistic and performative expressions constitute an important path to the construction of authentic and disalienated narratives about black people, a process that also involves the resignification of the body itself and its blackened power.


Keywords: Art; Performances; Psychoanalysis; Black body; Aphrodiáspora


^I Mestra em Psicanálise: Clínica e Cultura pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul; Psicóloga, Fundação de Assistência Social, Caxias do Sul, RS, Brasil.

thaishghenes@gmail.com,  <https://orcid.org/0009-0005-8949-9657>

^{II} Doutor em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul; Professor, Universidade Federal do Rio Grande do Sul , Rio Grande, RS, Brasil.

jgdamico@gmail.com,  <https://orcid.org/0000-0002-6111-1762>

^{III} Mestra em Psicologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina; Doutoranda em Psicologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul , Rio Grande, RS, Brasil.

carolinapsic clinica@gmail.com,  <https://orcid.org/0000-0002-2493-4380>

INTRODUÇÃO

Na linguagem, o corpo tem diferentes nomeações de acordo com cada contexto cultural, e essas diferenças, por vezes radicais e que não se recobrem, também denotam uma distinção diante das concepções da constituição do corpo que, por excelência, torna-se uma construção linguística discursiva (SOUZA JR., 2017). Pode-se dizer que há linguagem porque existem diferenças entre os corpos, e vice-versa, considerando que o que separa uma língua da outra é a dimensão política da própria língua. No âmbito da teoria psicanalítica, nas conferências introdutórias sobre psicanálise, Freud (1917) descreve que as manifestações sexuais das crianças são suprimidas pela educação, pensando nas redes de inibições que a própria linguagem produz, com efeitos no corpo.

Le Breton (2011), em *Antropologia do corpo e modernidade*, busca situar o corpo enquanto um vetor semântico pelo qual a evidência da relação com o mundo é construída. De acordo com o autor, as concepções de corpo são tributárias das concepções de pessoa, e há numerosas sociedades em que não se separa o ser humano do seu corpo ao modo dualista ocidental. Para Foucault (1996), o corpo é sujeito às marcas decorrentes de processos históricos, submetido à dinamização dos campos de disciplinamento, biopolítica e controle, entre outras, que indicam a incidência de diversos

mecanismos de controle e dominação dos corpos. Nesta lógica, o corpo negro afetado pela colonização, sofre um ataque violento sobre sua constituição, visto o processo de exclusão histórico social ao qual é submetido.

Para o pesquisador Oracy Nogueira (2007), diferentemente do cenário racial estadunidense em que o preconceito é de origem, no Brasil o preconceito é de marca. Aqui, a racialização se dá, sobretudo, por meio da aparência dos sujeitos. Assim, o corpo se torna uma barreira indisfarçável para a construção de relações sociais opressoras, racializando os sujeitos, definindo status social, operações que dão concretude ao racismo.

No cenário brasileiro, a imagem do corpo ideal presente no imaginário social é a de um corpo branco. Na perspectiva da branquitude, por meio da imagem idealizada da brancura, são produzidas diferenças hierarquizadas entre o grupo branco e outros grupos raciais, que se instrumentalizam diante das particularidades físicas e culturais dos/as brancos/as como a norma, gerando um efeito de estranheza, inferioridade ou de anormalidade em relação às especificidades corpóreas dos demais grupos raciais. É a partir da leitura corporal com base em um conjunto simbólico de significados que as marcas perceptíveis são classificadas e associadas à moralidade, à intelectualidade, à estética, dentro de uma estrutura racialmente hierarquizada. Assim, os traços fenotípicos acionam

associações simbólicas que alimentam o imaginário racial e corroboram com as práticas discriminatórias, dando substancialidade às diferentes identidades raciais (ABREU; LIMA, 2020).

Dentro da dinâmica do racismo, os corpos negros são marcados não apenas como inferiores, mas também, como corpos impróprios, corpos que não podem pertencer, pois seu lugar é o da marginalidade. Por outro lado, os corpos brancos são aqueles que pertencem a todo e qualquer lugar, corpos que “estão no lugar”, corpos que estão “em casa” (KILOMBA, 2019). Por se tratar de um fenômeno discursivo, o racismo está presente em enunciados de ampla circulação social, em chistes, em imagens que se repetem à exaustão sobre o/a negro/a e seu corpo (OHNMACHT, 2019). Historicamente, o racismo diz algo a respeito do modo como se dá o laço social, em que o corpo negro é tomado em seu registro de imagem como um todo, formando unidade e massificação, apagando a diferença e a singularidade. Fenômeno que produz, portanto, um efeito alienante, tanto naqueles/as assujeitados/as a tal violência ao serem capturados/as pelo discurso hegemônico, quanto para os que aderem à tal violência enquanto agentes (OHNMACHT, 2019). Enquanto tentativa de essencializar as pessoas negras, o olhar racista tende a objetificar e reduzir a pessoa negra aos estereótipos racistas que circulam no laço social.

Entre os significados propriamente raciais,

encontram-se aqueles que remetem à origem ou ascendência, as quais atuam como metáfora da raça. Nesse sentido, “quanto mais alguém se parece com um negro/a ou indígena, mais sua imagem destoa do que esse sistema generalizado de atribuição de *status* define como belo, desejável ou admirável” (SCHUCMAN, 2012, p. 87). Dessa forma, ao sujeito branco é permitido se identificar imaginariamente com os atributos morais e intelectuais que a sua aparência expressa de forma positiva na cultura. Os/as brancos/as são construídos/as como bonitos/as, de pele limpa (limpa em vez de clara) e nariz fino, denotando uma ideia de requintado, por exemplo. Por outro lado, narrativas como “beijo grosso”, “nariz chato” e “cabelo ruim” posicionam a negritude em um lugar inferiorizante. Estas terminologias apontam para a importância da linguagem na produção social da/o negra/o, já que o controle da representação ou da aparência do “outro” é de suma importância para a constituição da superioridade estética da branquitude (HORDGE; FREEMAN, 2018), principalmente em um contexto atravessado pelo preconceito de marca, onde as manifestações de discriminação se pautam pela via intelectual e estética (NOGUEIRA, 2007).

Entretanto, mesmo diante do processo violento de colonização das subjetividades na afrodiáspora, os mitos e os ritos africanos e afro-diaspóricos produziram resistências, em constan-

te disputa cosmopolítica, especialmente, entre a cosmopolítica afrodiaspórica e o que poderíamos chamar de cosmopolítica da branquitude. Subjetividades afro-brasileiras que ainda hoje resistem à colonização e seus efeitos. Um corpo negro em movimento que embaralha, justapõe os signos de vida e morte, e que atua como um vetor que convoca outras operatórias de corte discursivo em suas transversalidades.

Um dos modos de resistência, produção de sentidos e narrativas enegrecidas ao povo negro afrodiaspórico se dá por meio das expressões artísticas; sendo que muitas destas práticas artísticas são, em última instância, expressões de modos de existência. A arte vai muito além da concepção do que é belo e/ou agradável, constituindo-se em um modo de agir no mundo, e interessa por suas capacidades provocativas, por suas potências de captura e de transformação. As obras e os objetos artísticos são importantes não apenas por agradar aos sentidos, mas pelas consequências sociais que sua produção e propagação podem produzir (GELL, 1998). Assim, em todas as suas dimensões, a arte é uma expressão da linguagem que pode possibilitar o compartilhamento de pautas comuns, a transmissão de aspectos culturais e de elementos da história, da ancestralidade e da cosmopolítica, constituindo identificações contingentes entre os sujeitos negros.

Diante do exposto, surge o questionamen-

to: o que pode um corpo negro diante das violências raciais brasileiras, tendo em vista que este mesmo corpo também é guardião de heranças e potências ancestrais afrodiaspóricas? Para refletir acerca dessa questão, traremos ao longo do artigo, reflexões sobre os sentidos racializados do corpo negro em diálogo com a arte em seu potencial político e disruptivo, que permite elaborar e transformar as violências coloniais em protesto, denúncia e reparação.

MÉTODO

Este artigo busca refletir acerca da produção de sentidos racializados sobre o corpo negro em convergência com a estética afrodiaspórica, onde sua arte produz uma subversão das discursividades coloniais e das violências impostas que limitam as formas de existir. Neste aspecto, o corpo negro e sua potência de vida, no encontro com a arte expressa por uma estética afrodiaspórica, busca na ancestralidade e no assentamento de suas raízes uma ancoragem para reconstituir memórias, na direção de uma elaboração possível do trauma colonial. Movimento no qual não se faz com o corpo fora, mas pela credibilização de um corpo marcado pelos saberes afrodiaspóricos que são inseparáveis das dimensões da política e da estética que as constituem.

Para subsidiar este artigo, lançamos mão

de materiais e análises oriundas das pesquisas de dissertação de mestrado das autoras. A primeira pesquisa propõe um giro decolonial que reposicione o corpo negro situando-o como central para pensar a alteridade e a escuta da diferença, perspectiva na qual o corpo e a voz tornam-se modos de inscrição de saberes afrodiaspóricos que subvertem e escapam à colonização a partir de gíngas, gestos e performances. Já a segunda pesquisa discute sobre a identidade racial das pessoas negras de pele clara, na qual é realizada uma análise dos sentidos sociais e simbólicos produzidos acerca do corpo desses sujeitos.

Para tal, utilizaremos autoras/es do campo dos estudos das relações étnico-raciais e da psicanálise, buscando contribuições nas obras de Frantz Fanon, Isildinha Baptista Nogueira, Grada Kilomba, e outras(os) intelectuais negras(os), em convergência com autoras(es) de outros campos dos saberes como a Leda Maria Martins, a partir do conceito de tempo espiralar, que é um dos principais fios condutores das nossas análises. Ainda, buscando articular tais reflexões com o campo das artes visuais brasileira, elencamos algumas obras de Rosana Paulino, artista plástica negra pioneira ao tensionar em suas obras a posição social do sujeito negro, e a performance da artista negra Inaicyrá Falcão (2023), a qual compôs a 35ª Bienal de São Paulo intitulada *Coreografias do Impossível*.

A escolha das obras de Inaicyrá Falcão e

Rosana Paulino fundamenta-se no fato de ambas serem artistas visuais mulheres negras brasileiras, cujas produções tomam o corpo feminino negro como eixo central de elaboração estética, política e epistêmica. Na performance *Ayán, princípio vibrante*, embora Inaicyrá Falcão não tematize explicitamente a mulher negra como categoria analítica, sua reflexão é construída a partir de um corpo feminino negro que cria, pensa e produz conhecimento, fazendo da corporeidade um lugar epistêmico no qual ancestralidade africana, ritmo e experiência vivida se articulam como princípios organizadores do saber.

Em diálogo com essa perspectiva, as produções artísticas de Rosana Paulino — *Parede da Memória e a Série Jatobá, Senhora das Plantas e Búfala* — inscrevem o corpo da mulher negra como lugar de memória, de violência colonial e de transmissão ancestral. Em suas obras, o corpo feminino negro aparece fragmentado, costurado, vegetalizado ou animalizado, evidenciando marcas históricas de racialização e gênero, ao mesmo tempo em que afirma a sobrevivência e a potência dos saberes ancestrais. Assim como em *Ayán, princípio vibrante*, a ancestralidade não se apresenta como passado estático, mas como força viva que atravessa o corpo e sustenta processos de reinscrição simbólica.

Do ponto de vista metodológico, o artigo insere-se no campo dos ensaios teórico-críticos,

articulando contribuições da psicanálise e do pensamento afrodiaspórico na análise estética de produções artísticas contemporâneas. O referencial psicanalítico não é mobilizado como instrumento de interpretação clínica das obras ou das artistas, tampouco como método formal de crítica de arte, mas como campo conceitual que permite interrogar os processos de produção de sentidos, de racialização do corpo e de constituição subjetiva inscritos nas imagens, nos gestos e nas performances analisadas. Nesse sentido, conceitos como corpo, linguagem, memória e subjetivação operam como chaves de leitura para compreender a dimensão simbólica e política dessas produções.

Nesta pesquisa, o conceito de tempo espiralar assume papel central na leitura das obras ao possibilitar uma compreensão não linear da temporalidade, na qual memória, ancestralidade e experiência vivida se entrelaçam como forças ativas no presente afrodiaspórico. Tal noção orienta a análise das produções de Rosana Paulino e da performance *Ayán, princípio vibrante*, de Inaicyra Falcão, permitindo compreender o corpo negro como lugar de inscrição de múltiplas temporalidades, em que o passado não é tomado como vestígio estático, mas como matéria viva que se atualiza nos gestos, nas imagens e nas performances.

Assim sendo, temos como objetivo geral deste artigo analisar como se produzem e se disputam sentidos racializados sobre o corpo negro

no contexto brasileiro, articulando contribuições da psicanálise e do pensamento afrodiaspórico a partir da leitura teórico-crítica de obras de Rosana Paulino e da performance *Ayán, princípio vibrante*, de Inaicyra Falcão, compreendidas como dispositivos estético-políticos de memória, ancestralidade e resistência às discursividades coloniais. E enquanto objetivo específico, ao articular as contribuições da psicanálise e do pensamento afrodiaspórico buscamos compreender como essas produções artísticas tensionam os processos de racialização e produzem narrativas desalienadas sobre o corpo negro.

As obras artísticas apresentadas apontam para um tornar-se sujeito político (KILOMBA, 2019), e podem ser situadas como desobediências poéticas que interrogam: Quais histórias são contadas? Para quem? Quem escuta? E quem as conta aqui? Junto de sua coletividade, as artistas também falam em nome próprio, operando uma quebra do silenciamento colonial para dizer que através de gestos e performances de desobediência poética é possível des-atar os nós e des-costurar as couraças coloniais que prendem e silenciam as nossas bocas. Ao pensar a boca enquanto simbologia da opressão colonial, utilizamo-nos desta metáfora para deslocar o sentido de posse, do processo de escravização que oprime e objetifica os corpos à posse da palavra antes silenciada.

Reconhece-se, as limitações do estudo de-

correntes de seu caráter ensaístico e da seleção intencional do corpus, circunscrito às produções de duas artistas visuais mulheres negras brasileiras. Tal delimitação não pretende esgotar a diversidade das estéticas afrodiaspóricas contemporâneas, mas aprofundar analiticamente um recorte específico, possibilitando uma leitura densa e situada das obras, coerente com o objetivo teórico-crítico proposto.

A psicanálise na encruzilhada entre a produção de sentidos racializados sobre o corpo negro e o processo de racialização

Para o campo dos saberes psicanalíticos, de modo geral, pode-se dizer que o corpo pertence ao universo simbólico que habitamos, ao Outro. Para além da constituição subjetiva operada pela função parental, o corpo é constituído pela linguagem localizada em um dado tempo e espaço, sob o qual coexistem processos conflitivos e antagônicos que lhe são próprios — processos racializados, genderizados e de classe, os quais são constitutivos da experiência social (PINHO, 2005).

No campo da psicanálise, a dimensão do corpóreo é fundamental para compreender a relação entre o psíquico e o somático, assim como é o espaço onde se manifestam as pulsões e as conflitivas intrapsíquicas. É no corpo, este invólucro de pulsação da vida, que se manifestam as sensações

que são fonte de afetos que participam das vivências e experiências subjetivas que o sujeito estabelece na relação com os outros e com o mundo. Neste aspecto, o corpo é um elemento central na constituição subjetiva e no funcionamento psíquico, podendo ser compreendido como um local de expressão e representação das necessidades, desejos e angústias dos sujeitos. Resgatamos aqui o olhar sensível de um Freud que enxergou e escutou o corpo histórico, se distanciando do corpo da anatomia do campo médico e se aproximando do corpo de linguagem do desejo, não científico. Tal distinção inaugurou também uma diferença entre o corpo biológico e o corpo do saber psicanalítico.

Lacan (1975) articula corpo, representação e pensamento, indicando que não podemos compreender o corpo sem articulá-lo ao simbólico, através das marcas produzidas na relação com o Outro. No que concerne à constituição primária, Lacan (1985) formula que é no estádio do espelho que o bebê adianta à sua maturação, que lhe é dada em uma imagem antecipada da coordenação e integridade que ele não possui, pela matriz simbólica no qual o eu se precipita de forma primordial. Nesta identificação com uma imagem, que é a promessa do que virá a ser, o sujeito se identifica com algo que não é, pois acredita ser o que o espelho, ou melhor dizendo, o que o olhar emprestado pela função materna (ou um Outro) lhe reflete. Portanto, desde cedo

identifica-se com a ilusão de um fantasma; usando outro termo, com um imaginário.

Neste aspecto, o corpo aparece como efeito de uma operação imaginária com função de anteparo, que estrutura a noção de um corpo constituído a partir do narcisismo dos pais, que por sua vez, também é atravessado por convenções sociais e culturais. Deste modo, fazer-se corpo supõe um corpo falado e simbolizado pela linguagem no laço social. Este devir psíquico transcorre desde a identificação narcísica, na ordem imaginária, até a identificação simbólica, a partir da inserção da lei pela função paterna. Ressalta-se que a função paterna também está ligada à função recrudescedora das normas e instituições das sociedades, que em nosso cenário atual é hegemonicamente capitalista, colonialista e patriarcal.

Isildinha Baptista Nogueira (1998) apresenta em sua tese de doutorado um olhar aprofundado sobre o processo de constituição subjetiva do sujeito negro. Para a psicanalista, a brancura pode figurar como um desejo materno, que em sua condição imaginária juntam-se duas condições simbólicas: a cor da pele enquanto zona erógena e a relação com a função materna, produzindo como efeito uma dupla demanda do desejo de brancura. Contudo, se o ideal de eu do negro estaria interpe-lado pelo eu ideal do branco, é possível indicar que para além do desejo de brancura, o sujeito negro também se constituiria pelo desejo de (re)existir.

Existência de um lugar para sua história e de sua coletividade, para a cultura de sua ancestralidade e seus modos de vida, de ser visto em sua humanidade que se perde diante do olhar racista que o desumaniza.

O olhar racista violenta, aliena e confunde ao refletir uma representação deformada da pessoa negra, perturbando a sua autoimagem ao dificultar a elaboração do seu próprio esquema corporal. Nesta lógica, o/a negro/a se depara com uma existência enquanto sujeito que é triplamente negada: “é um conhecimento em terceira pessoa” (FANON, 2008, p. 105). Trata-se aqui de um esquema epidérmico ou histórico-racial que produz a imagem da pessoa negra enquanto um ser racializado que carrega invariavelmente um corpo, uma raça e uma história (FANON, 2008).

Nesta perspectiva, compreendemos o conceito de raça como relacional e efeito de uma operação de linguagem ou, conforme Stuart Hall (1995), um significante flutuante organizado por sua dimensão ficcional. Ficcional porque para o autor o corpo é texto, situado num sistema de classificação de diferenças justamente porque os traços físicos, como textura do cabelo e cor de pele, constituem as marcas das diferenças visíveis presentes na cena social, as quais são racializadas e generificadas. De forma que, em uma estrutura social racista, os traços biológicos podem ser transformados em um sistema discursivo com a

função de essencializar e de naturalizar diferenças (HALL, 1995).

Ainda, para Nogueira (2021) a estrutura social se reproduz no corpo humano visto que “a análise de representação social do corpo possibilita entender a estrutura de uma sociedade” (p. 50). Pois, os atributos físicos que caracterizam o corpo negro expressam representações que historicamente associam suas características físicas à atributos morais e/ou intelectuais que correspondem à um espectro de tipificações sociais que vão além dos valores nos quais os próprios indivíduos se reconhecem.

Cabe ainda pontuar que as tentativas de branqueamento do corpo negro não decorrem somente da negação de si como consequência intrapsíquica do racismo. As táticas de branqueamento também vão pautar como os corpos negros se apresentam no cotidiano, dada a centralidade do corpo em influenciar o acesso aos recursos econômicos e educacionais, constituindo-se como um terreno importante para negociar a desigualdade. Além disso, desenvolver estratégias voltadas à apresentação dos corpos de acordo com as normas dominantes configura-se como uma das formas de proteção e cuidado de si. Por exemplo, muitas mulheres negras podem alisar quimicamente os cabelos, enquanto homens negros podem optar por raspá-los ao entenderem que tal atitude aumenta as suas chances de conseguir um

emprego (HORDGE; FREEMAN, 2018).

Diante da violência racial é preciso a construção de outras discursividades e formas de reconhecimento, é preciso de pares e relações horizontais (BRAGA; ROSA, 2018) que possam testemunhar, reconhecer e construir narrativas que permitam a passagem da posição de um diverso não reconhecido para um singular que compartilha. A possibilidade de cicatrização das feridas do racismo, o atravessamento do sofrimento em direção à elaboração, se dá quando os sujeitos negros cabem dentro dos seus corpos, o que inclui um olhar que coloca em circulação as dimensões de sua negrura. Ou seja, uma das condições fundamentais para o reconhecimento da pessoa negra enquanto sujeito racializado seria justamente a construção psíquica sustentada pela afirmação do corpo negro, como também pela valorização dos vínculos psíquicos e sociais com seu grupo racial (COSTA, 2012).

No cenário brasileiro, historicamente, o movimento negro para além da luta política pela garantia de direitos civis à população negra brasileira, também atua na direção de reivindicar o direito à população negra de possuir uma narrativa sobre si, sobre o ser negro em nosso país, o que inevitavelmente passa pela transmissão e valorização da cultura afrobrasileira e diaspórica. Dito isso, as estratégias de enfrentamento ao sofrimento psíquico de pessoas negras diante do racismo es-

tão intimamente ligadas ao reconhecimento de sua coletividade.

Em síntese, esta seção evidenciou como os processos de racialização atravessam a constituição subjetiva, inscrevendo-se no corpo negro por meio da linguagem, das imagens e das relações sociais. A articulação com a psicanálise permitiu compreender o corpo como lugar de produção de sentido, marcado tanto pelas violências do racismo quanto pelas possibilidades de elaboração, reconhecimento e reinscrição simbólica.

“Tornar-se (corpo) negro”: a arte entre imagens, coreografias e performances enegrecedoras

Nos importa ponderar que as formulações psicanalíticas em torno do complexo de Édipo e seus conceitos tributários são pensados nas culturas ocidentais a partir de textos que partem da horda primitiva e do tabu do incesto (FREUD, 1974) à lei paterna, das quais decorre uma teoria sexual alicerçada numa divisão circunscrita entre natureza e cultura. Ao contrário, em algumas tradições afro-brasileiras e indígenas, o humano não é compreendido como cindido da natureza e sim em continuidade com ela. Assim, a suposta separação entre natureza e cultura, imposta pelas tradições ocidentais e resultante do projeto da modernidade podem indicar um poço de projeções, efeito da própria cisão; de outro modo, em outras cos-

mopercepções de mundo a diferença é produzida sem a cisão, propondo circularidades e formas de existir nas quais os ritos e suas gestualidades servem como organizadores lógicos destas relações. Neste aspecto, a corporeidade não engloba só a motricidade compreendida como corpo e movimento, mas toda gama de dimensões afetivas, intelectuais, sociais e espirituais da experiência humana (SIMAS, 2022).

É a partir deste corpo enquanto parte do tecido cultural e da experiência negra enquanto lugar de possibilidades na e desde a travessia da diáspora transatlântica, que pensamos o processo de produção de corpografias que nos permitem desertar do lugar do negro gestado pelo racismo, isto é, “romper com o imaginário imposto ao negro que pretende aprisioná-lo no espaço da estereotipia ou mesmo apagá-lo, negando sua humanidade e suas existências” (PESSANHA; PAZ; SARAIVA, 2019, p. 2). Contudo, pensar a travessia da diáspora como lugar em que as pessoas negras se refazem, não ignora as dores, os traumas e a barbárie da colonização e da escravização, mas, sobretudo, (re)posiciona os signos culturais, textuais e de toda complexa constituição simbólica fundadora de sua alteridade que não foram apagados.

Para Simas e Rufino (2018), o corpo negro em diáspora é o próprio movimento do qual emergem as múltiplas sabedorias africanas transladas pelo Atlântico e, assim, diferente da objeti-

ficação pretendida pelo colonialismo, o corpo ginga e dribla a lógica dominante. Essa dinâmica, de sabedorias encarnadas que recriam e encantam mundos e diferentes formas de existência, só é possível por meio do corpo como suporte de saber e memória, que nos ritos reinventa a vida e ressalta suas potências. Saberes que, necessariamente, passam pelo corpo.

Nascimento (2006) indica que o corpo enquanto principal documento das travessias da diáspora é um corpo mapa, cartografado, histórico, das memórias coletivas que se misturam com as individuais. Neste aspecto, enquanto metáfora, a autora faz circular o termo *Ôrí*, palavra iorubá de conceito polissêmico, que relaciona intelecto, memória, corpo e território. Segundo Ratts (2006), *Ôrí* como metáfora produz uma visada restauradora na desumanização da pessoa negra e nas possibilidades de reconstrução de si como parte de uma coletividade, na qual o quilombo representa os próprios corpos negros em movimento.

Deste modo, destacamos a ideia de movimento, visto que as concepções de África, Quilombo e da própria metáfora de *Ôrí*, são desenvolvidas por Nascimento (2006) pensando a experiência da diáspora africana no Brasil e sua transmigração, da senzala ao quilombo e do campo para a cidade, por exemplo. Neste sentido, estas mudanças pressupõem não apenas um deslocamento de territórios, mas de corpos que se movimentam e tam-

bém se transformam nessas travessias. Ademais, este corpo mapa de travessias é igualmente memória, porque mesmo submetido às dinâmicas de racialização e suas relações de poder, ainda assim produz um jeito ou jogo de corpo para escapar dos estereótipos, dos preconceitos e do racismo que tenta aprisioná-lo.

Este jogo de corpo é compreendido aqui, como conceitua Rufino (2022), como uma ginga, uma sapiência do corpo, que é sabedoria de fresta parida e praticada na trama de intersecções da diáspora africana. Sabedorias que se imantam na integralidade dos corpos, que são suportes físicos de passagem e manifestação de suas epistemes e inteligibilidades. Este corpo e suas sabedorias de fresta, gingham e re-inscrevem rotas de fuga diante dos lugares de não existência impostos pela colonização. A ginga como uma sabedoria do corpo é também uma das marcas inventivas das identidades negro-africanas na diáspora.

Neste sentido, contribuindo para nossa ancoragem teórica, sobre a disputa dos sentidos racializados sobre o corpo negro e suas tecnologias de existência, buscamos Leda Maria Martins (2021), a qual indica que as culturas negras têm em suas práticas culturais o corpo vivo do sujeito como seu agenciador privilegiado, o que permite assegurar que toda arte, assim como toda performance, produz gramáticas com estilos singularizadores da própria cultura e das pessoas que as vivificam. Tais

estilos, que convergem em uma estética, se apresentam em estado de trânsito, modificação e criação contínuas.

Para além das expressões artístico-culturais das culturas negras, as ditas sabedorias de frestas, que constituem a estética afrodiaspórica, expressam uma cosmopolítica própria de suas cosmopercepções de mundo. Nessa lógica, a arte é um refúgio para sustentação da subjetividade diante do poder opressor e massificante (HERMANN, 2005, p. 29). Além de refúgio, enfatizamos que é linha de fuga e máquina de guerra na disputa pela existência de devires mundos possíveis.

Ainda, no que se refere às práticas artísticas no laço social, as mesmas se conectam à política ao impactarem nas formas de visibilidade e de circulação da palavra e ocupação do espaço público por experiência de partilha do sensível, e “como uns e outros tomam parte nessa partilha”, engendrando uma “re-partição política da cena comum” (RANCIÈRE, 2009, p. 25). Neste aspecto, compreende-se a estética enquanto a possibilidade de colocar em circulação modos diversos de expressão, aproximando argumentação e metáfora: “As formas de interlocução social que fazem efeito são a um só tempo, argumentações numa situação e metáforas dessa situação” (RANCIÈRE, 2018, p. 70). Ou seja, as manifestações artístico-culturais, em todas as suas dimensões, são uma expressão da linguagem que pode possibilitar o

compartilhamento de pautas comuns, a transmissão de aspectos culturais e de elementos da história, da ancestralidade e da cosmopolítica dos povos.

Como exemplo, também situamos as contribuições de Tiasmin Ohnmacht (2019) que, ao analisar a relação sujeito--outro e sua implicação na constituição psíquica em sujeitos negros a partir de performances realizadas no Sopapo Poético¹, pontua que o corpo da pessoa que declama o poema também faz parte do poema, já que toda a dimensão da sua linguagem corporal também o constitui, fenômeno denominado pela psicanalista como corpoema. “O corpo se presentifica. O corpo se performiza. O corpo é arte. É corpoema.” (OHNMACHT, 2019, p. 83)

Se o racismo faz com que a pessoa negra fique capturada na estereotipia de uma negrura que o coloca no mundo a partir da binariedade branca/o versus negra/, o rompimento dessa lógica se torna possível a partir da ausência do branco, quando a cor branca pode ser tomada como objeto. Ainda, para Ohnmacht (2019), a possibilidade de experienciar a negritude, de um torna-se negro, para além da dicotomia presença/ausência se dá a partir de uma experiência de multiplicidade do traço, pois para que o mesmo não seja pura representação, essencializando todo o grupo racial, ele precisa se repetir possibilitando o singular.

A negritude se identifica ao redor do traço para encontrar um lugar no discurso, para fazer um giro, do lugar de objeto/dejeito ao lugar de sujeito, entretanto, isso só é possível reinventando o mundo ao seu redor, um cosmo: nas línguas, nas artes, no modo de ocupação dos territórios, na estetização do corpo (DAMICO *et al.*, 2021, p. 164).

Neste aspecto, destaca-se a centralidade da produção de sentidos racializados sobre o corpo negro e seus efeitos no processo de constituição das subjetividades. Assim, o corpoema tomado enquanto lugar de enunciação já é por si só uma intervenção artístico-política que tensiona e (re) posiciona quem tem o direito de fala, quem tem direito de corpo e quem tem direito de palco. A arte emerge, nesse contexto, como campo privilegiado de produção de contranarrativas que afirmam a negritude como potência estética, política e epistêmica.

Corpos negros: assentamentos e suturas de memórias afrodiáspóricas

No que concerne ao campo da arte e das narrativas que as/os artistas produzem a partir de suas intervenções, buscamos em Walter Benjamin² a ideia de que o ato de narrar ou da narração associa-se à transmissão da experiência. A narrativa nunca se esgota, por tratar-se da linguagem da experiência “ela conserva suas forças

e depois de muito tempo ainda é capaz de desdobramentos” (BENJAMIN, 2012, p. 220). Uma figura interessante conceituada pelo autor é a do narrador sucateiro, aquele quem remexe a lata de lixo do social, as memórias profundamente soterradas, os escombros pelos quais ninguém quer ou pode se interessar.

É o narrador sucateiro quem justamente irá narrar o inenarrável, aquilo que politicamente se quer silenciar. É ele quem fala das memórias socialmente apagadas, do sofrimento indizível, daquelas que não têm nome, “aquilo que foi tão bem apagado que mesmo a memória de sua existência não subsiste” (GAGNEBIN, 2006, p. 54). Esses/as poetas são aqueles/as que encontram nas latas de lixo da sociedade e no seu lixo particular o seu assunto heroico. Artistas sucateiros que são colecionadores de rastros e restos que cumprem a imprescindível tarefa do narrador autêntico, que comporta uma dimensão política de denúncia. Ao se apoderar dos vestígios, o narrador sucateiro rememora o passado e age sobre o presente, destruindo e/ou rerepresentando aquilo que era constituído como verdade pela história hegemônica.

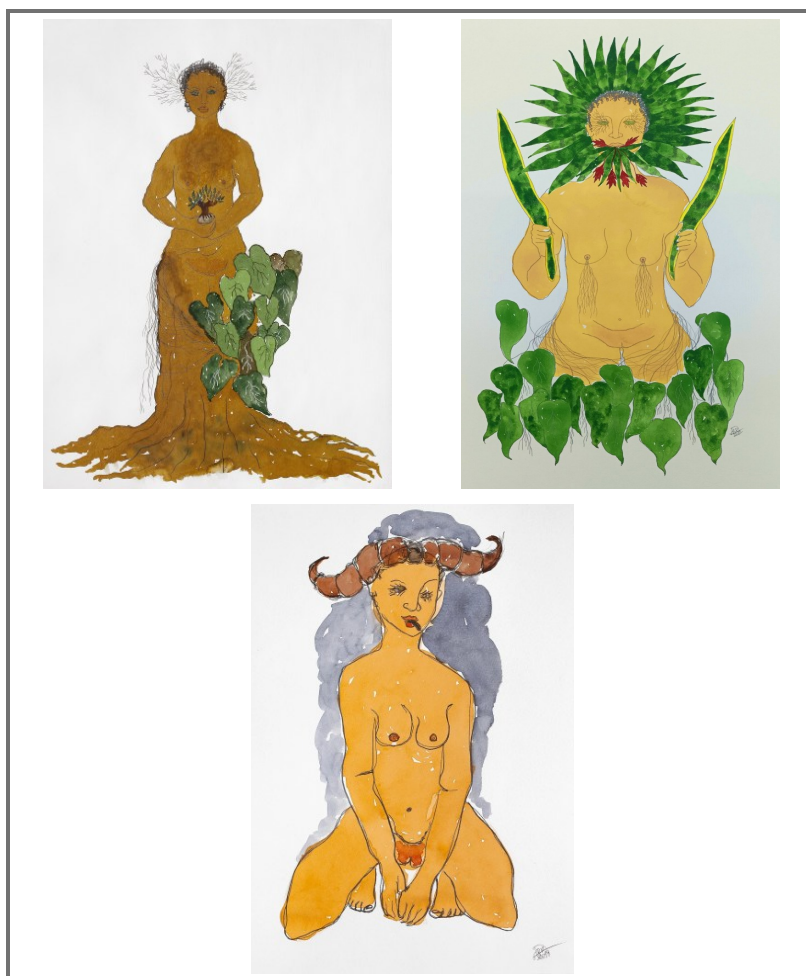
As/os artistas negras/os também são aquelas/es que driblam as amarras da colonização a partir de diferentes táticas e tecnologias, assim como imanente a este corpo, os gestos e ritos subvertem os investimentos de morte e/ou imobilização. Na América Latina, a perspectiva eurocêntrica

imposta pelo modelo europeu de formação em estruturas de poder organizadas em torno das relações coloniais criou uma forçagem para que os grupos considerados subjugados buscassem nas frestas destas estruturas e de suas relações, espaços de existência, expansão e transmissão de seus saberes, que transgridem esse regime, a partir de ações anticoloniais.

Em suas expressões artísticas, Rosana Paulino, que também é educadora e pesquisadora, faz

do corpo um lugar de memória. Por e para esse corpo, ela tece, desestabiliza e subverte as certezas da colonialidade que violentam os corpos negros. Nas séries *Jatobá*, *Senhora das plantas* e *Búfala* (Figura 1), Paulino reivindica o corpo enegrecido das mulheres, corpos que se fundem com plantas e animais, enraizando, cultivando galhos e ampliando a valorização de saberes negros, enredados pela ancestralidade. A obra de Paulino conecta negritude e natureza pela potência de ambas.

Figura 1 – Imagens das séries *Jatobá*, *Senhora das plantas* e *Búfala* (2019). Da direita para a esquerda



Fonte: Paulino (2024)

Aqui, a ideia de enraizamento é pensada como assentamento e associada à ancestralidade e ao corpo que se constituiu e se redefiniu na experiência da diáspora e da transmigração. De acordo com Nascimento (2006), um corpo que é plural, que constrói e que qualifica outros espaços negros, de várias durações e extensões, a partir do qual seus integrantes se reconhecem. Os territórios negros vão em direção a uma representação de espaços apropriados por estes corpos numa relação de saberes e poderes, o que abre a interpretação para os campos de força dos diferentes movimentos negros de resistência que restituem a dignidade da história coletiva e singular destes sujeitos.

Ainda, baseado em Reis (2020), nos interessa aprofundar a partir da geopoética africana e/ou afrodiáspórica brasileira, a ideia de que o corpo negro ao se deslocar suporta dois continentes de memória, em que o exercício de inventar sua própria história passa pelo corpo, que é também guardião da memória. “Na memória corporal ou na difícil construção da cidadania, a linha do corpo negro continua desenhando o espaço. Fio da memória. Fio da identidade. Espelho que nos indaga” (RATTS, 2006, p. 69). O corpo negro ocupa espaços e deles se apropria, é memória da dor, que a história da escravização não nos deixa esquecer, mas também fragmentos de alegria, do olhar cuidadoso para com a pele escura, do toque suave no

cabelo crespo, dos movimentos corporais que muitos antepassados fizeram e nos transmitiram, no trabalho, na arte e na vida. Tomamos a instalação *Parede da Memória* (Figura 2) como metáfora deste trabalho de transmissão.

Figura 2 – *Parede da Memória* (1994-2015). 1500 peças em fotocópia, aquarela e tecido costurado



Fonte: Paulino (2024)

Segundo Paulino, a criação da instalação foi pensada a partir de memórias despertadas por um patuá³, que durante sua infância ficou por anos pendurado na parede da sala de sua casa, o qual lhe trouxe inspiração. A artista relata que quando criança tinha curiosidade em saber o que era aquele objeto, o que mais tarde, se tornou um elo afetivo para a construção da instalação enquanto um resgate ancestral.

Na instalação artística as superfícies que aparecem como o externo dos patuás, mas que são o avesso do avesso do amuleto, fazem suporte aos retratos da família de Paulino, que operam sob um gesto de ancestralização. É assim que, como

feito, a artista faz cessar o esgarçamento da memória social, “como quem afirma que aquelas pessoas não cairão no fosso do anonimato a que foi (e ainda é) destinada grande parte da população desse país que compartilham com elas a cor da terra sobre a pele” (MENEZES, 2019, p. 39). Paulino costura, ponto a ponto, o que pode ser chamado de uma política da arte têxtil, a qual sutura não só a memória individual, mas também restitui uma memória coletiva.

Nesta instalação também podemos observar entre as costuras, os efeitos que a obra inscreve no ato de reposição das fotografias de seus familiares e das suturas de cada patuá, um trabalho que dignifica as pessoas que o compõem e com quem dialoga, a partir da repetição de retratos que operam enquanto gestos que convocam e presentificam o ancestral. Se por um lado a parede pode simbolizar uma divisão, ela também representa o anteparo que dá sustentação a uma construção material e simbólica de memórias. A obra, pela insistência da existência de cada presença, busca fazer aparecer o obliterado pela colonização, ou seja, evidencia a existência dos sujeitos na cena privada e social.

Além dos aspectos já mencionados, como ancestralidade, memória, gesto e transmissão, a ideia de vazio ou síncope, também aparece como efeito de uma experiência e de uma operação. Segundo Bevilacqua (2018), Paulino nos oferece a

possibilidade e o convite ao reconhecimento através do vazio que atualiza o passado; o qual vai gradativamente ganhando formas mais concretas e evidentes nos trabalhos da artista. Também podemos situar o vazio enquanto lugar de trauma e privação, rastros dos efeitos da colonização, uma vez que, conforme indica Gilroy (2001), entramos na modernidade a partir desta experiência no laço social. Contudo, os corpos negros em sua desobediência poética e subversiva também ocupam os vazios a partir de performances que gingam no cotidiano as polissemias rítmicas dos tambores, que inscrevem outras narrativas possíveis.

Nas ondas sonoras e rítmicas das expressões da afrodiáspora, o acontecimento corporificado inclui as experiências individuais e coletivas, em que a corporeidade negra funciona como um subsídio teórico conceitual e performático. Assim, as performances, as gestualidades e ritos seriam simultaneamente um tempo recorrente e um ato de inscrição, o que também pode ser chamado, conforme Martins (2021), de “afrografias”. São nestas afrografias que se dá a síncope do gesto, que desenha as balizas do corpo e que grafa o tempo pelos solfejos da voz e por suas poéticas. Causa que, nesta perspectiva, pode ser compreendida como um gesto ético-político em ato.

É neste sentido que os corpos negros ocupam territórios permeados por relações de poder e de racialização onde a identidade como reconhe-

cimento pode estar à serviço de agenciar possibilidades de criação, existências e alteridade. Assim sendo, este corpo é um passado corporificado no presente, que reaviva a memória soterrada multiplicando suas rotas.

Destacam-se também as reflexões que Martins (2021) expande sobre o tempo como espirais, que é traduzido por poéticas atravessadas por uma corporeidade expressa pelo que a autora chama de corpo-tela. O conceito de corpo-tela é compreendido como um corpo-imagem. Conforme a autora, corpo-imagens que são também sonoras e cinéticas em suas qualidades contíguas; e em muitas realizações estéticas o convite de ver é precedido pelo convite de escutar, visto que nos revelam a formação e o registro das imagens, que se apresentam aos nossos olhares e à nossa escuta. “Um corpo, síntese poética do movimento” (MARTINS, 2021, p. 79).

Neste aspecto, também situamos a intervenção performática *Ayán, princípio vibrante* (Figura 3), de Inaicyra Falcão, artista e pesquisadora que propõe olharmos para o exercício de recriação do vivido e esquecido, que produz coreografias de memórias ancestrais expressas no corpo.

Figura 3 – *Ayán, princípio vibrante*. Registro de performance



Fonte: Falcão (2023)

A artista indica que “articular mundos é um convite, uma tentativa prática de aliar ética e estética na invenção e pluralização dos modos de expressar e entremear arte e vida; de vislumbrar novas bases de organização e produção de identidades, subjetividades e pertencimentos” (FALCÃO, 2023, p. 81)

As culturas negras têm em suas práticas culturais o corpo vivo do sujeito como seu agenciador privilegiado, o que permite assegurar que toda arte, assim como toda performance, produz gramáticas com estilos singularizadores da própria cultura e das pessoas que as vivificam (MARTINS,

2021). Tais estilos, que convergem em uma estética, se apresentam em estado de trânsito contínuo e transcriador, que também são valores éticos. Neste sentido, diferente do pensamento ocidental que cria uma quebra entre continuidade e descontinuidade, o estético não é percebido alheio à dimensão ética, visto que essas expressões culturais e suas performances são um modo de apreensão e interpretação do mundo.

As expressões artísticas e performáticas analisadas mostram que o corpo negro, ao assumir-se como lugar de gesto, ritmo e memória, produz formas singulares de resistência às narrativas coloniais. As obras também evidenciam o corpo negro como arquivo vivo de memórias afrodiáspóricas, no qual trauma e ancestralidade não se opõem, mas se entrelaçam operando suturas simbólicas que transformam marcas da violência colonial em possibilidades de reinvenção da vida e de afirmação de saberes ancestrais.

A arte num horizonte de potência da negritude

Considerando as aproximações entre arte e psicanálise, segundo Peres (2005), os psicanalistas fazem um apelo à poesia em sua prática. Também, de acordo com a autora, se Freud instaura um diálogo com a literatura é Lacan quem convoca, de modo mais explícito, a dimensão do poético no que concerne à prática do analista. Neste aspecto,

Miller abre um diálogo no texto *“Um esforço de poesia”*, colocando a questão

reencantar o mundo não é o que se cumpre em cada sessão de Psicanálise? Faz-se abstração de qualquer avaliação de utilidade direta numa sessão de Psicanálise. A verdade é que não se sabe para que isso serve. Nós nos contamos. Escrevemos um capítulo de nossa autobiografia. Só que não a escrevemos. Nós a contamos; nós a narramos. É a autobionarração, com o que isso comporta de autoficção. [...] Uma sessão de análise é sempre um esforço de poesia (MILLER apud PERES, 2005, p. 13).

Assim, Miller propõe pensar o papel do poético no mundo contemporâneo versando com os efeitos de uma análise, a partir da ideia de “autobionarração” ou “autobioficção” que se efetivam num “esforço de poesia”, e que podemos pensar associado ao trabalho de um reencantamento do mundo. Daí Peres (2005) ressaltar da prática psicanalítica sua imprevisibilidade, não domesticável ou ensinável, mas passível de se transmitir pelas vias de um estilo que abre-se à transmissão para o laço social. Elaboração que nos abre caminho para pensar a estética afrodiáspórica e sua transmissão, ou ainda, um estilo de poéticas do encantamento afro-brasileiras e suas performances que sustentam formas de vida.

As poéticas de encantamento afro-

brasileiras enquanto cosmopolítica não operam numa cisão entre natureza e cultura, mas a partir de um *continuum* entre os dois pólos que oblitera o irreal, para além de uma ideia de reencantamento do mundo vinculado apenas à fantasia ou ficção. Neste aspecto, as poéticas afrodiaspóricas abrem espaço para pensarmos a multiplicidade das formas de vida e sua soberania como o próprio reencantamento do mundo, em constante disputa cosmopolítica na contemporaneidade. Uma poética política das formas de vida que é também uma tecnologia ancestral nesta luta entre mundos possíveis que não o neoliberal, racista e patriarcal.

Os ritos e performances vindos das tradições afro-brasileiras, em suas variadas tônicas, trazem em sua repetição uma história guardada como padrão de movimento, assim como constituem diferentes modos de vida e interação, que são coreografias da existência, de uma memória que se atualiza a cada experiência na ação corporal. Uma corporalidade que produz objetos, cultura e arte como sua própria extensão, corpografias que são evidências de nosso movimento e de nossos ancestrais. Assim, expresso no gesto está a memória de procedimentos, hábitos, situações, formas de se relacionar, sensibilidades e afetos.

Um corpo que diante da violência racista encarna a vontade de viver e rompe os silenciamentos como um corpo que faz eco com a voz, que precisa saber gingar para driblar, criar e incor-

porar suas existências. Um corpo quilombo que é o espaço simbólico do corpo que se move, “cuja potência concretiza-se no encontro com outros corpos, na circulação, no movimento negro comunitário do corpo-memória que resiste à travessia transatlântica e aos fins do mundo” (REIS, 2022, p. 3). Estética dos corpos que em sua dimensão imaginária e simbólica no espaço/tempo organizam relações que interpelam políticas e poéticas do ser.

As corporalidades afrodiaspóricas também expressam em ato de corpo formas de resiliência e transgressão contra as violências operadas pela colonialidade. Visto que, as formas de atualização da colonização incidem nas dimensões do ser, saber e poder, ou seja, é nas subjetividades que incidem seus efeitos e é no corpo que se evidenciam as experiências da colonialidade. Entretanto, é também no território corporal, através dos saberes oraliturizados em múltiplas performances, que se confrontam e rasuram os regimes da colonialidade. Um corpo terreiro, possibilidade de reinvenção de ser-estar-praticar-encantar o mundo, como nos propõem Simas e Rufino (2018).

As expressões artístico culturais de referência afro-brasileiras, são exemplos de poéticas de uma corporeidade negra que produzem e traduzem certas corpografias, espacialidades e temporalidades, de um corpo testemunha que denuncia e nomeia os itinerários de violência, assim como um corpo voz inventário, que restabelece e resti-

tui, escavando vias internas de outros devires possíveis (MARTINS, 2021). Corpografias que convocam a uma cosmopolítica da diversidade.

Desse modo, ao aproximar psicanálise, arte e poéticas afro-diaspóricas, pensamos o encantamento não como mera metáfora estética, mas como um modo de sustentação de formas de vida. Se, na prática analítica, a sessão pode ser compreendida como um “esforço de poesia”, espaço de narração, criação e reinscrição da experiência, nas estéticas afro-brasileiras esse movimento se expressa nas corpografias, performances e rituais que atualizam memórias ancestrais e instauram outras temporalidades e espacialidades de existência. Nesse horizonte, tais expressões configuram tecnologias políticas e sensíveis de enfrentamento às violências da colonialidade, nas quais o corpo se torna simultaneamente território de inscrição da história e espaço de sua reinvenção. É também, a partir deste diálogo, que tensionamos um alargamento da dimensão do corpo na escuta psicanalítica, visto que as poéticas políticas do corpo podem operar como dispositivos de elaboração subjetiva e coletiva, capazes de sustentar cosmopolíticas da diversidade e abrir brechas para reflorestar o imaginário de outros devires de mundos possíveis.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo buscou analisar os sentidos racializados atribuídos ao corpo negro no contexto brasileiro, articulando contribuições da psicanálise e do pensamento afrodiaspórico a partir da leitura de produções artísticas de Rosana Paulino e da performance *Ayán, princípio vibrante*, de Inaicyrá Falcão. As análises realizadas permitem afirmar que o corpo negro, longe de figurar apenas como superfície de inscrição da violência colonial, constituiu-se também como lugar ativo de produção de saber, memória e linguagem, no qual ancestralidade e experiência vivida operam como forças vivas de resistência.

Ao longo do texto, evidenciou-se que as obras analisadas produzem contranarrativas que confrontam a colonialidade estética e epistêmica ao deslocarem o corpo negro da posição de objeto racializado para a de sujeito de enunciação. A fragmentação, a costura, o gesto, o ritmo e a performatividade não são apenas recursos formais, mas operações simbólicas que reinscrevem o corpo como arquivo vivo, corpo-tela e corpoema, capazes de suturar traumas históricos e afirmar modos outros de existência e sensibilidade.

No diálogo entre psicanálise e estética afro-diaspórica, o estudo contribui ao tensionar leituras universalizantes do corpo e da subjetividade, evidenciando a necessidade de situar os processos

psíquicos nas tramas históricas, raciais e coloniais que os atravessam. A psicanálise, mobilizada aqui como campo conceitual e não como método clínico, mostrou-se potente para pensar os efeitos simbólicos do racismo, assim como as possibilidades de elaboração e reinscrição subjetiva acionadas pelas práticas artísticas afrodiáspóricas.

Do ponto de vista metodológico, o artigo afirma o ensaio teórico-crítico como forma legítima de produção de conhecimento, especialmente quando se trata de análises que articulam arte, memória, corpo e ancestralidade. A seleção intencional do corpus e o uso do conceito de tempo espiralar permitiram uma leitura densa e situada das obras, evidenciando temporalidades não lineares nas quais passado, presente e futuro se entrelaçam no corpo negro como experiência viva.

As expressões artístico-culturais e as formas de vida afro-brasileiras e ameríndias são um campo de possibilidades, produtor de lentes pelas quais é possível enxergar e escutar a invenção da própria vida. Nesta perspectiva, o corpo e a voz se tornam modos de inscrição de saberes que produzem línguas que escapam à colonização, a partir de gingas, gestos e performances que afetam a linguagem no laço social. Evidencia-se assim, que a depender das concepções de corpo, suas estéticas e seus alicerces epistemológicos, se produz diferentes nomeações de formas de vida.

Deste entrecruzamento de perspectivas,

que propõem um olhar e uma escuta dos saberes afrodiáspóricos e ameríndios que necessariamente passa pelo corpo – seus gestos, performances e formas de vida — para pensar seu lugar nas concepções psicanalíticas, temos um sujeito situado além de uma redução egológica ao indivíduo, da limitação antropológica e de uma analítica da finitude, que faz semblante às instituições disciplinares. Nesta esteira, indicamos que o corpo negro ao se deslocar com seus saberes encarnados enquanto potência disruptiva, suporta dois continentes de memória. De um lado, as cosmopolíticas transmitidas por suas oralituras, e de outro lado o próprio corpo como veículo de invenção da vida. Assim, na direção de uma clínica e de uma política de afirmação da negritude à contrapelo de um horizonte de embranquecimento, de saberes ocidentais hegemônicos e cristalizados, abrimo-nos à credibilização do corpo dos saberes africanos e afrodiáspóricos enquanto forma de expansão de um saber que é deslegitimado na dinâmica social.

Também é possível considerar a potência disruptiva do corpo dos saberes africanos e afrodiáspóricos enquanto herança político existencial, potência de corpos que a metafísica ocidental tenta domesticar e controlar, como pretensão de uma ontologia que distancia o humano da natureza. Separação entre natureza e cultura que é contrária às filosofias afrodiáspóricas, na qual os saberes se manifestam no corpo que é multiplicador das dife-

renças, e que faz elo com a natureza como o sagrado. Neste aspecto, um corpo performance que é inseparável das dimensões da política, da poética e da estética que as constituem.

Por fim, a partir das análises realizadas e das obras discutidas neste artigo, ressaltamos que a potência do corpo negro, mesmo diante da violência colonial incessante, segue vivo, criativo, transmissor de suas heranças africanas e afrodiaspóricas, de sua negrura e de sua negritude. A partir dos sentidos racializados que operam sobre o corpo negro, se subvertem as lógicas coloniais, que possibilitam que o próprio corpo se refaça pela invenção de novas rotas de fuga frente a violência e a discriminação, e pela subversão dos discursos coloniais que insistem em essencializar a pessoa negra em lugares cristalizados de subserviência e de estereótipos limitantes das diversas formas de existir.

Como desdobramentos possíveis, futuras pesquisas podem ampliar o corpus analisado, incorporando outras artistas, linguagens e expressões afrodiaspóricas, bem como aprofundar o diálogo entre psicanálise, artes e estudos decoloniais em contextos clínicos, educacionais e culturais. Ao afirmar o corpo negro como território epistêmico, estético e político, este estudo busca contribuir para a construção de narrativas que não apenas denunciam a violência colonial, mas sustentam a invenção de outras formas de vida e de conhecimento.

REFERÊNCIAS

ABREU, Márcio de; LIMA, Mônica. Corpo, cultura e subjetividade: uma abordagem psicológica da normatividade branca. **Psicologia: Ciência e Profissão**, v. 40, n. spe, p. 1-11, 2020.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**. São Paulo: Brasiliense, 2012.

BEVILACQUA, Juliana Ribeiro da Silva. O vazio na obra de Rosana Paulino. In: PINACOTECA DE SÃO PAULO (org.). **Rosana Paulino: a costura da memória**. Curadoria Valéria Piccoli e Pedro Nery. Pinacoteca de São Paulo, 2018, p. 149-162.

BRAGA, Ana Paula Musatti; ROSA, Miriam Debieux. Articulações entre Psicanálise e Negritude: desamparo discursivo, constituição subjetiva e traços identificatórios. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)**, v. 10, n. 24, p. 89-107, 2018.

COSTA, Eliane Silvia. **Racismo, política pública e modos de subjetivação em um quilombo do Vale do Ribeira**. 2012. Tese (Doutorado em Psicologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo. 2012.

DAMICO, José; OHNMACHT, Taiasmim; SOUZA, Tadeu de Paula. Antinarciso e o devir revolucionário.

rio de Franz Fanon: diálogos entre psicanálise, política e racismo. *In*: DAVID, Emiliano de Camargo; ASSUAR, Gisele. (orgs.). **A psicanálise na encruzilhada: desafios e paradoxos perante o racismo no Brasil**. São Paulo: Hucitec, 2021, p. 159-181.

FALCÃO, Inaicyra. Tramas criativas de corpo e ancestralidade. *In*: FUNDAÇÃO BIENAL DE SÃO PAULO (org.). **Aqui, numa coreografia de retornos, dançar é inscrever no tempo**: publicação educativa da 35ª Bienal de São Paulo. São Paulo: Bienal, 2023.

FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras Brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. 14a. ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

FREUD, Sigmund. **Totem e tabu** [1913]. *In*: FREUD, Sigmund. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. 13. Rio de Janeiro: Imago, 1974, p. 11-191.

FREUD, Sigmund. Teoria geral das neuroses. *In*: FREUD, Sigmund. Conferências introdutórias sobre a psicanálise (Parte III). **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud** (vol. 16, 1916-1917). Rio de Janeiro: Imago, 1917.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Lembrar escrever esquecer**. São Paulo: Editora 34, 2006.

GELL, Alfred. **Art and agency**: an anthropological theory. Oxford: Clarendon Press, 1998.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro**. Modernidade e dupla consciência. São Paulo: Universidade Cândido Mendes; Rio de Janeiro: Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

HALL, Stuart. Raça, o significante flutuante. **Revista do Programa Avançado de Cultura Contemporânea**, v. 8, n. 2, 1995.

HERMANN, Nadja. **Ética e estética**: a relação quase esquecida. Porto Alegre: Edipucrs, 2005.

HORDGE-FREEMAN, Elizabeth. **A cor do amor**. São Carlos: EdUFSCar, 2018.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LACAN, Jacques. Conferencia en Ginebra sobre el síntoma. **Intervenciones y textos**, v. 2, n. 115-144, 1975.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 2: o Eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise** [1954-1955]. 2a. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1985.

LE BRETON, David. **Antropologia do corpo e modernidade**. Petrópolis: Editora Vozes, 2011.

MARTINS, Leda Maria. **Performances do tempo espiralar, poéticas do corpo-tela**. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2021.

MENEZES, Hélio. Rosana Paulino: a sutura da história. **Revista C& América Latina**, 2019. Disponível em: <https://amlatina.contemporaryand.com/pt/editorial/rosana-paulino-the-suturing-of-history/>. Acesso em: 20 jul. 2024.

NOGUEIRA, Oracy. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. **Tempo social**, v. 19, p. 287-308, 2007.

NOGUEIRA, Isildinha Baptista. **Significações do corpo negro**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1998.

NASCIMENTO, Beatriz. Negro e racismo [Publicado originalmente em 1974]. In: RATTI, Alex. **Eu sou**

atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Instituto Kuanza, 2006, p. 98-102.

OHNMACHT, Taismin da Motta. **Do laço social ao corpoema**: enlaces entre negritude e psicanálise. 2019. Dissertação (Mestrado em Psicanálise) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2019.

OLIVEIRA, Eduardo. **Cosmovisão Africana no Brasil**: elementos para uma filosofia afrodescendente. Curitiba: Gráfica e Editora Popular, 2006.

PAULINO, Rosana. **Rosana Paulino**, 2024. Disponível em: <https://www.rosanapaulino.com.br/>. Acesso em: 20 jul. 2024.

PERES, Ana Maria Clark. Literatura, Psicanálise e... **Aletria: Revista de Estudos de Literatura**, v. 12, p. 9–22, 2005. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/aletria/article/view/17992>. Acesso em: 20 jul. 2024.

PESSANHA, Eliseu Amaro de Melo; PAZ, Francisco Phelipe Cunha; SARAIVA, Luís Augusto Ferreira. Na travessia o negro se desfaz: vida, morte e memória, possíveis leituras a partir de uma filosofia africana e afrodiaspórica. **Voluntas: Revista Internacional de Filosofia**, v. 10, p. 110-127, 2019.

- PINHO, Osmundo de Araújo. Etnografias do brau: corpo, masculinidade e raça na reafrikanização em Salvador. **Revista Estudos Feministas**, v. 13, n. 1, p. 127--145, 2005.
- RANCIÈRE, Jacques. **A partilha do sensível**. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2009.
- RANCIÈRE, Jacques. **O desentendimento**: política e filosofia. São Paulo: Editora 34, 2018.
- RATTS, Alex. **Eu sou atlântica**: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Instituto Kuanza, 2006.
- REIS, Diego dos Santos. Corpo-documento: um ensaio para descolonizar memórias. **Interritórios. Revista de Educação Universidade Federal de Pernambuco**: Caruaru, Brasil. v. 8, n. 16, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.51359/2525-7668.2022.253338>. Acesso em: 20 jul. 2024.
- REIS, Rodrigo Ferreira dos. Ôrí e memória: o pensamento de Beatriz Nascimento. **Sankofa: Revista de História da África e dos Estudos da Diáspora**, v. 13, n. 23, p. 9-24, 2020.
- RUFINO, Luiz. Performances Afro-diaspóricas e Descolonialidade: o saber corporal a partir de Exu e suas encruzilhadas. **Antropolítica – Revista Con-**
- temporânea de Antropologia**, v. 1, n. 40, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.22409/antropolitica2016.1i40.a41797>. Acesso em: 20 jul. 2024.
- SCHUCMAN, Lia Vainer. **Entre o encardido, o branco e o branquíssimo**: raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana. 2012. Tese (Doutorado em Psicologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.
- SIMAS, Luiz Antonio. **Umbandas**: uma história do Brasil. 5a. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2022.
- SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. **Flecha no Tempo**. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.
- SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. **Fogo no mato**: a ciência encantada das macumbas. Mórula Editorial, 2018.
- SOUZA JR., Paulo Sérgio. **A psicanálise e os lestes**. São Paulo: Annablume, 2017.

REFERENCES

NOTAS

¹O sarau SOPAPO POÉTICO - Ponto Negro da Poesia – é um sarau de poesia negra realizado pela ANdC (Associação Negra de Cultura) que acontece desde 2012 na cidade de Porto Alegre/RS.

²Simas e Rufino (2019) nomeiam Walter Benjamin como caboclo alemão devido à proximidade das suas reflexões com gnoseologia da caboclaria brasileira e afrodiaspórica.

³O “patuá” é um amuleto de proteção ligado à religião afro-brasileira do Candomblé, feito de um pequeno pedaço de tecido em que são realizados bordados e depositado um preparado de ervas atribuídas ao orixá que se pretende pedir proteção. Na cultura popular, pode ser considerado um objeto de sorte.