



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Educação e Humanidades

Instituto de Psicologia

Ana Carolina Dias Ramos

**Travessias desnordeadoras: ensaios decoloniais e suas tessituras
dos estudos da bruxaria e da loucura**

Rio de Janeiro

2021

Ana Carolina Dias Ramos

**Travessias desnorteadoras: ensaios decoloniais e suas tessituras dos estudos
da bruxaria e da loucura**

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Orientadora: Prof.^a Dra. Laura Cristina de Toledo Quadros

Rio de Janeiro

2021

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CEH/A

S219 Ramos, Ana Carolina Dias.
Travessias desnorteadoras: ensaios decoloniais e suas tessituras dos estudos da bruxaria e da loucura/ Ana Carolina Dias Ramos. – 2021. 124 f.

Orientador: Laura Cristina de Toledo Quadros.
Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Psicologia.

1. Psicologia Social – Teses. 2. Feitiçaria – Teses. 3. Loucura – Teses. I. Quadros, Laura Cristina de Toledo. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Psicologia. III. Título.

bs

CDU 316.6

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação.

Assinatura

Data

Ana Carolina Dias Ramos

Travessias desnorteadoras: ensaios decoloniais e suas tessituras dos estudos da bruxaria e da loucura

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Aprovada em 12 de julho de 2021.

Banca Examinadora:

Prof.^a Dr^a. Laura Cristina de Toledo Quadros (Orientador)(a)
Instituto de Psicologia - UERJ

Prof.^a Dr^a. Jaileila de Araújo Menezes
Universidade Federal de Pernambuco – UFPE

Prof.^a Dr^a. Rachel Gouveia Passos
Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ

Prof.^a Dr^a. Luiza Rodrigues de Oliveira
Universidade Federal Fluminense – UFF

Rio de Janeiro

2021

DEDICATÓRIA:

À minha avó Iracilda e à minha avó Denise.

AGRADECIMENTOS

Às minhas avós. É para vocês que oferto essa escrita.

À minha família, Ana Emília, Maria Luiza, Salvador, Salvador, Alessandra, Lucas, André, Fábio, Luisa, Alexandre, Everaldo, Severino, Denise, Arthur, Débora, Denise, Mirtes, George, Micael, Gabriel, Davi, Maria Eduarda, Girlaine, Luciana, Eduardo, João pela presença amorosa;

À Jéssica, Isabela, Maria Isabel, Diego, Arthur, Vitor, Luiza, Rayssa, Bruno, Jonas, Anderson, Lucas, Amanda, Tainá, Caio, Estela, Roberto, Camilla, Vitória, Gabi, Igor, Ana, companheiras/os na estrada da vida, aos bandos, coletivos (inclusive aqueles que me habitam), pelos tantos beijos, abraços, dengos, afagos, cafunés, carinhos e amores que vivemos nesse mundo gigante e encantado;

Às aliadas que inventaram, criaram, construíram comigo mundos possíveis e foi em um desses mundo que essa escrita aconteceu;

Às trocas e conversas que tive durante o período da pesquisa com tantas e tantos pensadoras/es, enxeridas/os, curiando e construindo conhecimento e desejo de saber;

À Laura, minha orientadora, por ter desejado e bancado a travessia, mesmo e principalmente em terras turvas;

À analista que me acompanha por tantos anos;

À equipe e moradoras/es da Residência Terapêutica em que atuo: Fernanda, Fabiana, Maria, Vera, André, Carlos Eduardo, Gustavo, Davi, Leandro, Julia, Anna, Amanda, Vinícius, Vitor, Fábio, Ronie, Suzi, Mario, pelas trocas, companhias e acolhidas nos dias e noites que passamos juntas/os;

À Faperj, pela bolsa de estudos concedida durante o período da pesquisa, tornando possível sua realização.

RESUMO

RAMOS, Ana Carolina Dias. Travessias desnorteadoras: ensaios decoloniais e suas tessituras dos estudos da bruxaria e da loucura. 2021. 124 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) – Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

A proposição desta pesquisa é cartografar e desnortear questões referentes ao campo da decolonização na sua intersecção com a psicologia e diversas outras áreas de saber. Desnortear indica tanto uma aposta nos giros decoloniais, descentralizando o norte como o centro do mundo eurocêntrico quanto também refere-se a essa expressão brasileira, com amplos significados, quando sugerimos que alguém está desnorteadada, um tanto quanto louca, um tanto quanto bruxa. A perspectiva decolonial e seu giro epistêmico trazem à cena a constituição geopolítica e geohistórica de processos sociais, articulando a construção das subjetividades e seus atravessamentos de gênero, raça, classe, sexualidade e território geopolítico. A escrita propõe dois movimentos. No movimento I iremos historicizar alguns conceitos importantes no campo decolonial, situaremos o feminismo decolonial e o que esse campo de saber traz de tensionamentos para o feminismo branco hegemônico. Em “E/u moderno”, traremos questões para pensar a travessia masculina como erótica da violação, onde a terra foi sendo mapeada como força sexual, seguiremos com Grada Kilomba e seus apontamentos do sujeito negro como projeção do branco e ensaiaremos pistas, com Neuza Santos, sobre o encontro com o estranho e familiar. Em “viagem-fronteira”, pensando a viagem transatlântica como o purgatório dos brancos europeus, pensaremos como essa concepção de céu (metrópole europeia), purgatório (ora a viagem, ora a colônia) e inferno (colônia) instaura uma separação subjetiva fundante para a modernidade. Em “descolonizando raiva e tesão”, tensionaremos a concepção de mulher negra raivosa como construção, principalmente mas não só, do feminismo branco, para calar as demandas das mulheres negras; pensaremos a raiva como potência transformadora e criativa tal qual o tesão. Iniciaremos o movimento II com os estudos de gênero, raça, loucura, magia, bruxaria e religiosidade. O movimento inicia-se com um breve resumo sobre o porquê da escolha dessas duas personagens e de que formas elas podem vir a compor com o debate decolonial feminista. Em “magia preta” continuaremos nossa viagem à religiosidade na colônia, assunto fundamental para pensar tanto a bruxaria quanto a loucura. Neste momento, estudaremos a evangelização, colonização e controle dos corpos, processos inquisitoriais, a figura do diabo e céu/inferno. Prosseguiremos trazendo à cena uma breve história da bruxaria, quem foram as pessoas acusadas de bruxaria e quais seus atravessamentos em terras brasílicas. Como a Inquisição se atualiza e se reorganiza no Brasil? Em “que doidice é essa?”, traremos um panorama da construção do discurso racista cientificista e da loucura relacionada à fisiologia e biologia feminina, enfatizando também o recorte da raça e da classe, problematizando a essencialização biológica. Concluiremos o movimento II com a questão “quais amarrações possíveis?” onde iremos conectar os movimentos realizados, tal seja, loucura, bruxaria, religiosidade, patologização dos corpos e como essas personagens tornam urgente um debate sobre a disciplinarização dos corpos para o trabalho. Que possamos nos alimentar desse emaranhado de escritas, sonhos, questões e poesias.

Palavras-chave: Colonização. Loucura. Bruxaria.

ABSTRACT

RAMOS, Ana Carolina Dias. Mind-bending crossings: decolonial essays and their tessitures of the studies of witchcraft and madness. 2021. 124 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) – Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

The purpose of this research is to map and “*desnortear*” issues related to the field of decolonization in its intersection with psychology and other areas of knowledge. In portuguese, “*Desnortear*” indicates both a bet on decolonial movements, decentralizing the north as the center of the eurocentric world, and also refers to a Brazilian expression, with broad meanings, when we suggest that someone is *desnorteadada*, somewhat crazy, somewhat witch. The decolonial perspective and its epistemic turn bring to the scene the geopolitical and geohistorical constitution of social processes, articulating the construction of subjectivities and their crossings of gender, race, class, sexuality and geopolitical territory. The writing proposes two movements. In movement I we will historicize some important concepts in the decolonial field, we will situate decolonial feminism and what this field of knowledge brings in terms of tensions for hegemonic white feminism. In “*E/u Moderno*”, we will bring questions to think the masculine crossing as erotic of rape, where the earth was being mapped as a sexual force, we will continue with Grada Kilomba and her notes of the black subject as a projection of the white and we will rehearse clues, with Neuza Santos, on the encounter with the strange and familiar. In “border-trip”, considering the transatlantic trip as the purgatory of white Europeans, we will think about how this conception of heaven (European metropolis), purgatory (sometimes the trip, sometimes the colony) and hell (colony) establishes a fundamental subjective separation for the modernity. In “decolonizing anger and lust”, we will stress the conception of an angry black woman as a construction, mainly but not only, of white feminism, to silence the demands of black women; we will think of anger as a transforming and creative power just like lust. We will begin movement II with studies of gender, race, madness, magic, witchcraft and religiosity. The movement begins with a brief summary of the reason for choosing these two characters and how they may compose the feminist decolonial debate. In “black magic” we will continue our journey to religiosity in the colony, a fundamental subject to think about both witchcraft and madness. In this moment, we will study evangelization, colonization and control of bodies, inquisitorial processes, the figure of the devil and heaven/hell. We will continue bringing to the scene a brief history of witchcraft, who were the people accused of witchcraft and what their crossings were in *terras brasílicas*. How is the Inquisition updated and reorganized in Brazil? In “What madness is this?”, we will bring an overview of the construction of the scientific racist discourse and the madness related to feminine physiology and biology, also emphasizing race and class, problematizing biological essentialization. We will conclude movement II with the question “what possible ties?”, where we will connect the movements carried out, such as madness, witchcraft, religiosity, pathologization of bodies and how these characters make urgent a debate about the disciplinarization of bodies for work. May we feed on this tangle of writings, dreams, questions and poetry.

Keywords: Colonization. Madness. Witchcraft.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO: PREPARANDO OS MOVIMENTOS.....	8
1	MOVIMENTO 1.....	15
1.1	E/u moderno.....	36
1.2	Viagem-fronteira.....	42
1.3	Descolonizar raiva e tesão.....	49
2	MOVIMENTO 2: PASSAGENS DECOLONIAIS NOS ESTUDOS DAS BRUXAS E LOUCAS.....	54
2.1	Magia preta.....	62
2.1.1	<u>Inquisição: dispositivos na localização do mal no outro.....</u>	70
2.2	Que doidice é essa?.....	83
2.3	Quais amarrações possíveis?.....	96
	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	115
	REFERÊNCIAS.....	118

INTRODUÇÃO: PREPARANDO OS MOVIMENTOS

“Nossa vida será sempre habitada por um excesso que não deixará jamais de surpreender, de provocar risos e escândalo e exigir que a cada esquina estejamos à altura do que nos apaixonamos” (VIEIRA, 2012, p. 11)

Escrevo como quem deseja correr o risco de estar à altura do que apaixonamos. Mais do que encontrar-se com uma interioridade fechada em si, herança cristã, escrever, para nós, é o intenso exercício de perceber-se inquietantemente familiar, é perceber-se outra. Apostamos na escrita nômade inventando geografias desviantes, menores, libidinais. Nessas geografias, passeamos com aliadas/os por alguns pontos-encontros do pensamento e como força nômade, vamos nos encontrando na construção de outras imagens do pensamento, menos retas, menos acumulativas, menos masculinistas brancas. Apostamos em uma escrita fronteira e em um dizer fronteira, estranho: um dizer-escrita que existe e insiste nas passagens como pontos onde ocorre a vida, essa que pulsa, movimenta e articula mundos. Encontramos-nos nos desvios e nas encruzilhadas. Dobrar-nos, ou melhor, cambalhotear-nos com/no encontro com a diferença: fizemo-nos escritoras.

Nessas escrevivências (EVARISTO, 2017) não é um corpo que escreve, mas algo que se escreve em um corpo, algo que se inscreve e atravessa a experiência como um todo, ou melhor, um não-todo. A história que aqui escrevemos é uma daquelas infames. Situamo-nos nas bordas da historiografia oficial e se ora a acessamos, é como estratégia: interessa-nos as margens e os desvios, as histórias miúdas, enfeitadas por forças inomináveis, insolucionáveis, ali onde a vida, por vezes, suspende o sentido e o enigma, esse que nos move, acontece com toda sua força, é a isso que nomeamos magia?

Nesse lugar momentaneamente sem sentido, aberto às dobras, ou melhor, às cambalhotas da vida, apostaremos em sustentar a diferença sem amaldiçoá-la, demonizá-la ou enclausurá-la. Pacto é jogo de forças e alguns, evidentemente, não carregam potência. Tomemos como exemplo o pacto colonial, magia branca, feitiço triste. Não é aí que apostamos. Queremos os restos e os encantamentos de apostar e brincar com o Mistério, é a isso que nomeamos bruxaria? O que faremos no encantamento, e não com o encantamento é o enigma que nos move e vibra.

Nesse processo de se inventar para escrever, fomos construindo corpos de pesquisadoras-curiosas, construído ao longo dos tempos, enquanto seres brincantes

no mundo. À isso, algumas familiares chamavam enxerimento, um jeito carinhoso e nordestino de indicar curiosidade. Outra maneira de nomear esse “curiar” é arretada, fomos ressignificando como uma “teimosia boa”. Essa dimensão sensível e política de fazer, escutar e escrever aprendi nas infâncias que passei na Paraíba, no Pará e no Rio de Janeiro.

Reconhecemo-nos como pesquisadora há anos. Enquanto seres brincantes, nos é precioso pesquisar, elaborar e agir. Existem sabedorias intuitivas, porque espontâneas e se dão prontamente no encontro quando crianças brincam e pesquisam a vida: habilidades corporais, conhecimento do corpo e seus limites, estratégias territoriais, formação de laços afetivos, experimentação de agressividades e gozos em si, na/o outra/o, no mundo, enfim, produção de saúde e do viver criativo, não interpretáveis. Provar o mundo com a boca, sentir com os dedos, tocar com os olhos. Mundo como lugar de experimentação e negociação. Aprender com as crianças a arte de questionar e estranhar o mundo.

Trazendo a vida para a escrita acadêmica e sendo por ela trazida, afirmo-a com carne e osso, por um corpo situado produtor de um conhecimento sempre localizado (HARAWAY, 1995, p. 7). Não me ocupo com verdades, me ocupo com versões de mundo (DESPRET, 1999, p. 328), acreditando que a versão é aberta, arejada e nos traz uma multiplicidade de mundos através das muitas histórias que ela pode produzir. Assim, a possibilidade e o privilégio dessa escrita nos permite contar uma história dessas miúdas. Essa história é constituída pelas nossas histórias, pelas escritas que lemos, pelos encontros que tivemos, pelos amores que amamos e os que se foram, essa história diz respeito a corpos de pesquisadoras que tendo a possibilidade do estranhamento, fizeram do percurso um desenho divertido, não linear e, quem sabe, bonito.

Encontramos boas/ns aliadas/os, negociamos com os possíveis, fizemos alianças. No desejo de estarmos juntas/os, caminhamos hoje aos montes. Atentas ao perigo da história única (ADICHIE, 2019), posto que não nos interessa, contamos diferentes histórias, de infinitas maneiras. Algumas, como nós nesse momento, escrevem. Nossas alianças contam de um plano do sensível comum que nos possibilita sonhar outros mundos e sonhando, elaborar estratégias lúdico-materiais para erigir outros possíveis. Não adiar o fim do mundo (KRENAK, 2019, p. 30), mas adiantá-lo de uma vez por todas. Assim, o trabalho aqui proposto traz algumas

rupturas-desvios que indicam nossos passos e mudanças de rumo nesse devir pesquisadora-enxerida-arretada-arengueira-aperreada-tranquila.

A proposição desta pesquisa é, pois, trazer uma cartografia deste percurso que chamamos de “Ensaio decolonial: tecendo travessias desnorteadoras” onde desnortear indica tanto uma aposta nos giros decoloniais, descentralizando o norte como centro do mundo eurocêntrico quanto, ambigualmente, refere-se também a essa expressão brasileira, com amplos significados, quando sugerimos que alguém está desnorteadada, um tanto quanto louca, um tanto quanto bruxa... Acerca da expressão escolhida “tecendo travessias”, não é disso que se trata a escrita, o fazer, a vida? E a isso, enquanto houver pulsação, ensaiemos.

Reconhecemos a importância da afirmação e sustentação da diferença em práticas de pesquisa e de escrita, afinadas com a perspectiva decolonial e suas críticas à toda forma de monocultura, incluindo o âmbito acadêmico, não propomos verdades, mestres ou deuses. Brincantes com a linearidade do tempo, nossa pesquisa propõe, como o título indica, passeios por circuitos do pensamento, onde diversas negociações aconteceram, aprendendo com as bruxas a arte de negociar, encantamo-nos com os mundos que foram possíveis inventar. Dessa forma, inspiradas e atraídas pelos estudos feministas decoloniais e pelos encontros com diferentes pensadoras, traçamos como objetivo principal dessa pesquisa discutir os atravessamentos que saberes decoloniais produzem, buscando seguir as pistas dos desvios, das invenções e das (sobre)vivências ao extermínio.

Ao pensarmos essa escrita-dissertação na forma de ensaios decoloniais, propomos mantê-la arejada, aberta, uma contação de histórias sustentada pelo desejo de continuar trazendo versões não hegemônicas de mundo.

O início do primeiro ensaio, nomeado Movimento 1, abre os caminhos da encruza. Fazendo aliança com muitas/os pensadoras/es, construímos uma base teórico-metodológica que nos guiará ao longo da escrita, é o momento de afirmar qual percurso seguiremos e com quem.

Nossa proposta metodológica é manter um ético caminho antropofágico. Exu nasce com fome e come todos os animais da terra, a pedidos do pai, ele os vomita. Assim, nossa proposição assume essa diretriz não esmagadora mas transformadora. Exu transforma e movimenta. Mensageiro e atravessador de diferentes planos e intensidades afetivas, Exu cria e é caminho. Não destruiremos o outro (e portanto, a diferença que nos habita) e sim nos alimentaremos, com a/o outra/o, da

comida/palavra/escrita. Como em um caldeirão de bruxa, nossos temperos são singulares porque dizem respeito a um trajeto que pisamos com nossos pés descalços e colhemos, com nossas mãos, esses alimentos/palavras. Essa refeição a ofertamos na encruzilhada, na esquina, no chão das ruas da cidade que disputamos, guerreamos e amamos. É no cruzo mesmo que essa pesquisa acontece e dessa tensão não abrimos mão, pois dos temperos, é um dos mais preciosos.

Entendemos, portanto, o conhecimento como uma relação de nutrição com o mundo. Exu abre caminhos para que possamos degustar essa escrita e alimentarmos dessa energia vital que nos constitui, nos transforma e nos revigora.

Apostamos também na experimentação de uma produção de conhecimento cartográfica. A proposta é encontrar o caminho pesquisando/descobrimo. Acolher o imprevisível e os desvios como parte estrutural e estruturante do percurso da pesquisa. O percurso, então, deve ser redesenhado: “um hodos-meta, isto é, o método da cartografia dá primado ao caminho da investigação, ao seu processo, e não às metas preestabelecidas a serem alcançadas.” (PASSOS; KASTRUP, 2013, p. 395). Ou seja, a descoberta é primeira em relação ao caminho estabelecido. Na própria metodologia teremos como intuito discutir políticas de pesquisa afinadas com conhecimentos locais, situados e encarnados (HARAWAY, 1995, p. 18). Portanto, essa pesquisa também dispõe de um fazer artesanal com uma estética própria e costurada à mão, tal qual muitas mulheres que o fizeram para sobreviver (QUADROS et al, 2015, p. 1182).

Ao ingressar na pós-graduação, o desejo foi aprofundar a pesquisa que havia iniciado anos antes sobre bruxaria, loucura e produção de conhecimento. Apegada ao binarismo mulher/homem, ao conceito de diferença sexual e ao recorte de gênero como primado para pensar desigualdade social, pesquisava uma certa epistemologia feminista que aparentemente seria feita em contraposição à concepção hegemônica masculina europeia moderna. Ao longo dessa escrita veremos que tensionar a desigualdade social sob esse binarismo faz parte do projeto político branco moderno, colonial e capitalista. Raça, classe, sexualidade e território geopolítico foram recortes nomeados e enfatizados nesse percurso de pesquisa.

As bruxas e as loucas são figuras que nos dão pistas sobre como a construção e a produção de conhecimento global foram forjadas. Tensionando saberes, práticas de cuidado, coletividade e marginalidades, elas cartografam e denunciam o projeto colonial. Nessa versão de mundo que é nossa escrita, perguntas nos acompanham e

mais do que respondê-las, pensamos em ficar com o problema: Com quem eu pretendo estabelecer trocas com essa pesquisa? Para quem é a escrita acadêmica? O quanto nossa pesquisa reafirma ou tensiona as marginalidades vivenciadas no sistema mundo¹ colonial?

Mesmo que nosso desejo fosse responder tais questões, só o encontro dessa escrita com cada uma poderá dar notícias dos efeitos que essas palavras reverberam nas nossas práticas cotidianas, nas nossas relações consigo mesmas/os, com as/os outras/os e com o mundo.

A perspectiva decolonial com seu giro epistêmico traz à cena a constituição geopolítica e geohistórica dos processos sociais, trazendo à cena questões situadas. Pensar subjetividade e seus atravessamentos de gênero, raça, classe, sexualidade e geopolítica, pensar outros vínculos possíveis com a natureza e com o comum, com o cuidado para além da ótica biomédica e a concepção de saúde/doença, são efeitos desse pensamento nessa escrita.

Entendendo essa linha de pensamento como um fluxo de movimento onde nada está efetivamente pronto/acabado/concluído, optamos por desenvolver essa escrita usando como fio condutor a ideia de movimento. Assim, a/o leitora/r não encontrará *capítulos*, mas sim movimentos em feitura.

Nossa proposta é brincar com a escrita e propor outras possibilidades de escrevivências (EVARISTO, 2017) onde o fluxo nos indica que a leitura está se movimentando como em uma dança, sendo guiada e guiando-nos ora por territórios-chão, ora por desterritorialidades-céu, esse movimento, como no serpentear, nos indica uma metodologia ética frente à proposta da escrita acadêmica. Uma pequena fissura se instaura, uma brecha, uma brincadeira, uma possibilidade outra.

Iremos nos mover em dois movimentos. No movimento I traremos alguns conceitos do pensamento decolonial, contextualizando-os e já indicando um percurso escolhido, situaremos o feminismo decolonial e o que esse feminismo traz de tensionamento para o feminismo branco hegemônico. Em “E/u moderno”, traremos questões para pensar a travessia masculina como erótica da violação, onde a terra foi

¹ “O conceito de ‘sistema-mundo’ é uma alternativa ao conceito de ‘sociedade’. Ele é utilizado para romper com a ideia moderna que reduz ‘sociedade’ às fronteiras geográficas e jurídico-políticas de um ‘Estado-nação’. Em um sentido comum eurocêntrico moderno, o conceito de ‘sociedade’ é utilizado como um equivalente a ‘Estado-nação’ (...) O conceito de sistema-mundo é um movimento de protesto dentro das ciências sociais eurocêntricas contra as análises que utilizam a categoria ‘sociedade’ entendida como equivalente ao ‘Estado-nação’.” (Grosfoguel, 2019, p 55-6). Em aliança com a perspectiva decolonial, irei utilizar o conceito de sistema mundo ao invés de sociedade.

sendo mapeada como força sexual, seguiremos com Grada Kilomba e seus apontamentos do sujeito negro como projeção do branco e ensaiaremos pistas, com Neuza Santos, sobre o encontro com o inquietante, estranho e familiar.

Em “viagem-fronteira”, pensando a viagem transatlântica como o purgatório dos brancos europeus, pensaremos como essa concepção de céu (metrópole européia), purgatório (ora a viagem, ora a colônia) e inferno (colônia) instaura uma separação subjetiva fundante para a modernidade. Em “descolonizando raiva e tesão”, tensionaremos a concepção de mulher negra raivosa como construção, principalmente mas não só, do feminismo branco, para calar as demandas das mulheres negras; pensaremos a raiva como potência transformadora e criativa tal qual o tesão, dois temas centrais e, não à toa, tabus.

Embaladas pela raiva e pelo tesão, iniciaremos o movimento II, onde aparecerá os estudos de gênero, raça, loucura, magia, bruxaria e religiosidade. O movimento inicia-se com um breve resumo sobre o porquê da escolha dessas duas personagens e de que formas elas podem vir a compor com o debate decolonial feminista. Em “magia preta” continuaremos nossa viagem à “religiosidade na colônia”, assunto fundamental para pensar a bruxaria e a loucura, o estudo da religiosidade nos escurece pontos importantes para a pesquisa. Nesse momento, o foco será a evangelização, colonização e controle dos corpos, processos inquisitoriais, a figura do diabo e céu/inferno. Prosseguiremos trazendo à cena uma breve história da bruxaria, quem foram as pessoas acusadas de bruxaria e quais seus atravessamentos em terras brasilis. Afinal, será que os diferentes territórios erigiam diferentes bodes expiatórios? Como a Inquisição se atualiza e se reorganiza no Brasil? Em “que doidice é essa?”, traremos um panorama da construção do discurso racista cientificista e da loucura relacionada à fisiologia e biologia feminina, enfatizando também o recorte da raça e da classe para pensar esse corpo patologizado a partir de uma essência biológica. Terminamos esse movimento com uma provocação: encontrar nas experiências de fracasso, novas apostas decoloniais, para que possamos fracassar mais e melhor.

Concluiremos o movimento II com a questão “quais amarrações possíveis?” onde iremos conectar os movimentos realizados, tal seja, loucura, bruxaria, religiosidade, patologização dos corpos, patologização da sexualidade e como essas personagens tornam urgente um debate sobre a disciplinarização dos corpos para o

trabalho. Que possamos nos alimentar desse emaranhado de escritas, sonhos, questões e poesias. Vamos ao caldeirão

1 MOVIMENTO I

“A mulher intelectual como uma intelectual tem uma tarefa circunscrita que ela não deve rejeitar com um floreio” (SPIVAK, 2010, p. 165)

O período que conhecemos como início da colonização é marcado por um conjunto de acontecimentos: invasões territoriais, tráfico humano e saques. À essa época, a construção da raça e do gênero foram essenciais para demarcar os corpos e explorá-los, instaurando novos regimes trabalhistas assim como novos mecanismos de hierarquização e controle. Instaura-se a era moderna, colonial, capitalista.

A Modernidade se instaura como história única e universal a partir de 1492, tendo em vista que anteriormente diferentes cosmocepções coexistiam em diversos sistemas mundos. A modernidade é um projeto civilizatório que se estrutura a partir da violência geradora da expansão colonial européia.

A Espanha, como primeira nação moderna, abre a primeira etapa da modernidade: o mercantilismo mundial. Essa etapa está atravessada por múltiplos acontecimentos, tais como: Estado que unifica a península, Inquisição e seu processo de consenso nacional, poderio militar, edição da gramática castelhana e igreja dominada pelo Estado.

Sob esse novo regime político, jurídico e econômico, a Europa se constitui enquanto centro da modernidade. À esse processo, nomeamos eurocentrismo. Embora para alguns, como Dussel (2015, p. 157), a Europa nunca tenha sido, de fato, centro da história universal, processo que acontece apenas com a Revolução Industrial. De todo modo, o século XV como marco do início da colonização instaura uma centralidade européia que configura um novo regime geopolítico. O globo transforma-se em um grande espaço de terra a ser “conquistada” pelos valentes e desbravadores viajantes europeus, prontos para levarem a mais autêntica civilização às áreas e povos inóspitos: através de genocídios e epistemicídios, catequização e escravização. Curioso como uma das justificativas para a colonização era “salvar de grandes injúrias a muitos inocentes mortais que estes bárbaros imolavam todos os dias” (SEPULVEDA, 1967 apud DUSSEL, 2015, p. 27). Com a pretensão de salvar os “selvagens” da barbárie, o homem branco europeu a instaura sob seus termos.

Para Enrique Dussel (2005, p. 30), o eurocentrismo encontra-se entre uma universalidade abstrata e a materialidade concreta da Europa perceber-se enquanto centro. A abstração que se supõe universal trata-se de um conhecimento sem

marcação geopolítica. Abstrato, neutro, universal e verdadeiro são os nomes dos conhecimentos produzidos por corpos que não se marcam, pois se supõem, eles mesmos, universais, o maior exemplo do que seria um humano. Trata-se de corpos brancos, europeus, masculinos e heterossexuais. A indeterminação desse corpo e dessa alma universais será o começo de todas as abstrações ilusórias de grau zero da subjetividade moderno-filosófico e da constituição do corpo como mercadoria quantificável (DUSSEL, 2015, p. 24).

A raça, na modernidade, é construída como o principal marcador de hierarquização e inferiorização, instaurando uma separabilidade entre humanos e não humanos, ser e não ser (FANON, 2008). Aos não humanos, o estatuto concedido é o de coisa/mercadoria. A invenção da raça constitui-se como modelo de classificação e divisão trabalhista, essa divisão racista do trabalho sustenta o projeto colonial/moderno-capitalista:

Assim, cada forma de controle do trabalho esteve articulada com uma raça particular. Consequentemente, o controle de uma forma específica de trabalho podia ser ao mesmo tempo um controle de um grupo específico de gente dominada. (QUIJANO, 2005, p. 4)

A colonialidade parte do pressuposto que o racismo é um princípio organizador, constitutivo de todas as relações de dominação da modernidade:

Desde a divisão internacional do trabalho até as hierarquias epistêmicas, sexuais, de gênero, religiosas, pedagógicas, médicas, junto com as identidades e subjetividades, de tal maneira que divide tudo entre as formas e os seres superiores (civilizados, hiper-humanizados, etc, acima da linha do humano) e outras formas e seres inferiores (selvagens, bárbaros, desumanizados, etc., abaixo da linha do humano). (GROSFUGUEL, 2019, p. 59).

A colonialidade pressupõe que “a inferiorização é o correlato nativo da superiorização européia. Precisamos ter a coragem de dizer: é o racista que cria o inferiorizado” (FANON, 2008, p. 90). Para Fanon, em “Condenados da Terra” (1961), o racismo e a racialização fazem parte de um projeto ainda mais amplo, tal seja: a violenta e desigual expansão de relações capitalistas de produção para o mundo não europeu (FAUSTINO apud NOGUEIRA, 2020):

Assim se atribui a ascensão do Ocidente à magia da ‘democracia’, ‘liberdade’, ‘igualdade’, ‘individualidade’, ‘cidadania’, ‘Estado de direito’, ‘conhecimentos científicos’, ‘desenvolvimento tecnológico’, etc, desconectando os privilégios e a riqueza do Ocidente do saque imperial/colonial. (GROSFUGUEL, 2019, p. 62)

O sistema mundo, tendo o racismo como estrutura e a modernidade como projeto, organiza a partir de suas lógicas civilizatórias o sistema econômico capitalista. O capitalismo é, portanto, moderno e colonial e se constitui a partir e através da lógica civilizatória. Utilizarei, ao longo da escrita, a tríade capitalismo/modernidade/colonialidade para que não percam de vista suas conexões. Para nós, portanto, a colonialidade é um projeto de modernidade.

O eurocentrismo instaura o regime político de universalismos abstratos, propondo-se neutros, os colonizadores produzem, na objetividade científica, a dissolução dos seus marcadores e instauram assim, uma ciência, tal seja, uma produção de conhecimento mapeada de acordo com seus desejos e suas subjetividades. Uma ciência branca, masculina, europeia, heterossexual e com princípios cristãos, uma vez que:

Nas universidades, a irrupção de uma ordem religiosa completamente moderna, não simplesmente por estar influenciada pela modernidade, mas por ser uma das suas causas intrínsecas, os jesuítas², impulsiona os primeiros passos de uma filosofia moderna na Europa. (DUSSEL, 2015, p. 28)

Conhecimento sem a marcação dos diferentes corpos e sem localização territorial, naturaliza o Uni-verso de um versão de mundo como Verdade, onde o conhecimento se aproxima de um ato de fé: “aceitar” o que o Outro impõe, com guerras (estado colonial), como verdadeiro é herança jesuítica-colonial. A imposição pela guerra de uma teoria ao Outro é a expansão do Mesmo (DUSSEL, 2015). Para o pensamento decolonial, é essencial afirmarmos um corpo-geopolítico, tratando “a existência como um ato de qualificação epistêmica” (GROSFUGUEL, 2019, p. 13).

A ciência moderna se instaura a partir do genocídio e de epistemicídio (GROSFUGUEL, 2016). Os projetos de mundo dos homens brancos ocidentais são reafirmados pelos seus privilégios epistêmicos. Esse monopólio europeu (prática colonial) de conhecimento traz em concomitância, a desqualificação de outros saberes.

O maior exemplo que temos de violência epistêmica é o projeto de construção do sujeito colonial como Outro (SPIVAK, 2010). Como intelectuais, somos cúmplices da constituição do Outro como sombra do Eu (enquanto Sujeito da Europa)? A

² “Os jesuítas rapidamente chegaram a ter quase que o monopólio do ensino da filosofia na Europa católica, isto porque o protestantismo se inclinava a dar maior importância exclusivamente à teologia” (DUSSEL, 2015, 28 - nota de rodapé)

produção intelectual ocidental é aliada aos interesses econômicos internacionais do ocidente, isso pode ser mapeado com a historiografia da Europa como a história do sujeito narrado pela Lei, pela economia política e pela ideologia do Ocidente. Esse Sujeito, oculto em sua marcação geopolítica, é o sujeito europeu (idem).

Corpo versus alma é o novo dualismo que se instaura no berço da Europa cristã. Para o cristianismo, a alma seria a evolução humana e o corpo, primitivo, sinal da incivilização e do pecado. A alma tem primazia pois é passível de salvação, enquanto a carne-pecado apodrece. Essa nova concepção de mundo colonial configura-se como estratégia ético-estético-política, uma vez que o corpo é objeto de repressão e violência colonial. Isentos de culpa, ou melhor, de responsabilização, os cristãos utilizavam o dualismo corpo versus alma para justificar as violências coloniais. A alma desloca-se e transforma-se em outra categoria quase separada. Esse pensamento cristão ganha elaboração no pensamento cartesiano, que por sua vez seculariza o pensamento cristão da burguesia. Frente à questão cristã alma versus corpo, razão versus emoção forma-se o dualismo científico que instaura a ciência como território privilegiado de produção de saber. A razão torna-se a secularização da ideia de alma.

Carregando estreita relação com a construção da raça e do gênero na colonialidade, esses dualismos qualificam os corpos e seus saberes. As/os colonizadas/os, primitivas/os, incivilizadas/os, bárbaras/os ou não tinham alma, visto que não eram cristãs/aos ou viviam exercendo trabalho forçado para que, paradoxalmente, seu corpo pudesse ser salvo da condição natural de pecadora/r que a/o colonizada/o se encontra (QUIJANO, 2005). Como se pelo corpo (para a/o colonizada/o, a partir da escravização), a alma pudesse, enfim, salvar-se das desgraças terrenas (provocadas, em sua maioria, pelo processo colonizador).

A frase cartesiana “penso, logo existo” desafia a autoridade da cristandade desde o Império Romano, uma vez que coloca em cena o saber como aquilo que irá demarcar nossa existência ao mesmo tempo que dá continuidade à dualidade cristã bem versus mal. Essa contrariedade ciência versus religião instaura a modernidade e seus complexos atravessamentos científico-religiosos, assim como seus lugares de produção de verdade e conhecimento:

Para afirmar a existência de um ‘Eu’, que produz conhecimento equivalente à visão do ‘olho de Deus’, Descartes manteve dois argumentos principais: um é ontológico e o outro é epistemológico. Ambos constituem a condição de possibilidade para afirmação de que esse ‘Eu’ pode produzir um conhecimento que é equivalente à visão do ‘olho de Deus’. O primeiro

argumento é o dualismo ontológico. Descartes afirma que a mente é uma substância diferente do corpo. Isso permite à mente estar indeterminada e incondicionada pelo corpo. Dessa maneira, Descartes pode afirmar que a mente é similar ao Deus cristão, flutuando no céu, indeterminada por nenhuma influência terrestre e que pode produzir conhecimento equivalente à visão do olho de Deus. A universalidade equivale aqui à universalidade do Deus cristão, no sentido que não está determinada por particularidade alguma, está além de qualquer condição particular da existência. (GROSFOGUEL, 2016, p. 4)

Se a mente fosse semelhante ao corpo, o argumento da “visão do olho de Deus” sofreria importantes alterações, sendo a principal delas o desmoronamento da concepção de que o Eu pode produzir a visão do olho de Deus. Sem esse dualismo ontológico, a mente estaria localizada no corpo. Com isso, constata-se que conhecimento é produzido a partir de um espaço localizado e todo conhecimento é situado. Nesse caso, o Eu não seria capaz de produzir a visão do olho divino (DUSSEL, 1995; HARAWAY, 1988). Para a tradição cartesiana, o conhecimento se produz mais pelo monólogo interno³ do que pelos laços sociais.

Enquanto ser divino, sem marcação geopolítica, o colonizador pressupõe ter, em sua interioridade, todas as qualidades e conhecimentos possíveis. Privilegiado, cabe a ele a missão de civilizar a terra e salvar a humanidade da barbárie (produzindo-a).

Fazendo aliança com Boaventura de Souza Santos (2010), Ramón Grosfoguel estuda quatro epistemicídios, tal seja, “a destruição de conhecimentos ligada à destruição de seres humanos” para pensar o monopólio (prática colonial) geopolítico do conhecimento do mundo.

Para Ramón (2016), O *ego extermino* é condição histórica estrutural que torna possível a conexão entre o *ego conquiro* e o *ego cogito*. Por sua vez, o *ego conquiro* antecede o *ego cogito*, qualificando um único pensamento (monocultura).

Para apresentar sua hipótese, Ramón expõe quatro epistemicídios que transformaram o “*conquisto, logo existo*” em “*penso, logo existo*”. O primeiro epistemicídio foi contra os muçulmanos e judeus na conquista de Al-Andalus em nome da pureza de sangue. A conquista de Al-Andalus configurou-se na expulsão de

³ Fruto de sua única formação filosófica formal em colégio jesuíta, onde “exames de consciência” individuais eram realizados cotidianamente. “O jovem Descartes devia, cada dia, em três oportunidades, retirar-se em silêncio, refletir sobre sua própria subjetividade e ‘examinar’ com extrema clareza e autoconsciência, a intenção e o conteúdo de cada ação, das ações cumpridas a cada hora, julgando o que havia feito sob o critério de que ‘o homem é criado para louvar, fazer reverência e servir a Deus’.” (DUSSEL, 2015, p. 18).

muçulmanos e judeus de suas terras e o repovoamento do norte da Península Ibérica com populações cristãs (CARO BAROJAS, 1991; CARRASCO, 2009). Aos que permaneceram no território, foi forçada sua conversão ao cristianismo. Nesse processo de invasão, houve destruição massiva da espiritualidade e do conhecimento. Para os seus futuros descendentes, foi negada a memória de seus ancestrais.

Queimar bibliotecas foi uma estratégia essencial para o processo de colonização. Só a biblioteca de Córdoba tinha um acervo de mais de 500 mil livros e a de Granada continha 250 mil volumes, enquanto a maior biblioteca cristã não continha mais de mil livros. O discurso da pureza de sangue presente na conquista foi construído como mecanismo de vigilância das populações. Sua humanidade não era ameaçada, uma vez convertidos, os excluídos eram incluídos - com vigília constante. A questão permeava suas identidades ideológicas e não a sua humanidade. Esse primeiro epistemicídio foi de suma importância para os invasores. Hernán Cortés, invasor do México, chegou a confundir os templos astecas com mesquitas.

A destruição do conhecimento e da espiritualidade caminham juntas na colonialidade. O genocídio e o epistemicídio são fundamentais nos processos de invasão. Ao destruir a espiritualidade do outro, destrói-se um complexo campo simbólico de códigos que operam produzindo importantes significados na compreensão de mundo e de vida. Impor à/ao Outra/o suas Verdades (herança jesuítica do processo colonizador) é a proposta colonial de extermínio da alteridade e expansão do Mesmo.

A colonialidade pretende exterminar outros campos simbólicos, produzindo um Uni-verso branco, masculino e europeu como estrutura que funda e fundamenta a modernidade. Aos outros campos simbólicos, bruxaria, demonização, loucura: “Diante da situação colonial, a violência dispensa a necessidade de legitimação, já que o Outro - este objeto que não é mais visto nem tratado como extensão do Eu - só aparece como predicado dos desejos e gozos do colonizador” (FAUSTINO, 2013 apud NOGUEIRA, 2020, p. 53).

O segundo epistemicídio foi contra os povos indígenas do continente americano e os aborígenes na Ásia. O debate teológico sobre a existência ou não de alma entre os indígenas foi fundamental para o novo arranjo trabalhista. Caso fosse dado aos indígenas a dignidade de ter uma alma (privilégio cristão), não seria visto com bons olhos escravizá-los. Esse debate se inicia junto com os processos de colonialidade e configura complexas tentativas dos invasores de conciliarem prática religiosa,

exploração e escravização. Não há consenso em relação a essa temática e esse debate perdura até os dias atuais, atualizando formas de estar com a diferença, a explorando e exterminando ou a incluindo no projeto de mundo que se almeja:

Esta lógica institucional racista de 'não ter uma alma' no século XVI ou de 'não ter uma biologia humana' no século XIX tornou-se o princípio organizador da divisão internacional do trabalho, que culminou na acumulação capitalista em escala mundial. (GROSFOGUEL, 2016, p. 5)

O terceiro epistemicídio foi contra as/os africanas/os escravizadas/os. A escravização transatlântica foi o maior genocídio da história e o epistemicídio que a ele se relaciona é o extermínio massivo de suas espiritualidades e conhecimentos. Negados o estatuto de humanos, as/os africanas/os escravizadas/os encontram-se, na colonialidade, na zona do não ser (FANON, 2008), estatuto de mercadoria. O racismo estrutura, organiza e funda a colonialidade enquanto projeto civilizatório branco. O projeto branco colonial é o projeto que se constrói a partir e através do racismo.

Grosfoguel relaciona os três epistemicídios acima citados a caça às bruxas como movimento de extermínio da vida e saberes de mulheres indo européias:

Trata-se da conquista e do genocídio das mulheres que transmitiam, de geração para geração, o conhecimento indo-europeu nos territórios europeus. Essas mulheres dominavam conhecimentos xamânicos de tempos ancestrais. O conhecimento que acumulavam abrangia diferentes áreas, tais como astronomia, biologia, ética etc (...) A acusação era um ataque a milhares de mulheres, cuja autonomia, liderança e conhecimento ameaçavam o poder da aristocracia, que se tornava a classe capitalista transnacional tanto nas colônias quanto na agricultura europeia. (GROSFOGUEL, 2016, p. 8)

Nesse sentido, essa pesquisa procura diferenciar-se dessa perspectiva de estudo. Aqui, traremos o impacto da bruxaria em terras brasilis e como isso reconfigura o que se entende como bruxaria para além das mulheres brancas européias. Trazer o estudo da bruxaria para pensar sobre as mulheres brancas européias faria com que esse estudo fosse mais um entre os eurocêntricos.

No presente estudo procuramos estranhar esse discurso hegemônico de pensar a bruxaria sob o viés das mulheres brancas européias, naturalizando subjetivações essencialistas sobre a experiência de ser mulher no mundo e sua "íntima" relação com a natureza e o animalesco. É preciso, portanto, fazer um recorte feminista decolonial nos estudos da bruxaria e da loucura e cartografar o que esse

recorte trará de novos e complexos elementos para o caldeirão de pensamentos. Quando atravessamos os discursos sob a bruxaria e sob a loucura com raça, gênero, classe, sexualidade e território geopolítico (marcadores decoloniais), construímos outras histórias não-hegemônicas, não eurocêntricas em busca de uma decolonização do inconsciente.

Nossa proposta é a partir de leituras decoloniais, pensar a profunda atualidade da colonialidade/modernidade/capitalismo em nossas vidas e em nossas pesquisas que, por vezes, propondo o novo, estamos mais uma vez legitimando a branquitude enquanto posição de poder, a tradição cartesiana como única possibilidade de produzir conhecimento e o inconsciente colonizado como única possibilidade de existir no mundo. Propomos, diante disso, trocar com pensadoras/es e mergulhar no inconsciente coletivo colonial, traçar estratégias políticas de descolonização da raiva e do tesão e movimentarmo-nos nas invenções e possibilidades de versões de mundo para os estudos da bruxaria e da loucura.

Portanto, uma aliada que será acionada ao longo da escrita para pensarmos epistemologias plurais será a figura da bruxa. A figura da bruxa enquanto personagem histórica nos auxiliará nas encruzilhadas epistêmicas e na construção de outras cosmopercepções possíveis:

Interesses, preocupações, predileções, neuroses, preconceitos, instituições e categorias sociais de euro/estadunidenses têm dominado a escrita da história humana. Um dos efeitos desse eurocentrismo é a racialização do conhecimento: a Europa é representada como a fonte do conhecimento. (OYEWUMÍ, 2019, p. 171)

A decolonidade é uma releitura (CURIEL, 2017), um projeto de intervenção sobre a realidade (BERNARDINO-COSTA et al, 2019) e seu giro epistemológico torna-se essencial para pensar a produção de conhecimento no mundo. Começaremos as conexões tensionando novamente a clássica formulação cartesiana do “penso, logo existo”, elaborada em 1637:

Duas ideias são fundamentais no Discurso do Método de Descartes: o solipsismo e o dualismo corpo/mente. Não só a certeza do conhecimento objetivo e verdadeiro é gerada a partir de um monólogo interno, baseado na desconfiança perante as demais pessoas, mas há uma desvalorização das sensações e percepções corporais como possíveis fontes de conhecimento válido. No momento da formulação do Discurso do Método, Descartes inaugura uma tradição de pensamento que se imagina produzindo um conhecimento universal, sem determinações corporais, nem determinações geopolíticas (...) A subjetividade do homem europeu expressa no ego cogito, como argumenta Enrique Dussel, não emerge como um ato descolado do contexto histórico-político, mas é o resultado de 150 anos de domínio, exploração, escravização e desumanização praticada pelo ego conquiro

contra os diversos povos indígenas e africanos (DUSSEL, 1994; GROSFOGUEL, 2019)

A pretensão da história única é um projeto genocida da vida humana e não humana. A colonialidade se estrutura a partir das categorias humano e não humano, sendo os colonizadores os humanos e as/os colonizadas/os os não humanos. Enquanto não humanos, as/os colonizadas/os são desprovidas/os de marcações de gênero, tendo em vista que gênero é uma das categorias coloniais de marcação.

O feminismo decolonial, inaugurado por Maria Lugones (2007), tem como premissa:

[...] o gênero como elemento estruturante da colonialidade, como categoria criada pelo vocabulário colonial e que não faz propriamente parte das dinâmicas pré-coloniais. O feminismo decolonial denuncia a imbricação estrutural das noções de heteronormatividade, classificação racial e sistema apitalista. (LUGONES apud HOLLANDA, 2019, p. 17).

O encontro com o feminismo decolonial dobrou nossa pesquisa acerca da construção de conhecimento e seus agenciamentos de raça, gênero, classe, sexualidade e território geopolítico. O pensamento decolonial é uma chave analítica para pensar o sistema mundo e seus atravessamentos. A decolonialidade, portanto, conecta os complexos imbricamentos do projeto civilizatório moderno colonial.

Práticas decoloniais antecederam a teoria decolonial. Arte, invenção e criação existiam em Abya Yala⁴ antes de serem conceitualizadas academicamente. Esse é o ponto de partida do feminismo decolonial. A teoria surge para compor com uma perspectiva de mundo já existente e não para fabricá-la. A teoria decolonial dá continuidade a história dos movimentos de vida e de luta que o antecederam, sem os quais ela se transforma apenas em mais uma caixa conceitual acadêmica, distanciada de sua proposta decolonizadora.

Trabalhamos com a diversidade epistêmica pluriversal, portanto, a heterogeneidade estrutural que constitui a decolonialidade nos é de suma importância.

⁴“Abya Yala vem sendo usado como uma autodesignação dos povos originários do continente como contraponto a América expressão que, embora usada pela primeira vez em 1507 pelo cosmólogo Martin Wakdseemüller, só se consagra a partir de finais do século XVIII e inícios do século XIX por meio das elites crioulas para se afirmarem em contraponto aos conquistadores europeus no bojo do processo de independência. Muito embora os diferentes povos originários que habitam o continente atribuíssem nomes próprios às regiões que ocupavam – Tawantinsuyu, Anauhuac, Pindorama – a expressão Abya Yala vem sendo cada vez mais usada pelos povos originários do continente objetivando construir um sentimento de unidade e pertencimento” Disponível em: <<http://latinoamericana.wiki.br/verbetes/a/abya-yala>> acesso em março/2020

Segundo Grosfoguel (2019, p. 66), a modernidade é um projeto de morte e de destruição epistêmica de outras civilizações:

Defender uma modernidade anticapitalista nos coloca num atoleiro de reproduzir as lógicas civilizatórias de morte da modernidade do socialismo do século XX. O projeto de transformação tem que obrigatoriamente ser *antissistêmico*, quer dizer, a luta tem que abarcar todas as lógicas civilizatórias da modernidade no sentido de ser anticapitalista/antipatriarcalista/antieurocêntrica/anti-ocidental-cêntrica/anticristã-cêntrica/antiecologicida, porém mantendo, a partir da diversidade epistêmica de cada projeto, uma pluralidade de soluções de problemas similares.

O conceito de feminismo decolonial foi proposto por Maria Lugones, pensadora argentina, e bebe de duas fontes: uma delas é a crítica feminista feita pelo Black Feminism, mulheres de cor, chicanas, latino americanas, mulheres pobres, feministas indígenas e o feminismo materialista francês ao feminismo hegemônico em sua essencialização e universalização do conceito de mulher e seu viés racista, classista e heterocêntrico, a segunda fonte é a Teoria Decolonial, sendo um projeto decolonial desenvolvido por diferentes pensadoras(es) latino-americanas(os) e caribenhas(os) (CURIEL, 2020). Para Lugones, a missão civilizatória cristã se concentra na transformação do não humano colonizado em homem e mulher, através dos códigos de gênero e de raça ocidentais (GRAÇA COSTA, 2020).

Como a teoria, o feminismo decolonial tem como um de seus conceitos chave a *decolonialidade*.

Esse conceito pode ser explicado a partir do entendimento de que com o fim do colonialismo como constituição geopolítica e geo histórica da modernidade ocidental europeia, a divisão internacional do trabalho entre centro e periferias, assim como a hierarquização étnico-racial das populações e a formação dos estados-nação na periferia, não se transformou significativamente. O que acontece, ao contrário, é uma transição do colonialismo moderno à colonialidade global. (CURIEL, 2020, p. 126)

Em seu livro *The colonial/modern gender system* (2007) e em *Colonialidad y género* (2008), Lugones inaugura o campo do feminismo decolonial, propondo uma releitura da colonização sob os termos de gênero, raça e sexualidade. Segundo Graça Costa:

O termo feminismo decolonial foi proposto pela autora argentina Maria Lugones, como forma de entender a coconstituição dos traços históricos da organização do gênero no sistema moderno/colonial, representado pelo dimorfismo biológico, organização patriarcal e a heterossexualidade

compulsória, a partir dos processos de colonialidade de poder como forma de organização do gênero também em termos raciais (GRAÇA COSTA, 2020, p. 288)

Como Ochy Curiel (2020), pensadora dominicana, nos convoca ao exercício do pensamento, não é sobre dizer que somos *negras, pobres e mulheres* mas sobre entender porque somos *racializadas⁵, empobrecidas e sexualizadas*.

Fazendo um giro epistêmico ao redor do mundo evidenciamos que contraposições à concepção hegemônica de modernidade têm sido produzidas há tempos e em diversos territórios geopolíticos. Escritas de mulheres brancas européias têm sido utilizadas para pensar a subalternidade acadêmica. Valendo-se do dualismo homem versus mulher para compreender a sociedade, o feminismo branco, chamado por Françoise Vèrges, pensadora francesa, de feminismo civilizatório, ou feminacionalismo (junção de feminismo com nacionalismo) ou feminismo branco-burguês, coloca-se como contra hegemônico frente à ordem capitalista. A narrativa do feminismo civilizatório se encerra na modernidade européia e funda-se na negação do colonialismo e da escravidão (VÈRGES, 2020).

Ao longo de toda essa escrita, a personagem⁶ mulher branca irá aparecer diversas vezes e constataremos que ela ocupa um lugar estratégico para a manutenção da colonialidade. O que ela poderá compor de não hegemônico dependerá das alianças que a mesma constitui:

Como tais, as mulheres brancas não eram as infelizes passantes do império, mas as cúmplices ambíguas, tanto como colonizadoras quanto como colonizadas, privilegiadas e restringidas (...) A dinâmica de gênero foi, desde o início, fundamental para assegurar e manter o empreendimento imperial. (McClintock, 2010, p. 22-33).

A priori, apenas a marcação de gênero não nos dá pistas suficientes para cartografar processos revolucionários ou contra revolucionários que sua vida opera, isso porque as mulheres não são, em si, um categoria e/ou classe política (VÈRGES, 2020). Com quem ela se alia? Ao mundo branco, insentando-a de pensar sua

⁵ Não faço uso da terminologia “mulheres racializadas” para falar da experiência das mulheres do sul global, pois partimos do pressuposto que todas as pessoas são racializadas, incluindo as mulheres brancas do norte global.

⁶ uso o termo personagem para evidenciar que a história que almejamos trazer é uma versão de mundo situada com personagens históricas/os nos auxiliando nessa contação.

branquitude⁷ enquanto espaço de poder, favorecendo-se do pacto narcísico da branquitude?

O termo “pacto narcísico da branquitude” foi desenvolvido por Maria Aparecida Bento, pensadora brasileira, em sua tese de doutoramento *“Pactos narcísicos no racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público”* (2002, p. 7). Segundo a autora:

Tudo se passa como se houvesse um pacto entre brancos, aqui chamado de pacto narcísico, que implica na negação, no evitamento do problema com vistas a manutenção de privilégios raciais. O medo da perda desses privilégios, e o da responsabilização pelas desigualdades raciais constituem o substrato psicológico que gera a projeção do branco sobre o negro, carregada de negatividade. O negro é inventado como um ‘outro’ inferior, em contraposição ao branco que se tem e é tido como superior, e esse ‘outro’ é visto como ameaçador. *Alianças inter grupais entre brancos* são forjadas e caracterizam-se pela ambiguidade, pela negação de um problema racial, pelo silenciamento, pela interdição de negros em espaço de poder, pelo permanente esforço de exclusão moral, afetiva, econômica, política do negro, no universo social.

O feminismo decolonial não aparece como uma nova onda do feminismo, mas em continuidade com a luta das mulheres do Sul global por emancipação. Acreditamos que as injustiças sociais não serão reparadas dando os mesmos cargos dos homens brancos às mulheres brancas. Sabemos que evidenciar a branquitude das mulheres brancas causa perturbação. Como se não falar de sua brancura a isentasse de qualquer responsabilidade na ordem do mundo atual (VÉRGES, 2020). Para Silvio Almeida:

A supremacia branca é uma forma de hegemonia, ou seja, uma forma de dominação que é exercida não apenas pelo exercício bruto do poder, pela pura força, mas também pelo estabelecimento de mediações e pela formação de consensos ideológicos. (ALMEIDA, 2020, p. 75)

A presuposição de um feminismo universal, sem marcação de raça (naturalizando a branca), classe (naturalizando a elite e/ou burguesia), sexualidade (naturalizando a heterossexualidade) e território geopolítico (naturalizando a Europa como berço do saber) evidencia que a mulher branca e o feminismo civilizatório são fabricações coloniais e servem a seus propósitos.

⁷ Em relação ao termo branquitude, o utilizo enquanto lugar de privilégio e de poder onde “ser branco e ocupar o lugar simbólico de branquitude não é algo estabelecido por questões apenas genéticas, mas sobretudo por posições e lugares sociais que os sujeitos ocupam” (SCHUCMAN, 2012, p. 22)

Admitir-se branca é “admitir que privilégios foram historicamente concedidos a essa cor” (idem, p. 54). Isso que W.E.B Du Bois (1920), primeiro negro a graduar-se em Harvard, nomeia de salário psicológico dos brancos, tal seja, o acesso a bens materiais e simbólicos que os/as negros/as não compartilham (apud Lia Vainer, 2012). O privilégio de simbolizar um lugar de pertença e de poder:

No século XIX, a maioria das feministas, com raras exceções, como Louise Michel ou Flora Tristan, apoiam o império colonial, pois enxergam nele uma alavanca para retirar mulheres colonizadas dos grilhões do sexismo de suas sociedades. Elas não negam a missão civilizatória, mas querem garantir que seu lado feminino seja respeitado. Elas criam escolas para as moças, incentivam os trabalhos religiosos e domésticos, protestam contra abusos, mas nunca atacam a colonização em si mesma. (VÉRGES, 2020, p. 59).

Feministas brancas precisam discutir sua branquitude enquanto lugar de privilégio. O/a branco/a carrega uma herança simbólica da escravidão. O racismo estrutural faz com que o/a branco/a carregue uma herança psicológica que o privilegia. Como compromisso antirracista, o/a branco/o precisa comprometer-se com a quebra do pacto narcísico que o protege e o beneficia pois “o branco está fechado em sua brancura” (FANON, 2008, p. 27).

A perspectiva salvacionista onde mulheres brancas civilizadas salvam as mulheres do Sul Global da barbárie e da ignorância parte de um local de enunciação que a branquitude, como poder, oferece. Ser branco, portanto, é atribuir identidade racial aos outros e não ter uma (ALMEIDA, 2020):

O Século das Luzes, o da publicação de textos feministas históricos para o continente europeu, é também o século do auge do tráfico transatlântico (de 70 a 90 mil africanos/as deportados/as por ano, enquanto até o século XVIII o número variava entre 30 mil e 40 mil por ano). (VÉRGES, 2020, p. 57).

Para o feminismo eurocêntrico, a dominação de gênero, tal seja, a dominação patriarcal é universal, sem maiores diferenças. Sob a bandeira unitária justificam a possibilidade de transmitir a mulheres não brancas, indígenas e negras os avanços da modernidade, presentes no Norte-global, através do salvacionismo de suas missões civilizatórias (SEGATO, 2012).

Evidenciando outros recortes que realocam o gênero como primado para pensar as desigualdades sociais, partimos de uma perspectiva não essencialista. A biologia é uma interpretação construída (LUGONES, 2020). Falar sobre A mulher, como nos convida à reflexão Teresa de Lauretis (2019), pensadora italiana, é como

se todas as mulheres fossem “personificações de alguma essência arquetípica da mulher, ou personificações mais ou menos sofisticadas de uma feminilidade metafísico-discursiva” (idem, p. 122).

A pressuposição de uma diferença sexual imanente e universal para pensar a desigualdade ganhou ainda mais ênfase na chamada segunda onda do feminismo, nas práticas culturais dos anos 1960 aos 80 do Norte-global (enquanto isso, muitos territórios do sul global, como o Brasil, estavam vivenciando períodos ditatoriais). Teresa de Lauretis formula em seu ensaio “A tecnologia de gênero” (2019, p. 121)

O conceito de gênero como diferença sexual tem servido de base e sustentação para as intervenções feministas na arena do conhecimento formal e abstrato, nas epistemologias e campos cognitivos definidos pelas ciências físicas e sociais e pelas ciências humanas ou humanidades (...) O conceito de gênero como diferença sexual e seus conceitos derivados - a cultura da mulher, a maternidade, a escrita feminina, a feminilidade etc - acabaram se tornando uma limitação, como uma deficiência do pensamento feminista.

Nossa configuração geopolítica e contemporânea, evidenciam que o conceito de diferença sexual não abarca outras urgentes demandas sociais. Diante disso, temos algumas possibilidades: a proposta de algumas pensadoras é anular o conceito de diferença sexual do debate, o descontextualizando de um percurso. Entendemos que agindo assim, estamos reproduzindo a lógica das ciências moderno-coloniais. Uma outra possibilidade ética é contextualizar o conceito de “diferença sexual”, tensionando-o, incluindo-o na história do pensamento feminista, produzindo com isso diálogos e críticas para que possamos seguir no debate. Historicizar conceitos é também um compromisso decolonial. A sugestão é que consigamos propor outras categorias analíticas que tensionam as práticas políticas na qual estamos imersas (CURIEL, 2017). Precisaremos colocar em jogo outras narrativas de mundo.

Ainda sobre as limitações de pensar gênero como atravessamento primário, o conceito de patriarcado é insatisfatório pois não explica como os homens negros não usufruem dos mesmo privilégios que os homens brancos. Feministas negras, como bell hooks (1981; 1995) e Patrícia Hill Collins (2000) sugerem o termo patriarcado

branco para dar ênfase à raça (KILOMBA, 2019). Entendendo o patriarcado como estrutura colonial, nossa proposta é interseccionalizar⁸ o termo:

Os homens negros, escreve Bell Hooks, 'poderiam juntar-se a mulheres negras e brancas para protestar contra a opressão de homens brancos desviando a atenção para longe de seu sexismo, de seu apoio ao patriarcado e de sua exploração sexista (Carby, 1997, p 87-8 apud Kilomba, 2019, p. 105).

O patriarcado estrutural, então, trata-se do patriarcado branco. Estamos fazendo aliança com feministas negras que vêm evidenciando o atravessamento de raça nas estruturas sociais de gênero. Faremos mais um importante recorte acerca desse conceito tão caro para os estudos de gênero e raça, em aliança com feministas lésbicas, utilizaremos o termo heteropatriarcado branco, evidenciando também outros atravessamentos, uma vez que remeter-se ao patriarcado como estrutura diz respeito a existência de homens brancos e heterossexuais. Em aliança com uma escrita situada, tais atravessamentos nos auxiliam na produção de um conhecimento encarnado.

Deslocar o patriarcado de um conceito generalizante e binário para transformá-lo em conceito chave decolonial requer esses apontamentos, nomeamos a branquitude e a heterossexualidade, implicadas em descentralizar e evidenciar que os corpos participam constantemente de complexos jogos de poder. Sua branquitude, seu gênero, sua raça, seu território geopolítico e sua sexualidade, uma vez marcadas, o colocam como mais um corpo no mundo, sem abstrações e sem neutralidades.

O homem cis branco europeu cristão e heterossexual é o modelo de civilidade e racionalidade do mundo moderno. Ele carrega e produz em seu corpo as marcas da modernidade: sua cisgeneridade, sua brancura, seu território geopolítico, sua religiosidade e sua sexualidade.

Qualquer pessoa apaixonada encontra com o amor na rua, nas portas, nos monumentos, nos becos, nas encruzadas, nas escadarias, nas vitrines, nas trocas humanas infinitas que acontecem nas ruas das cidades. Ao mesmo tempo, a modernidade se coloca como plano político higienista que opera na contenção afetiva

⁸ A interseccionalidade foi um termo criado pela pensadora estadunidense Kimberlé Crenshaw (2002). Assim ela o conceitualiza: "uma conceitualização do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras" (CRENSHAW, 2002, p. 177).

radical, mas tal qual o mato que brota nas brechas, nossas zonas intensivas e afetivas (corpo) persistem amando, mesmo em condições subversivas, além delas e por conta delas.

Utilizar apenas a ótica do gênero para pensar a diferença nos dá pouquíssimas ferramentas para pensarmos o humano e o não humano na sua interface com a modernidade. Nesse emaranhado de múltiplos atravessamentos, propor uma perspectiva encarnada e situarmo-nos é condição para pesquisa decolonial:

Se parece que não há surpresa diante da afirmação de que o feminismo responde à modernidade, precisamos nos perguntar como nos dispusemos a segui-lo nas regiões do mundo onde a modernidade se revela como é: racista, eurocêntrica, capitalista, imperialista, colonial (MIÑOSO, 2020, p. 98).

As diferentes cosmopercepções de mundo constroem também diferentes pautas, quais as pautas das feministas decoloniais latino americanas? Como a identidade latino americana é produzida? Uma das principais pautas é discutir a presença da milícia nas favelas, legalizar substâncias psicoativas, uma vez que a guerra as drogas é licença para matar preto/a pobre, promoção de um amplo debate antimanicomial, tendo em vista que o enclausuramento em massa do povo preto em manicômios e prisões é uma estratégia colonial racista, legalização do aborto para que mulheres, principalmente pobres, parem de morrer, representação política, renda básica, saúde e educação pública de qualidade como direito, terra à todas/os, taxaçoão de grandes fortunas, destruir a onda facista, amplo debate sobre militarização da vida principalmente em países latinos americanos, desmatamento, branqueamento da esquerda ocidentalizada, lugar de fala, são algumas urgências no que tange respeito à questões latino americanas.

Nós, latino-americanas, localizamos muito de nossa energia tentando articular as demandas do norte global aqui em nossos territórios. Todo esse esforço e investimento não seriam melhor investidos se contarmos as nossas histórias e produzirmos, a partir delas, algo que faça sentido para nós e nos movimente na construção desses outros mundos? Enquanto viventes do sul global, desses países de Terceiro mundo⁹, dessa América católica, quais experiências nos aproximam? Dentro da realidade latino-americana, como pensar as realidades brasileiras?

⁹ um pequeno devaneio acerca desse nome “terceiro mundo”. Terceiro porque não participou do jogo sob os termos propostos, esse terceiro, então, pode ser pensado como potência viva na construção dos mundos. Nesses binarismos que o sistema mundo colonial dispõem, nós, colonizadas/os, somos

Brasil e essa constante retomada desejante a um regime ditatorial diz tanto quanto a festa carnavalesca. Essa ferida aberta não cicatriza porque se goza com ela e em cima dela. Essa ferida aberta chama-se projeto colonial. Existe no Brasil não uma dificuldade (porque isso indicaria passividade em relação ao processo) mas um desejo, por parte dos grupos hegemônicos (mundo branco), de estarmos permanentemente habitando um estado violento e racista. O racismo desumaniza à todas/os, tanto as/os pretas/os quanto as/os brancas/os por fazerem uso desse instrumento colonial. Essa atmosfera de que há perigo eminente na esquina e nas ruas produz um ambiente de pânico, que não se resolve com efetivas políticas públicas pois trata-se de um projeto civilizatório branco latino americano, onde forjam, no imaginário coletivo, a ideia da periculosidade na rua, estruturando a sociedade brasileira e seus instrumentos de “proteção”, protegendo os brancos dos pretos, legitimando a morte de um preto a cada 23 minutos no Brasil, 2020.

Nesse contexto, constitui-se a estratégia psíquica: se há perigo, haverá salvação. Nesse país culpado a salvação vem com a imagem de um pai punitivo e autoritário, um pai miserável que não dialoga, sendo sua palavra, Lei, um pai que escancara seu racismo, misoginia, xenofobia e lgbtqifobia. Raça, gênero, classe, território geopolítico e sexualidade são os escárnios de seus discursos. Há uma dificuldade brasileira de elaboração de culpa, como se tivéssemos sempre sob uns assuntos a resolver, pois a ferida colonial se atualiza constantemente em regimes autoritários e ditatoriais, como o que temos vivido no Brasil desde as eleições democráticas de 2018.

Descolonizar o pensamento feminista branco é exercício constante e implicado para trazer à cena pensadoras de diversos territórios, com seus múltiplos atravessamentos, desejos e demandas. Propor uma outra episteme é desbranquear a que existe: tirar o/a branco/a do centro, colorindo e empretecendo agenciamentos, interseccionalizando o debate.

A organização da interseccionalidade como conjunto de ideias que abriu um paradigma teórico deu-se no marco do feminismo e dentro dos estudos de gênero. A inflexão epistemológica surgiu do desconforto feminista com a

talvez essas pessoas que propõem as terceiras perspectivas, entre o bem e o mal, somos, quem sabe, aquelas e aqueles que propõem outros termos, habitar estrategicamente esse lugar terceiro como possibilidade de destruir o binarismo. não se preocupar em ser o bem ou o mal, mas traçar estratégias de habitar as fendas, imaginar fendas fortes que racham. rachar o sistema mundo colonial e os seus binarismos.

centralidade que tinha sido concedida ao gênero como marcador central na análise das diferenças e das relações sociais. (DÍAZ-BENÍTEZ, 2020, p. 264)

Faz-se necessário mapear as/os aliadas/os. A questão epistêmica precisa ser tensionada geopoliticamente, estranhando a divisão norte-sul global. Um giro epistemológico decolonial leva em conta outras escritas e outros parâmetros para pensar a geopolítica, trazendo conceitos como Norte-global e Sul-global. Outros marcos analíticos precisam ser pautados para que tenhamos uma melhor compreensão epistêmica (CURIEL, 2017). Esses marcos serão aliados na construção de uma possibilidade epistêmica plural. Implicar-se nos desdobramentos políticos que advém de uma pesquisa decolonial é fundamental. Tais marcos serão colocados ao longo da escrita.

Ao contrário desse conhecimento desincorporado e sem localização geopolítica, o projeto decolonial assume a necessidade de afirmação corpo-geopolítica para a produção do conhecimento como estratégia (...) Trata-se aqui de *afirmar a existência como um ato de qualificação epistêmica* (BERNARDINO-COSTA, 2019, p. 13) (grifo da autora)

Tais conhecimentos se constroem no entrelaçamento vida-prática, sendo a construção teórica um dos marcadores possíveis disso que a arte, a criatividade e as formas de estar no mundo evidenciam: trata-se de uma ética do comum. Comum porque falamos de experiências de vida encarnadas, sem endeusamentos, o comum na diferença. Deusas não erram, mas também não cagam. Corporificar a história e historicizar o corpo. A santidade não é um elogio, tampouco privilégio. Ser uma mulher vivendo com os seus possíveis nos parece mais interessante.

Estranhar discursos hegemônicos é uma tarefa que demanda implicação política. Um debate mais interessante é pensar nosso direito ao profano, entendendo o profano como circulação, redes, sexualidade, vínculos, acesso à cidade, contradições, humanidades. Enquanto algumas concepções de sagrado nos convocam ao intimismo, o profano seria o fora por excelência: sexualidade, articulações e redes como potências disruptivas da lógica colonial. Recusamos endereçar nossas escolhas em binarismos. À margem, criemos as terceiras, quartas e quintas opções.

Norma Blazquez (2008), pensadora mexicana, em sua escrita *El retorno de las brujas: incorporación, aportaciones y críticas de las mujeres a la ciencia* nos dá pistas

para ensaiar outras ciências. Para ela uma ciência feminista teria as seguintes características:

Uma ciência aberta ao livre intercâmbio de ideias, a numerosos temas de investigações, menos elitistas e hierárquicas, uma ciência que predomine a cooperação mais que a competência com uma perspectiva social e responsável com o meio ambiente e os seres humanos, que reconheça diversas formas de pensamento assim como a subjetividade de quem investiga, que se interesse em proporcionar explicações e em entender os processos naturais e sociais, que combina as técnicas quantitativas com qualitativas que reconhecem que as verdades são parciais, que se propõe a formular teorias menos reducionistas, que incorpora conhecimento procedente de outras formas de entender o mundo entre os quais está sempre presente a perspectiva de gênero. (BLAZQUEZ, 2008, p. 111) (tradução livre da autora)

Patrícia Hill Collins (2019), pensadora estadunidense, também nos auxilia na problemática epistêmica. Para ela, a epistemologia indica como as relações de poder determinam em que se acredita e por quê. Como o empreendimento é controlado por homens brancos de elite e *do norte global* (acréscimo meu), os processos de validação de conhecimento refletem os interesses desse grupo. Existe, portanto, um conflito iminente, uma vez que as normas hegemônicas produzidas pelo meio acadêmico legitimam o conhecimento produzido apenas pela parcela de homens brancos, invisibilizando, por exemplo, o conhecimento produzido por mulheres pretas. Collins afirma que viver como uma mulher preta exige sabedoria e faz distinção entre conhecimento e sabedoria:

Enquanto membros de um grupo subordinado, as mulheres negras não podem se dar ao luxo de serem tolas, uma vez que sua objetificação como 'outras' as nega a proteção conferida pela pele branca, pela masculinidade e pela riqueza. Essa distinção entre conhecimento e sabedoria e o uso da experiência como a fronteira que as separa, é central para a sobrevivência das mulheres negras. No contexto das opressões intersectadas, a distinção é essencial. O conhecimento desprovido de sabedoria é adequado para quem detém o poder, mas a sabedoria é essencial para a sobrevivência do subordinado. (COLLINS, 2019, p. 149).

O conhecimento é colonizado (STAUEBLE apud KILOMBA, 2019). Grada Kilomba faz outra dobra: para ela quem controla as estruturas de validação de conhecimento é a branquitude. Brancos e também brancas declaram suas perspectivas como universais (KILOMBA, 2019). O feminismo branco, por exemplo, parte do conceito universal de mulher, tendo como parâmetro a vida da mulher branca de classe média heterossexual e enquanto mulheres estaríamos todas igualmente

oprimidas pelo heteropatriarcado branco, incorrendo em um dualismo colonial, construção moderna. “A epistemologia eurocêntrica de conhecimento são os interesses políticos da sociedade branca na ‘reprodução de relações raciais de poder’” (KILOMBA, 2019, p. 53). Kilomba então, se pergunta, “como eu, mulher negra, posso produzir conhecimento em uma arena que constrói, de modo sistemático, os discursos de intelectuais negras/os como menos válidos”? (2019, p. 54). Encontramos pistas para essa resposta em Winter, que nos aponta:

A colonização no âmbito do saber é produto de um longo processo de colonialidade que continuou reproduzindo as lógicas econômicas, políticas, cognitivas, da existência, da relação com a natureza, etc. que foram forjadas no período colonial (WINTER apud BERNARDINO-COSTA, 2019, p. 9)

Um outro ponto a ser questionado na ciência moderno-ocidental é a concepção individualista de produção de conhecimento. Enquanto a filosofia pressupõe gênios isolados (HARDING, 1993), a nossa perspectiva feminista decolonial reforça a potência dos encontros e da coletividade. Enquanto a ciência moderna ocidental pressupõe isolamento e neutralidade, estamos preocupadas em sustentar a instabilidade das categorias analíticas (idem). Afirmar conexão em um mundo definido por separação (MALDONADO-TORRES, 2019) é proposta decolonial.

O branco e/ou o colonizador, pressupõe neutralidade, universalismo abstrato, conhecimento desincorporado, desinteressado e sem pertencimento a qualquer localização geopolítica (BERNARDINO-COSTA et al, 2019).

Feministas negras apontam a importância de termos a experiência como base válida para a produção de conhecimento. Para nós, a experiência é uma forma efetiva de construção de mundo e de saber. “A experiência como critério de significação, combinada com o emprego de imagens práticas como veículos simbólicos, é um princípio epistemológico fundamental dos sistemas de pensamento afro-americano” (COLLINS, 2019, p. 150). Enquanto feministas brancas concentraram-se na crítica ao androcentrismo epistêmico e à pretensão à objetividade do método científico, as feministas negras e de cor desenvolveram críticas ao universalismo da categoria mulher, enfatizando que “mulher” é um ponto de vista. A ênfase que tem sido dada nas últimas duas décadas ao movimento anticolonialista e decolonial na América Latina coloca em questão o conhecimento que tem sido produzido nas ciências sociais (MIÑOSO, 2020). A crítica ao método científico, ao

androcentrismo epistêmico, à universalidade da categoria mulher, assim como a crítica decolonial sobre a versão da história e do conhecimento nas ciências sociais são pistas de um caminho que prioriza a experiência enquanto prática, enquanto estratégias de construção de mundos.

A crítica do feminismo negro, de cor e, mais recentemente, decolonial, acabou fazendo, dentro do próprio feminismo, a mesma denúncia que a epistemologia feminista fizera à produção científica ocidental do conhecimento: de que ele é, na verdade, um ponto de vista parcial, encoberto de objetividade e universalidade, já que surge de certa experiência histórica e certos interesses concretos. (MIÑOSO, 2020, p. 106)

Partindo do pressuposto de que existe uma memória histórico-corporal acompanhando nossos discursos, podemos e devemos incluí-la como documento substancial e fundamental (idem). Memória é ação política frente à política de esquecimento e silenciamento vigentes no sistema mundo colonial. A experiência e a memória são pistas essenciais na produção de saberes encarnados. Acessar a experiência e a memória como forma efetiva de construção de saber realoca todo jogo de poder-saber discursivo moderno-ocidental. Quando nos propomos a pesquisar, estamos movidas pelas nossas experiências e memórias coletivo-individuais que nos povoam. Seria a pesquisa isso que se constitui no encontro a partir de e com nossas experiências desejanter no mundo? Se pesquisamos porque há desejo de saber, pesquisa é movimento desejanter.

Na contramão de uma suposta neutralidade higienista, violenta e silenciadora/exterminadora da diferença, o que queremos afirmar é uma escrita implicada e encarnada. Glória Anzaldúa (2000, p. 235), pensadora chicana, nos dá pistas:

Sua pele deve ser sensível o suficiente para o beijo mais suave e dura o bastante para protegê-la do desdém. Se for cuspir na cara do mundo, tenha certeza de estar de costas para o vento. Escreva sobre o que mais nos liga à vida, a sensação do corpo, a imagem vista, a expansão da psique em tranquilidade: momentos de alta intensidade, seus movimentos, sons, pensamentos, mesmo se estivermos famintas, não somos pobres de experiências.

Construir outras linguagens em contraposição ao conhecimento desincorporado moderno-ocidental é afirmar a potência de um conhecimento implicado e localizado (HARAWAY, 1995), pulsante, um conhecimento que estimula

as controvérsias e os bons conflitos, acolhendo os desconfortos (HARDING, 1993). Ao invés de verdades, nos implicamos em construir versões de mundo, ampliando e interconectando produções de conhecimento artísticas, políticas, plurais e coletivas. É pensando na multiplicação de versões de mundo que iremos prosseguir essa viagem-escrita à travessias outras: no próximo movimento nos questionaremos acerca da concepção da descoberta para os colonizadores, com o auxílio de conceitos como “pornotrópico” sugerido pela pensadora Anne McClintock, tensionaremos a concepção colonial de construir os corpos e territórios colonizados como locais agressivos e sexuais, a partir do recalque branco. Será o momento, também, de cartografar, com a aliança da pensadora Neusa Santos, as estrangeiridades que nos habitam.

1.1 E/U Moderno¹⁰

Anne McClintock, pensadora de Zimbábue, em *Couro Imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial* (2010) escreve sobre a longa tradição da travessia masculina com uma erótica de violação:

Por séculos, os continentes desconhecidos - África, as Américas, Ásia - foram imaginados eroticamente pela erudição europeia como libidinosamente eróticos. As histórias de viajantes estavam repletas de visões da sexualidade monstruosa das terras distantes onde, como contavam as lendas, os homens tinham pênis gigantes e as mulheres se casavam com macacos, os peitos dos rapazes afeminados vertiam leite e os das mulheres militarizadas eram cortados por elas mesmas (...) Nessa tradição pornô-tropical, as mulheres apareciam como a epítome da aberração e dos excessos sexuais. O folclore as concebeu, ainda mais que aos homens, como entregues a uma venérea lascividade, tão promíscua que beirava o bestial. (Anne McClintock apud Lugones, 2020, p. 76).

A pensadora nos oferta valiosas pistas da encruzilhada raça, gênero, classe, sexualidade e território geopolítico no embate colonial. Inicia seus escritos analisando um esboço do mapa da rota para as minas do rei Salomão:

O que distingue o mapa de Haggard dos vários outros que ornem as narrativas é que ele é explicitamente sexual. A terra, que é também a fêmea, é literalmente mapeada em fluídos corporais masculinos (...) O mapa de Haggard, assim, alude a uma ordem oculta subjacente à modernidade industrial: a conquista da força sexual e de trabalho das mulheres colonizadas” (2010, p. 17).

¹⁰ E/u: eu cindido, fragmentado, dividido, figura não unitária.

Seu conceito de pornô-tropical nos auxilia com os cruzos. Cristóvão Colombo, em 1492, escreve que a terra tinha a forma de um seio de mulher e os antigos marinheiros erraram ao pensar que a terra era redonda. No imaginário europeu, a América era uma mulher nua, deitada na rede à espera do homem branco. Como representado no desenho de Jan van der Straet, em 1497, “O desembarque de Américo Vespúcio na costa da América do Sul”:

A imagem de Colombo torna a Terra feminina na forma de um seio cósmico, em relação ao qual o herói épico é uma criança perdida, e ínfima, ansiando pelo mamilo celestial. A imagem da Terra como seio aqui não lembra a bravura masculina do explorador, investido de sua missão de conquista, mas sim o incômodo sentido da ansiedade masculina, a infantilização e o desejo pelo corpo feminino” (McClintock, 2010, p. 43).

Tanto o mapa de Haggard quanto a fantasia do seio em Colombo seguem a concepção da viagem masculina [branca] como a procura-descoberta-invasão do corpo feminino. A Europa fantasiava que as terras “não-descobertas” eram locais eróticos e selvagens onde a travessia - a viagem - era cheia de monstros agressivos e sexuais. Agressividade e sexualidade, forças inerentes à vida, eram realocadas como questões dos outros/as colonizados/as. Os europeus, civilizados, seriam os únicos que saberiam elaborar e construir uma vida para além da agressividade e da sexualidade, sendo esse, um problema dos Outros culturais, não brancos, não europeus. No imaginário europeu, os seres e a própria terra colonizada eram territórios que necessitavam de sua intervenção civilizacional, pois sob o olhar puritano, a África e as Américas eram terras que suscitavam histórias picantes, cheias de lascivas, onde europeus projetavam desejos sexuais reprimidos, configurando esse território de invasão como uma espécie de “pornotropical” (MCCLINTOCK, 2010). A civilização, para o projeto colonial, é um processo evolutivo e necessário:

Viajantes da Renascença encontravam uma audiência voraz e lasciva para suas histórias picantes, de tal forma que, muito antes da era do alto imperialismo vitoriano, a África e as Américas já se tinham tornado o que pode ser chamado de pornotropical para a imaginação europeia - uma fantástica lanterna mágica da mente na qual a Europa projetava seus temores e desejos sexuais proibidos. (MCCLINTOCK, 2010, p. 44).

Essa tradição pornô-tropical não se inicia com as invasões do século XV. No século 2 a.D. há relatos de Ptolomeu escrevendo que “a constelação do escorpião,

que diz respeito às partes pudendas, domina aquele continente” (MCCLINTOCK, 2010, p. 44) referindo-se à África. Leo Africano afirmava não haver nação mais chegada ao sexo do que os negros. Os exemplos são muitos onde o continente africano, logo após a América, foram se estabelecendo, pelo mundo branco europeu, como local de aberração e anomalia sexual. A África foi sendo construída como o Outro europeu: aberrações e anomalias tinham então, um território geográfico delimitado, era ali que as forças agressivo-sexuais se localizavam, recalque branco-colonial: mecanismo psíquico de realocar suas questões ao campo do Outro. “A *História Universal* citava uma tradição estabelecida e nobre quando declarava que os africanos eram ‘orgulhosos, preguiçosos, traiçoeiros, ladrões, quentes e chegados a todo tipo de luxúrias” (MCCLINTOCK, 2010, p. 45).

Tal qual o Outro ocidental, as terras brasilis surgiam ora por estereótipos que designavam uma grande falta - de lei, de rei e de fé - ora por excessos - de lascívia, de festas, de sexualidade e de ócio (SCHWARCZ, 2018).

Aqui, peço licença para chamar Grada Kilomba, pensadora portuguesa, em *Memórias da Plantação* (2019), para a gira. No capítulo um, Grada faz uma análise sobre a máscara de Anastácia:

Ela era composta por um pedaço de metal colocado no interior da boca do sujeito negro, instalado entre a língua e o maxilar e fixado por detrás da cabeça por duas cordas, uma em torno do queixo e a outra em torno do nariz e da testa. Oficialmente, a máscara era usada pelos senhores brancos para evitar que africanas/os escravizadas/os comessem cana-de-açúcar ou cacau enquanto trabalhavam nas plantações, mas sua principal função era implementar um senso de mudez e de medo, visto que a boca era um lugar de silenciamento e de tortura(...) Fantasia-se que o sujeito negro quer possuir algo que pertence ao senhor branco: os frutos, a cana-de-açúcar e os grãos de cacau (...) No racismo, a negação é usada para manter e legitimar estruturas violentas de exclusão social: ‘Elas/es querem tomar o que é Nosso, por isso Elas/es têm de ser controladas/os. (Kilomba, 2019, p. 34).

Na inversão, ao invés de reconhecerem que estão levando o que é nosso, os brancos dizem que estamos tomando o que é deles. A terra e nossos corpos foram invadidos e tomados por colonizadores, mas na inversão os colonizadores temem serem “roubados” e “saqueados”.

É Lélia Gonzalez, pensadora brasileira, quem faz a gira girar ainda mais, ampliando a roda. Em seu artigo “Racismo e sexismo na cultura brasileira” (1984) ela expõe sua tese de que o racismo é a neurose cultural brasileira. Ela pergunta-se como o mito da democracia racial teve tanta aceitação e o que é que ele oculta, para além

do que mostra. O mito da democracia racial recalca o racismo como neurose cultural brasileira. O recalque, porém, retorna.

Gonzalez, então, exemplifica esse retorno do recalque a partir de três imagens de mulheres negras, a mulata¹¹, mulher negra sexualizada, a doméstica e a mãe negra. Sobre a mulata:

É nos desfiles das escolas de primeiro grupo que a vemos em sua máxima exaltação. Ali ela perde seu anonimato e se transfigura na Cinderela do asfalto, adorada, desejada, devorada pelo olhar dos príncipes altos e loiros, vindo de terras distantes só para vê-las. (GONZALEZ, 2020, p. 80).

Como todo mito, o da democracia racial oculta mais do que mostra, o outro lado do endeusamento das mulatas no carnaval é o dia a dia das mesmas mulheres trabalhando como empregadas domésticas. A mesma culpa branca que endeusa as “mulatas” também as humilha e desqualifica no seu dia a dia e nos seus trabalhos: “Ora, sabemos que o neurótico constrói modos de ocultamento do sintoma porque isso lhe traz certos benefícios. Essa construção o liberta da angústia de se defrontar com o recalque” (GONZALEZ, 2020, p. 84).

A mãe preta, para Lélia, é simplesmente a mãe: quem dá banho, coloca para dormir, limpa o cocô, ensina a falar, a andar. É ela quem dá “a rasteira na raça dominante” (GONZALEZ, 2020, p. 87). “Ela é a mãe nesse barato doido da cultura brasileira. Enquanto mucama, é a mulher; enquanto ‘bá’, é a mãe” (idem, p. 87). Por função materna entende-se aquela que passa os valores para a criança:

Essa criança, esse infans, é a dita cultura brasileira, cuja língua é o pretuguês. A função materna diz respeito à internalização de valores, ao ensino da língua materna e a uma série de outras coisas que vão fazer parte do imaginário da gente. Ela passa pra gente esse mundo de coisas que a gente vai chamar de linguagem. E graças a ela, ao que ela passa, a gente entra na ordem da cultura, exatamente porque é ela quem nomeia o pai. (GONZALEZ, 2020, p. 88)

Anne McClintock, Grada Kilomba e Lélia Gonzalez enlaçam pistas de importantes mecanismos psíquicos, emergindo geografias do conhecimento implicadas com o que nos é mais estranhamente familiar, tal seja: a construção, forjada e ficcional, de nossas subjetividades. Pensando a terra-seio (território colonizado) de Colombo ou a terra-erótica (território colonizado), espaço geográfico

¹¹ Expressão racista que significa o cruzamento de dois animais diferentes: o cavalo com a jumenta ou o jumento com a égua. O paralelo feito é que a mulata seria o termo utilizado para identificar a filha de um casal interracial.

onde a luxúria e os vícios imperam, passando pela inversão como mecanismo psíquico de negação e o racismo como neurose cultural brasileira, recalcado nas três figuras de mulheres negras, esse movimento da escrita nomeado “e/u moderno” se propôs a tensionar a construção cindida, ambivalente, das subjetividades do/a colonizador/a e da/o colonizada/o

Iremos chamar a roda Eduardo Galeano, pensador uruguaio, que em *As veias abertas da América Latina* (1971) nos dá alguns exemplos das violências do projeto colonizador:

Antes de degolar o inca Atahualpa, Francisco Pizarro arrancou um resgate de ‘arcas de ouro e prata que pesavam mais de 20 mil marcos de prata fina e um milhão de 326 mil escudos de ouro finíssimo (...)’. Depois arremeteu contra Cuzco. Seus soldados acreditavam estar entrando na Cidade dos Césares, tão deslumbrante era a capital do império incaico, mas não demoraram a sair do estupor e começaram a saquear o Templo do Sol: ‘forcejando, lutando uns contra os outros, cada qual querendo levar do tesouro a parte do leão, os soldados, com suas cotas de malha, pisoteavam joias e imagens, golpeavam os utensílios de ouro ou lhes davam marteladas para reduzi-los a um formato menor e portátil. Atiraram ao forno todo o tesouro do templo (...) Hoje em dia, Zócalo - a imensa praça desnuda no centro da capital do México - a catedral católica se levanta sobre as ruínas do templo mais importante de Tenochtitlán. (GALEANO, 2020, p. 39-40)

Para não nos alongarmos muito na história da violência, o que aqui quero construir como provocação é a estrutura de recalque que erige a subjetividade branca masculinista, endereçada como neutra, abstrata e universal. O branco recalca sua extensa historiografia como invasor, saqueador, abusador e tirano. Seus movimentos de extermínio são a pretensão do aniquilamento da diferença. O que a diferença escancara do homem branco? O que o homem branco veria não fosse o seu constante exercício de recalque? Exterminar a diferença é também um exercício para manter em silêncio as conexões colonial/moderna/capitalista. Retornando à imagem da máscara de Anastácia, o que ela falaria?

O sujeito negro torna-se então tela de projeção daquilo que o sujeito branco teme reconhecer sobre si mesmo, neste caso: a ladra ou o ladrão violenta/o, a/o bandida indolente e maliciosa. Tais aspectos desonrosos, cuja intensidade causa extrema ansiedade, culpa e vergonha, são projetados para o exterior como um meio de escapar dos mesmos. Em termos psicanalíticos, isso permite que os sentimentos positivos em relação a si mesma/o permaneçam intactos - branquitude como a parte ‘boa’ do ego - enquanto as manifestações da parte ‘má’ são projetadas para o exterior e vistas como objetos externos e ‘ruins’. No mundo conceitual branco, o sujeito negro é identificado como o objeto ‘ruim’, incorporando os aspectos que a sociedade branca tem reprimido e transformando em tabu, isto é, *agressividade e sexualidade*. Por conseguinte, acabamos por coincidir com a ameaça, o

perigo, o violento, o excitante e também o sujo, mas desejável - permitindo à branquitude olhar para si como moralmente ideal, decente, civilizada e majestosamente generosa, em controle total e livre da inquietude que sua história causa. (Kilomba, 2019, p. 37).

O que o estrangeiro faz ver, que opera no nível da insuportabilidade para o colonizador? Afinal, quem é o estrangeiro, esse que precisa, para o colonizador (e suas atualizações), ser exterminado e sua diferença, extinta? Enquanto para o senso comum o estrangeiro é o outro, para a psicanálise o estrangeiro é o eu, esse estranho familiar, nunca unitário, sempre cindido, divisivo. É-se sempre outra/o, fluxo paradoxal, contraditório, constante reinvenção, maquinaria criativa operando infinitas diferenciações, outrando-se:

Esse estrangeiro que, desde sempre, vive em nossa casa, é o que há de mais exterior e íntimo, de mais estranho e familiar. Sendo o mais opaco, o mais escondido, é, ao mesmo tempo, o mais estranho e o mais interior. O mais íntimo não se conjuga com a transparência - ao contrário, ele se diz no mesmo sentido que a opacidade. É capaz de suscitar angústia e horror justamente porque nos concerne, convive conosco, e por estar tão em nós, tão escondido em nós, se perde aí - tal qual um bem precioso que, de tão bem guardado se perde. Perdido, o estrangeiro retorna, e retornando como fato bruto destituído de forma, nos confronta com a distância, com o longínquo, com o informe, nos fazendo experimentar a estranha presença daquilo que antes nos fora familiar. (SANTOS, 1998, p. 156).

É diante desse familiar, tornado estranho, que inventa-se a/o estrangeira/o, como estrangeiridade da/o outra/o, como horror e medo da diferença (que habita em nós). Abrigamos uma heterogeneidade estrutural, força potente de vida, pluriversalidade exuística. Fluxo contínuo de criação, a estrangeiridade que nos habita e pede passagem, opera como uma ética radical de inventar, enfim, uma vida, passagem corpórea pelo mundo. Para isso, Neuza Santos (1998, p. 163), pensadora brasileira, nos dá pistas:

Pudesse o sujeito dizer sim ao estrangeiro, esse passageiro da diferença, e o estranho haveria de se conjugar, não com inquietude, desalento, dor e medo, paixões tristes, mas aliar-se com a alegria do novo, com a afirmação do múltiplo, afirmação trágica do plural, do diferente. Só assim o estranho viria a se definir como afirmação alegre da diferença, verdadeiro antídoto contra toda forma de racismo. O racismo é essa peste, olhar odioso que afeta o Outro, visada de ódio e intolerância àquilo que funda Sua diferença. Ódio e intolerância ao Outro, o racismo é essa maneira funesta de pensar e agir, fruto de uma vontade totalitária em seu duplo afã de extirpar do Outro o seu modo de gozo e, ao mesmo tempo, de lhe impor o nosso. Contra o racismo de todas as cores, de todos os sexos, de todas as crenças, de todas as línguas, de todas as culturas, de todos os países, contra esse horror, que nos valha o estrangeiro - o estrangeiro de toda parte, o estrangeiro do exterior e do interior de nós mesmos.

O colonizador, esse estranho-estrangeiro, enquanto “descobridor”, constrói suas concepções de mundo, assim como seu corpo, desenvolvendo uma relação de apropriação e invasão com os seres e com a terra. Um conhecimento com corpo, no tempo e no território dão um contorno espacial, geográfico e fronteiro que o invasor desconhece, ou seja, a construção de um corpo e um conhecimento situado invocariam territorialidades localizadas. Afinal, o corpo é, também, um território onde se inventa e se constrói o saber.

Diante disso, uma das boas apostas é bancar as diferenças que nos habitam e dialogar com as diferenças que habitam os outros corpos no mundo, para que possamos não apenas sustentá-las, mas quem sabe até mesmo desejá-las? Para que possamos reinventar o mundo amanhã, teremos que atirar a pedra que matou o pássaro ontem, hoje e amanhã. Isso os povos originários e afro-diaspóricos vêm reinventando há séculos, isso é Exu. Uma decolonização radical já está em curso. Prossigamos.

A dimensão de fronteira será abordada no próximo movimento, onde a viagem transatlântica ganhará o contorno de fronteira entre as Metrôpoles europeias e os territórios colonizados. Viagem como fronteira instaurando um novo regime de passagem entre um plano e outro.

1.2 Viagem-fronteira

“O Atlântico é uma gigantesca encruzilhada.” (SIMAS, RUFINO; 2018, p. 11).

As narrativas de viagens do século XV misturavam fantasia e realidade. O imaginário europeu tornou fluido as fronteiras entre real e imaginário, fronteiros problemas éticos. Gigantes monstros marinhos e seres bizarros habitavam a fronteira entre o que viria a ser metrópole e a colônia. Para o imaginário europeu, a travessia marítima era uma aventura heróica e bastante custosa financeiramente. Quem custeava as aventuras marinhas eram os próprios invasores ou mercadores e banqueiros. Considerada uma atividade privada, embora financiada pela família real e supervisionada pelo próprio rei (SCHWARCZ, 2018), a aventura marítima e o mar eram o terreno do mistério por excelência, perigoso e sedutor.

O encontro com as Américas seria o feito mais glorioso da história moderna ocidental. Assustados e maravilhados com o Novo Mundo, os viajantes buscavam na natureza americana o que previamente reconheciam como o mito do paraíso terrestre (SCHWARCZ, 2018).

Gloriosos e corajosos, os invasores enfrentavam bravamente a viagem transatlântica como uma fronteira entre seu mundo e o Novo Mundo. A viagem era ora caminho para o purgatório-colônia, ora para o próprio purgatório. As viagens marítimas do século XV iniciavam uma subjetividade moderna, colonial e capitalista cindida, representada pelo ideário cristão de Inferno, purgatório e Paraíso.

Frequentemente escritores iluministas e vitorianos imaginavam o encontro colonial como a jornada da mente (masculina) europeia racional através de um espaço liminar (oceano, selva ou deserto) povoado por seres híbridos (sereias, monstros e bruxas) para uma zona pré-histórica de canibais e fetichistas. A mente iluminista teria transcendido aos fetiches e olhava com repúdio a considerada ignorância de visualizar encanto no mundo e nos seus seres (MCCLINTOCK, 2010). Como aponta Mitchell (apud Mcclintock, 2010, p. 335):

‘A magia mais profunda do fetiche da mercadoria é a negação de que exista qualquer magia nela’. Não obstante os protestos coloniais, uma fé decididamente fetichista nos poderes mágicos da mercadoria estava subjacente a boa parte da missão civilizadora ocidental.

Era prática comum enviarem à colônia, portuguesas/es degredadas/os como punição: “criminosas/os”, malfeitoras/es” e bruxas viajavam de Portugal ao Brasil como território-purgatório, nesse sentido, a viagem ganhava conotação de penitência e habitar as terras brasílicas, cheias de “seres selvagens” era o Inferno dos europeus. Foi o caso de Maria Gonçalves de Cajada, provavelmente a única mulher processada pelo crime de bruxaria na Primeira Visitação na Bahia (ARAÚJO, 2016).

Foi degredada de Portugal para Pernambuco após atear fogo em duas casas e “por atirar com uma emfusa ¹² ao juiz da terra” (idem, p. 38). O degredo foi oficializado por D João III em 1535 e correspondia aos indesejáveis, criminosos e/ou desajustados. Com o intuito de punir e condenar os desajustados, o degredo também tinha como função povoar a colônia.

¹² “Emfusa: vaso que transporta água. A nomenclatura foi reproduzida da mesma forma como descrita no processo.” (ARAÚJO, 2016, 38)

Enquanto da Europa vinham os degradados, da África vinham princesas e príncipes. “Sabe-se que boa parte dos africanos trazidos como escravos era composta de presos políticos por lutas contra-hegemônicas na África. Muitos deles eram pessoas de alto nível intelectual” (SODRÉ, 2018, p. 91).

Da Europa, degradados transformados em donos de terra; princesas e príncipes africanos transformados em povo escravizado. Terra de ninguém e de todas/os, para cá vinham degradadas/os, hereges, ciganas/os, feiticeiras, famílias inteiras de cristãos-novos fugidos da inquisição, marinheiros doentes, aventureiros, construindo um universo cheio de nuances. Também vieram as viúvas, órfãos, cegos, mutilados e famintos, essa imensa massa marginal que se formavam devido às crises econômicas na Europa Ocidental que enfeivavam, ali nos idos do século XVII, as ruas e cidades européias. Foi essa massa de degradados que, não à toa, foram recolhidos para os grandes asilos. Brasil: depósito dos indesejáveis. Era o expurgo das metrópoles européias, naus dos degradados trazidos ao purgatório-Brasil para expurgar os pecados (LOBO, 2015).

Esse complexo território recheado de diferenças e contradições ganhava combinações coloniais singulares. A concepção de Inferno nunca foi relacionada à metrópole e se a colônia, enquanto território, frequentava momentaneamente o lugar de paraíso (talvez, também, pela lembrança recalcada de que as colônias foram responsáveis pela acumulação primitiva do capital que tornou possível a nova etapa econômica chamada de capitalismo), seus seres eram postos em questão: humanidade demonizada e/ou não-humanos:

Nos fins do século XV, a expansão ultramarina levou assim a cabo uma fusão importantíssima para a história da cultura européia: articulou, recombinao, as formulações européias acerca do Purgatório, da função purificadora da travessia marítima e do degredo enquanto purificação - desdobramentos vários de um grande rito de passagem. (SOUZA, 1986, p. 74).

A “nova humanidade” encontrada nas Américas foi motivo de muitas discussões. Paracelso, em 1520, acreditava que os povos da terra não descendiam de Adão e que eram como gigantes, ninfas, gnomos e pigmeus. Já Cardano, em 1547, acreditava que os indígenas surgiam como uma geração espontânea, a partir da matéria morta, como as minhocas e os cogumelos (SCHWARCZ, 2018). Esse é um ponto fundamental para os estudos feministas decoloniais, pois apenas pela lupa do gênero não conseguiríamos questionar a concepção de humano e não humano. As mulheres brancas não tiveram sua humanidade posta em questão, embora, como

veremos em seguida, um corpo marcado pela feminilidade trouxesse profundas marcas de subalternidade no projeto colonial.

Anne McClintock, pensadora de Zimbábue, em “Couro Imperial” (2010), desenvolve a teoria que as mulheres são as marcadoras da fronteira do império. Para ela, as fronteiras e os limites do imperialismo tornavam-se femininas:

Os marinheiros prendiam figuras femininas de madeira nas proas de seus barcos e batizavam-nos - como objetos liminares exemplares - com nomes femininos. Os cartógrafos enchiam os mares vazios de seus mapas com ninfas e sereias. Os exploradores chamavam terras desconhecidas de territórios ‘virgens’. Os filósofos figuravam a ‘verdade’ como fêmea, e então fantasiavam sobre retirar o véu. (MCCLINTOCK, 2010, p. 48).

O primeiro ponto destacado pela pensadora é a feminização da terra como uma estratégia violenta. A terra, tal como os corpos das/os colonizadas/os, seria algo a ser conquistado. A formação ideológica masculino-imperialista transforma a terra e o corpo dos Outros em território a ser desbravado. É Gayatri Spivak (2010) quem é convocada à roda. Para Spivak, a imagem do imperialismo como projeto de boa sociedade é marcada pela perspectiva de que a mulher é o objeto de proteção, onde os “homens brancos salvam as mulheres de cor dos homens de cor”, sentença condensadora do projeto colonial. Como “*objeto de proteção*”, a mulher se instaura então, dentro da colonização, como duplamente inferiorizada, uma vez enquanto objeto (de vida/estudo/pesquisa - objeto subalterno) e outra como corpo que precisa de proteção paternalista do Homem branco. Destituída de seu carácter histórico, a mulher abstrata e sem marcação, é antes de tudo, “objeto de proteção” do projeto colonial. Se o Homem do Império sente-se impelido por proteger as mulheres, nos perguntamos de que, de quem? Curioso como a um só tempo essa necessidade de proteção acompanha (e instaura) o projeto colonial como um projeto violento e genocida, onde a mão que “protege” é a que extermina, onde a mão que “cuida” é a que mata. Alguma semelhança com a subjetividade masculino-imperialista como processo misógino?

O protagonismo predominantemente masculino do império feminiza a terra como um “gesto compensatório, que nega a perda masculina dos limites” (MCCLINTOCK, 2010, p. 48). A cena inaugural do “descobrimento” é marcada por uma ambivalência, “suspensa entre uma megalomania imperial, com sua fantasia de interminável rapina, e um temor contraditório de subjugação, com sua fantasia de

desmembramento e emasculação” (MCCLINTOCK, 2010, p. 52). A cena, então, descreve uma crise na identidade imperial masculina.

A cena canibalística, a que mais apareceu nos nossos estudos sobre o encontro do colonizador/colonizado, nos dá pistas do imaginário europeu colonizador: “O medo de ser subjugado pelo desconhecido é projetado sobre os povos colonizados como sua determinação a devorar o invasor inteiro” (MCCLINTOCK, 2010, p. 52). No olhar do colonizador, a iminência em ser devorado pelo colonizado é uma constante, olhando-se pelo/através do olhar do outro, ele enxerga incessantemente seu devoramento.

Durante todo o processo colonial o medo branco de virar comida na mão dos colonizados/as o acompanha. Os rituais canibalísticos que os europeus conheceram causaram espanto, embora esses rituais tivessem semelhanças com a prática médica da Europa naquela época, quando o consumo de sangue humano e de água de múmias era cura comum para epilepsia e outras doenças (FEDERICI, 2017). Nos questionamos, então, sobre o espanto no encontro com a outridade. Para a referida autora:

Ao definir as populações indígenas como canibais, adoradores do diabo e sodomitas, os espanhóis respaldaram a ficção de que a Conquista não foi uma busca desenfreada por ouro e prata, mas uma missão de conversão - uma alegação que, em 1508, ajudou a Coroa espanhola a obter a benção papal e a autoridade absoluta da Igreja na América” (FEDERICI, 2017, p. 384).

O descobrimento, portanto, transforma-se em missão civilizatória. Pretensão de retomar uma suposta cena inaugural e originária, no imaginário europeu foi Américo Vespúcio quem descobriu a América. O desenho de van der Straet tem como subtítulo “Américo redescobre a América”. Louis Montrose (apud Anne McClintock, 2010), sugere que o nome do subtítulo pode ter relação com uma das viagens anteriores de Vespúcio, onde:

Um jovem espanhol, que estava sendo inspecionado por um grupo de mulheres curiosas, foi repentinamente derrubado por um violento golpe por trás, desferido por uma mulher; foi sumariamente assassinado, retalhado e assado, diante dos olhos de seus conterrâneos. Essa estória, com seu peso indecoroso de ameaça feminina e resistência à invasão, contradiz o mito do convite feminino à conquista. Ao mesmo tempo, contradiz a afirmação de Vespúcio de ser o primeiro” (MCCLINTOCK, 2010, p. 54).

“Atrasado” em relação à uma cena originária, Vespúcio reivindica uma relação privilegiada com a cena inaugural e para isso nomeia o território com seu nome:

“América”. Ao nomear, ele exprime seu desejo de controle. Para Luce Irigaray (apud Anne McClintock, 2010), “a insistência masculina em marcar o ‘produto da cópula com seu próprio nome’ deriva da incerteza da relação do homem com suas origens’.” Para Luce, o fato do homem ser privado de um útero é intolerável e sua função na reprodução torna-se duvidosa. O nome, então, “é como um substituto para a ausente garantia da paternidade, só o nome do pai marca a criança como sua” (idem, p. 55). Assim o foi com Vespúcio, nomeando o território invadido, “América” com o seu próprio nome, *mas no feminino*, talvez porque, como temos visto até agora, as terras invadidas carregam similaridades, no imaginário europeu masculino europeu, com os corpos femininos. A conquista colonial como um percurso para encontrar e invadir o Mistério que é o corpo colonizado/feminilizado

A invasão, chamada pelo projeto colonial de descobrimento, foi, para os portugueses, a confirmação da existência de Deus. O descobrimento foi um milagre divino e os portugueses foram os escolhidos de Deus. A expansão cristã foi um projeto colonial, catequizar e inserir os nativos em trabalho forçado foram meios de dignificar aqueles seres considerados não humanos, já que a humanidade estava relacionada à civilidade européia, à religião cristã (vide as guerras travadas contra os muçulmanos antes de 1492) e à branquitude enquanto valor e poder.

Enquanto não-humanos, os nativos se aproximavam do diabo, por seus hábitos, por suas relações, sua espiritualidade, enfim, *sua diferença* em relação ao europeu. Só um povo escolhido por Deus, como os portugueses, poderia salvar os não humanos daquela vida que tanto os incitava quanto era temida. As/os colonizadas/os personificaram o outro do europeu. De todas formas possíveis, suas vidas eram incompatíveis com a religiosidade e com o sistema mundo proposto pela modernidade, colonialidade e capitalismo. Foram inúmeras e incessantes as constantes destruições por todos os meios, da vida nativa. “Tornou-se lugar comum afirmar que a religião forneceu os mecanismos ideológicos justificatórios da conquista e colonização da América” (SOUZA, 1986, p. 32)

Ainda segundo a autora, “em tempos de reforma religiosa, associavam a heresia ao monstruoso” (idem, p. 53). Além dos gigantes monstros marinhos, habitavam no imaginário os monstros religiosos (satã), monstros descritos pelo bestiário (unicórnio, dragão, sereias), monstros humanos individuais (pessoas com deficiência, pessoas em conflito com a lei etc) e monstros que habitavam os confins da Terra (como os europeus do oeste), com traços hereditários monstruosos. Os

monstros povoavam o cotidiano de uma época em que o possível e o impossível, o real e o fantástico não conheciam fronteiras. Mais adiante, ela nos aponta:

Apesar de disseminado no cotidiano, o monstro tenderia, a partir do século XV, a se demonizar, instalando-se de um só lado do mundo, pactuando com o diabo, desarmonizando-se: a desarmonia do mundo no fim da Idade Média acarretava assim a desarmonia do monstro. (SOUZA, 1986, p. 53).

A isso, chamaremos de *dobra-cambalhota no imaginário europeu*, tal seja, a concepção de que monstro, a partir da colonização, significava o corpo colonizado, como o extremo da diferença e da alteridade. O monstro, era, então, a outridade. Primitivismo, poligamia, canibalismo, incesto e monstrosidades, esse era o cenário dos povos e terras colonizadas, segundo os europeus. Adquirindo conotação negativa, poucos eram as monstrosidades que habitavam o campo do fantástico, do maravilhoso, do desconhecido e da diferença:

Afinal, um povo de vagabundos, tanto pelo hábitos nômades (a vagar pela terra) quanto pela indolência, e que além disso eram canibais, traiçoeiros, carentes de fé e de lei, rebeldes por natureza por desconhecerem um poder a que pudessem servir por obediência, identificava-se plenamente às imposturas e simulações dos demônios. (LOBO, 2015, p. 35).

A partir do século XV, por conta do processo colonizador, moderno, capitalista, o monstro, enquanto o outro, torna-se a/o colonizada/o e/ou o diabo (ora assemelhando-se, ora distinguindo-se). Essa dobra será essencial para pensarmos as implicações no processo colonizador e na relação humano - não humano construída entre colonizador-colonizada/o: “É basicamente na relação com o sobrenatural que o homem da colônia paga tributo ao diabo e confirma seu caráter de humanidade diabólica” (idem, 69). O diabo encarnava a diferença que no processo colonizador o encontro com a/o colonizada/o evidenciava. Implicados na construção de uma versão de mundo, tal seja, a moderna-colonial-capitalista, o colonizador tinha a árdua e sempre incompleta tarefa de exterminar as outras versões de mundo. O colonizador pressupunha Universo em contraposição à pluriversalidade existente.

Nessa relação de dependência e inseparabilidade entre colonizador enquanto “descobridor” e colonizada/o e a terra como território a ser descoberto, mapeado, invadido, a raiva da/o colonizada/o atua como movimento disruptivo, potente e agressivo de separabilidade entre seu corpo e o projeto colonial.

Como potência de separabilidade e movimento emancipatório, a raiva da/o colonizada/o foi tão logo patologizada, sinal de possessão ou de loucura, adoecimento, bruxaria e histeria, a raiva foi demonizada e psiquiatrizada. Enquanto ruptura necessária entre eu - outro, é preciso que retomemos a potência da raiva, descolonizando-a e propondo outros movimentos libertários na lida com a raiva. Esse será nosso próximo movimento: cartografar a raiva (agressividade), juntamente com o tesão (sexualidade), como forças produtoras e propulsoras de Vida.

1.3 Descolonizar raiva e tesão

Agressividade e sexualidade são forças presentificadas na vida de todas/os nós. Para o projeto colonial, essa condição da vida como força imanente e processual ganha contornos outros. Na colonização essas forças são transformadas em recalque branco e o manejo dessas forças torna-se questão do Outro colonial, a ser exterminado. Nossa aposta, então, será descolonizar tais forças, retomando-as como potência. A raiva, tal qual o tesão, podem se transformar em apostas criativas na construção de outros mundos possíveis, onde a energia presente nesses fluxos podem organizar-se e/ou desorganizarmos no encontro com a diferença.

O racismo é uma experiência psicológica do indizível e do irracional (KILOMBA, 2019; FANON, 2008). É incompreensível cognitivamente, embora seja sentida por sensações do corpo. O racismo é uma dor corpórea, dói como experiência traumática, dói como necessidade de significar uma trama irracional. O corpo experimenta aquilo que é da ordem do incompreensível.

Pensadoras/es, como Geranilde Costa e Silva (2019), têm estudado o racismo como uma experiência que se aproxima dos sintomas do stress pós traumático: experiência traumática, dura, irracional e que coloca a vida em risco. O racismo é um trauma.

Shirley Anne Tate, pensadora do Reino Unido, em seu artigo *Descolonizando a raiva: a teoria feminista negra e a prática nas universidades do Reino Unido* (2019) tensiona o conceito de raiva e de mulher negra raivosa, associando raiva à dor psicológica institucional: “A raiva, como dor psicológica institucional, pode ser também produtiva e agenciadora quando percebemos que ela está enraizada em resposta às injustiças racistas” (TATE, 2019, p. 184). Nesse artigo ela também utiliza o termo (Wo)man traduzido para “homem(ulher)-centrismo” provocando a reflexão acerca dos

feminismos brancos e os processos de silenciamento que a branquitude produz através de homens e mulheres. Shirley, então, traz à cena duas concepções urgentes que precisam ser visitadas: tensiona o conceito de raiva e tensiona o feminismo branco. Para ela:

O feminismo negro nos permite construir uma consciência e uma cultura alternativas (TROUILLOT, 1995), em que a raiva/dor é repetida como uma reclamação em vez de sofrimento e é uma ferramenta analítica para descolonizar o saber, a atitude, o afeto, a prática e as construções antimulher negra do feminismo do(a) homem(ulher). (TATE, 2019, p. 186).

Ao longo do seu artigo, a pensadora denuncia o feminismo branco supremacista que reforça o estereótipo da mulher negra raivosa. A mulher negra raivosa é construção da branquitude para apagar a crítica feminista negra. O que a mulher branca não quer ouvir, ao silenciar a mulher negra? Seu pacto com a branquitude enquanto lugar de privilégio e poder. Essa dor psicológica institucional é também localizada no corpo. No ranger dos dentes, por exemplo: “São os meus dentes que sentem o terror, a infelicidade, a solidão e o pavor enquanto o meu coração se recusa a lidar com esse fardo psicológico materializado” (Tate, 2019, p. 187). Tate enfatiza que não nasceu uma rangedora de dentes, mas foi transformada em uma.

Grada Kilomba (2019) pontua que o racismo é uma dor corpórea. Enquanto experiência psicológica do indizível e do irracional, o racismo é algo que não se compreende cognitivamente mas é sentido no corpo. A dor no corpo é experienciada como necessidade de significar o trauma irracional. O racismo é o encontro com o irracional. Para Fanon:

Era a raiva; eu era odiado, detestado, desprezado, não pelo vizinho da frente ou pelo primo materno, mas por toda uma raça. Estava exposto a algo irracional. Os psicanalistas dizem que não há nada de mais traumatizante para a criança do que o contacto com o racional. Pessoalmente eu diria que, para um homem que só tem como arma a razão, não há nada de mais neurotizante do que o contato com o irracional. (FANON, 2008, p. 110).

Audre Lorde (2020), pensadora estadunidense, escreve sobre um episódio de racismo que sofreu na infância, a tentativa de elaboração do ato irracional faz com que a cena seja revisitada. Com sua mãe no metrô, senta-se ao lado de uma mulher que a repele, procurando distanciar-se de Audre:

Ela contorce a boca enquanto me encara, depois baixa os olhos, levando junto meu olhar (...) Não entendo o que ela vê de tão horrível entre nós no

assento - talvez uma barata. Mas me transmitiu o horror (...) Tenho medo de dizer algo à minha mãe, porque não sei o que fiz. Olho discretamente para minha calça. Será que tem alguma coisa nela? Aconteceu algo que eu não entendo, mas que nunca vou me esquecer. Os olhos dela. As narinas dilatadas. O ódio. (LORDE, 2020, p. 186).

Enfatizamos, portanto, que o contato com o racismo é o contato com o irracional: “Fomos socializadas a respeitar mais o medo do que nossas necessidades de linguagem e significação, e enquanto esperamos em silêncio pelo luxo supremo do destemor, o peso desse silêncio nos sufocará” (Lorde, 2020, p. 55). Atenuar algumas de nossas diferenças não nos imobiliza, mas o silêncio sim. O silêncio imobiliza e nos aproxima da morte. A fala, ao contrário, recompensa, porque há vida e “o que me é mais importante deve ser dito, verbalizado e compartilhado” (idem, p. 51). Falar e escrever operam como políticas contra o silenciamento e por conseguinte, contra a morte.

Medo de ser ridicularizada, de ser estranha ou de ser equivocada são alguns exemplos que Tate nos traz que a paralisam. Ela então faz o exercício de nos convidar a descolonizar o conceito de raiva e direcioná-lo enquanto potência criadora e erótica.

Sobre os usos do erótico, peço parceria novamente à Audre Lorde. Para ela, “o erótico é um recuso intrínseco a cada uma de nós, localizado em um plano profundamente feminino e espiritual” (LORDE, 2020, p. 67). Fonte energética, criativa e satisfatória, a erótica e o que nomearei ao longo dessa escrita como tesão, “não diz respeito apenas ao que fazemos; ele diz respeito à intensidade e à completude do que sentimos no fazer” (idem, p. 69).

Como força vital, o erótico é um convite à qualidade afetiva em todos os movimentos de nossas vidas: falar, escrever, dançar, amar, trabalhar. Para compreender essa dimensão erótica teremos que prescindir da dicotomia espiritual - político, “pois a ponte que os conecta é formada pelo erótico - o sensual -, aquelas expressões físicas, emocionais e psíquicas do que é mais profundo e mais forte e mais precioso dentro de cada uma de nós quando compartilhado: as paixões do amor, em seus significados mais profundos” (idem, 70)

Compartilhar intimamente o gozo, entendido em seu aspecto amplo, e “ressaltar de forma franca e destemida a minha capacidade para o gozo” (idem, p. 71) é conectar-se com uma erótica compartilhada criativa que antecede mudanças genuínas. “Essa intensa comunhão tem frequentemente precedido a articulação de ações conjuntas antes impossíveis” (idem, p. 74).

É uma convocatória para uma experiência radical e sensível do sentir. Quando nos conectamos à essa energia encarnada, sentida, pulsante, quando compartilhamos o tesão - que é um zona intensiva e qualitativa - toda nossa existência transmuta-se em uma experiência desejante, não confundamos isso com romantismo, pois o tesão é uma experiência radical de movimento, de sentir, de articulação e envolve o exercício da potência de vida em suas forças ativas. Em suma, exercer essa potência é a própria finalidade de sua existência. A qualidade afetiva é tão maior quanto mais é exercida, essa é a sua única função: exerce-se plenamente pelos poros e furos (ou apesar deles):

E esse saber profundo e insubstituível da minha capacidade para o gozo acaba por exigir que minha vida inteira seja vivida com a compreensão de que tal satisfação é possível, e de que ela não precisa ser chamada de casamento, nem de deus, nem de vida eterna. (LORDE, 2020, p. 71).

Erótico, portanto, como o que temos de mais criativo, forte e profundo, como o amor, como a escrita. A escrita é uma das formas de viver o erótico, maneira pela qual escolhemos nomear essa qualidade afetiva: “E não existe, para mim, nenhuma diferença entre escrever um bom poema e caminhar sob o sol junto ao corpo de uma mulher que eu amo” (idem, p. 73). Escrever é afirmar existência, é contar nossa situada versão de mundo para compor com outras histórias. Gloria Anzaldua (2000), pensadora chicana, fala da potência da escrita na afirmação de outros mundos e de sua importância para afirmar *suas* versões de mundos. Grada Kilomba (2019), pensadora portuguesa, traz a dimensão da escrita como ato político, escrita como possibilidade de tornar-se sujeita/o e não objeto, narrar e escrever a própria história emerge como resistência ao projeto colonial que objetifica e silencia:

Às vezes eu temo escrever.
A escrita se transforma em medo,
Para que eu não possa escapar de tantas
Construções coloniais.
Nesse mundo,
Eu sou vista como um corpo que
Não pode produzir conhecimento,
Como um corpo fora do lugar.
Eu sei que, enquanto escrevo,
Cada palavra escolhida por mim
Será examinada
E, provavelmente, deslegitimada.
Então, por que eu escrevo?
Eu tenho que fazê-lo
Eu estou incrustada numa história
De silêncios impostos,

De vozes torturadas,
De línguas interrompidas por
Idiomas forçados e
Interrompidas falas.
Estou rodeada por
Espaços brancos
Onde, dificilmente, eu posso adentrar e permanecer.
Então, por que eu escrevo?
Escrevo, quase como na obrigação,
Para encontrar a mim mesma.
Enquanto eu escrevo,
Eu não sou o Outro
Mas a própria voz
Não o objeto,
Mas o sujeito.
Torno-me aquela que descreve
E não a que é descrita
Eu me torno autora,
E a autoridade
Em minha própria história
Eu me torno a oposição absoluta
Ao que o projeto colonial predeterminou
Eu retorno a mim mesma
Eu me torno: existo.
(Grada Kilomba - enquanto eu escrevo)

Enquanto teclava as letras para escrever esse poema em minha escrita, escrevo “silência” ou invés de “silêncio”, mas também ao invés de “ciência”. Esse ato bem sucedido sintetiza o que de outra forma é tão difícil escrever, isso que escapa e escapa porque é preciso ser colocado no mundo atua como uma pista do que tem sido escrito durante toda essa dissertação. É sobre esse/essa silêncio: “Eu estou incrustada nessa história de silêncio impostos”, assim ficaria a frase não fosse o momento logo após e a constatação: “o corpo fala” trazendo para o ciber mundo “o dedo digita”, enfim, algo escapa. Isso que escapa é a vida que pulsa em nossos corpos e reverbera em nossas escritas. É essa escrita-corpo que proponho, essa é a nossa versão de mundo, é esse alimento que ofertamos: palavras encarnadas e vivas.

No próximo movimento, iremos circular por passagens decoloniais e seus atravessamentos nos estudos da bruxaria e da loucura. Esse percurso que tensionamos foi se construindo como uma das possibilidades de nossos corpos habitarem de forma menos dura a academia. Enxerida e arengueira: eis aí uma aposta. Vejamos como é possível compor com isso.

2 MOVIMENTO II: PASSAGENS DECOLONIAIS NOS ESTUDOS DA BRUXARIA E DA LOUCURA

“Cuido, então, das sobredeterminações do poder, pois acredito que é na encruzilhada das contradições que as estratégias de mudança podem ser encontradas”. (MCCLINTOCK, 2010, p. 36).

As bruxas e as loucas foram as personagens que nos movimentaram à pesquisa. O movimento II inaugura-se com a seguinte questão: como os estudos da bruxaria e da loucura nos auxiliam no pensamento decolonial e como o pensamento decolonial nos movimenta nos estudos da bruxaria e da loucura? Consideramos importante trazer essas personagens visto que elas reverberam as insurgências ao pensamento dominante. A caça às bruxas foi um dos processos que instaurou a diferença colonial colonizador/colonizada/o, sendo um dos quatro epistemicídios (GROSFOGUEL, 2016) que erigiu o sistema mundo colonial. A loucura como campo que instaura o outro, o anormal, agora sob a égide da ciência. Subalternas (SPIVAK, 2010), periféricas, marginais, acessaremos aqui essas pequenas histórias infames, que aqui da periferia explanam o centro de uma forma singular.

À margem, essas figuras nos dão pistas dos processos de extermínio da diferença que instauram a colonialidade como Uni-versal. Encarnar e trazer à cena a história dos “fracassos” coloniais nos realocam na perspectiva decolonial. A bruxaria, como diferença, nos instrumentaliza a pensar o processo colonial e o racismo como estruturante: práticas, espiritualidades, concepções de mundo, de relação consigo e com a/o outra/o, processos de cuidados, territorialidades, relações complexas e conflituosas com a natureza são alguns atravessamentos nos estudos sobre bruxaria. Mais do que endeusar um misticismo que ronda a temática da bruxaria ou retomar uma história de mulheres brancas européias, o estudo de bruxaria que aqui propomos tem como intuito nos instrumentalizar no debate da colonialidade, racismo e gênero, classe, sexualidade e território geopolítico. Pois como pontua Silvia Federici, pensadora italiana, estudiosa sobre a temática da bruxaria:

Fosse qual fosse sua origem social, as mulheres brancas ascenderam de categoria, esposadas dentro das classes mais altas do poder branco. E quando se tornou possível, também se tornaram donas de escravos, geralmente de mulheres, empregadas para realizar o trabalho doméstico. (FEDERICI, 2017, p. 188).

Nesse sentido, não nos interessa o endeusamento e nem o romantismo na lida dessas duas personagens, será importante e político manter a tensão, as encruzilhadas e as diferenças porque acreditamos que é aqui mesmo, na encruzilhada, que o encantamento, enquanto ética no mundo, nos instrumentalizará na lida com a diferença, dobrando a morte:

A partir das noções de ancestralidade e de encantamento praticamos uma dobra nas limitações da razão intransigente cultuada pela normatividade ocidental. É a partir também dessas duas noções que se enveredam grande parte dos saberes assentes no complexo epistemológico das macumbas. Dobrar a morte, lida nesse caso como assombro, carrego e desencantamento fundamentado no colonialismo, se faz necessário para praticarmos outros caminhos. Esta dobra política e epistemológica é crucial para um reposicionamento ético e estético das populações e das suas produções, que historicamente foram vistas, a partir de rigores totalitários, como formas subalternas, não creíveis. (SIMAS, RUFINO, 2018, p. 11).

É pois aqui, na cambalhota com a morte, que a vida a interpela como aliada. Essa força indomável e momentaneamente livre é incapturável e imorrível: trata-se do vivo que insiste em cada uma/m de nós, como chama, como fogo, não a chama das fogueiras e assassinatos de tantas e tantos, mas essa que, por dentro-fora, nos arremata, nos movimenta e nos joga para o irremediável da vida: o vivo. O ser vivo e ser vida. Isso que insiste tanto quanto mais a exercemos e, talvez não sem dor, nos alimenta nas encruzilhadas onde conquistamos ser quem somos: a força imanente, a chama-da vida.

Com os estudos que temos feito, constatamos que mais do que uma divisão binária de gênero, a caça às bruxas na colônia instaura uma diferença a partir da raça como estruturante para pensar a colonialidade. Em terras brasilis, então, mais do que apenas o primado de gênero, precisaremos compor outros atravessamentos, tais sejam, raça, classe, sexualidade e território geopolítico, pois iam à fogueira escravizadas/os e indígenas que compunham outras versões de mundo. Cabe à essa hipótese mais estudo todavia ela nos indicaria, entre muitos caminhos, a constatação de que o gênero é uma invenção colonial (LUGONES, 2007). Se o outro, enquanto encarnação da diferença na Europa, são as mulheres da classe trabalhadora em sua maioria, em terras brasilis, são os povos colonizados, crianças, pobres, mulheres, homens. Aqui, apenas a diferenciação sexual mulher/homem é insuficiente para pensar os atravessamentos dos processos colonizadores e a construção da Outro como diferenciação.

Desde o início da colonização, os europeus costumavam chamar de feitiçaria qualquer prática religiosa (de indígenas e negros) que não entendiam, tomando por base as heresias de sua própria religião (SOUZA, 1986).

Os inquisidores ficavam confusos com os nomes (catimbós dos índios e calundus dos negros) e com os rituais, a que eles não encontravam versões correspondentes nos manuais da Inquisição. Seus praticantes eram perseguidos como charlatões pelos médicos e temidos como feiticeiros pelos senhores, que em geral procuravam livrar-se deles, vendendo-os o mais rápido possível. Temiam ser envenenados em pequenas doses, ser objeto das mandingas - sofrendo acidentes fatais ou morrendo por doenças inexplicáveis, motivados por forças misteriosas que só os negros sabiam comandar. (LOBO, 2015, p. 158).

De todo modo, mesmo em terras brasilis, entre as/os colonizadas/os, as mulheres colonizadas se encontram na dupla tensão, enquanto condição subalterna de colonizada e enquanto corpo de mulher que foi diretamente afetado pela construção de gênero colonial: “Foram as mulheres que defenderam de forma mais ferrenha o antigo modo de existência, e que se opuseram com mais veemência à nova estrutura de poder - provavelmente devido ao fato de serem também as mais afetadas” (FEDERICI, 2017, p. 400). As bruxas eram, também, mulheres que tinham uma importante função social e cidadina, exerciam influência direta sobre todas/os, mesmo aquelas/es que não a procuravam. Responsáveis pelas revoltas anticoloniais, as mulheres colonizadas exerciam uma função incompatível com o projeto de subalternização a elas direcionado.

Vale lembrar, porém, que livros como o *Malleus Maleficarum*, considerado uma bíblia dos Inquisidores, escrito em 1487 por Henrich Kramer e James Sprenger, relata minuciosamente, com a ajuda de partes bíblicas o porquê da bruxaria aflingir diretamente as mulheres (isso em contexto europeu). Diante de uma hipótese, como a acima citada, vale irmos também às escritas antigas. Foi um livro escrito na Europa cujo foco era encontrar as mulheres maliciosas e perversas, as bruxas, e puni-las e matá-las: construção paranóica do Mal como Outra/o. A partir disso, destacamos que:

É um fato que maior número de praticantes de bruxaria é encontrado no sexo feminino. Fútil é contradizê-lo: afirmamo-lo com respaldo na experiência real, no testemunho verbal de pessoas merecedoras de crédito. E sem de modo algum aviltar o sexo a quem Deus confiou a glória magna de espalhar largamente o Seu poder, digamos que diversos homens têm identificado para esse fenômeno várias razões, que no entanto são, em princípio, consoantes (...) Alguns homens instruídos propõem o seguinte motivo. Existem três coisas na natureza - as línguas, os eclesiáticos e as mulheres - que, seja na bondade, seja no vício, não conhecem moderação; e quanto ultrapassam os

limites de sua condição atingem as maiores alturas na bondade e as mais fundas profundezas no vício. (KRAMER, 2020, p. 120).

O livro é uma ode ao ódio à mulher, seja pela sua maldade, perversidade, inferioridade ou falha, a mulher é minuciosamente colocada como Mal, vejamos outro fragmento:

Mas a razão natural está em que a mulher é mais carnal do que o homem, o que se evidencia pelas suas muitas abominações carnis. E convém observar que houve uma falha na formação da primeira mulher, por ter sido ela criada a partir de uma costela recurva, ou seja, uma costela do peito, cuja curvatura é, por assim dizer, contrária à retidão do homem. E como, em virtude dessa falha, a mulher é animal imperfeito, sempre decepçiona e mente. (KRAMER, 2020, p. 124).

Carne viva que dilacera e destitui os homens do caminho reto e científico, a mulher é considerada o próprio desvio, curvilínea, em contraposição à retidão-vertical do homem. Para os inquisidores poderíamos dizer que as mulheres eram uma terrível encruzilhada, maliciosas, elas aperreavam as certezas dos homens. Nessa bíblia dos inquisidores, contêm também manejos e estratégias para verificar o vínculo das bruxas com o demônio, muitas vezes “verificado” através de “teses ginecológicas”, onde nua, sob o olhar masculino de homens da igreja, as mulheres eram expostas a experimentações diversas, todas envolvendo a espetacularização de seu sofrimento e, muitas vezes, de seu assassinato, que ocorria sob o olhar atento e pornográfico dos homens de bem. Essa espetacularização do sofrimento sob o atento e pornográfico olhar também encontra-se presente nos estudos da loucura, onde registravam-se, através de fotos e imagens, a "degenerescência" das/os loucas/os ou nos corriqueiros passeios de domingo onde a burguesia visitava, como a um zoológico (no “espetáculo das monstruosidades”), os hospícios, prática comum na Europa e no Brasil (LOBO, 2015).

Tamanho espetacularização presente em registros fotográficos ocorriam não só em corpos vivos mas também em corpos mortos, sendo prática comum, por exemplo, a exposição de cadáveres em imagens amplamente divulgadas em revistas científicas, livros e jornais. A venda de cadáveres para faculdades de Medicina era prática comum. As aulas de anatomia tiveram papel importante na construção do imaginário de um corpo desencantado, ali, aberto à discursividade científica, corpo tornava-se peça anatômica e tais “peças” eram vendidas por vezes, em lotes. Na Colônia houve época em que morreram 16 pessoas por dia, tornando a venda de cadáveres uma indústria macabra. Nenhum familiar autorizou a comercialização dos

corpos (ARBEX, 2019). Peças humanas eram também como os colonizadores chamavam os corpos de escravizadas/os (LOBO, 2015).

Entre 1969 e 1980, período ditatorial, 1823 corpos foram vendidos pela Colônia para faculdades de Medicina de todo país. O fornecimento de cadáveres dobrava no inverno, época em que faleceram mais pessoas, tendo em vista o frio e a prática corrente de amontoarem-se uns em cima dos outros, para que o calor humano pudesse trazer algum conforto. Morreram. Os cadáveres, portanto, eram também espetacularizados, expostos tanto nos pátios dos manicômios ao olhar de todas/os que ali circulavam, internas/os, familiares e equipe ou nas aulas de medicina, sob o olhar de nossas/os futuras/os médicas/os.

Portanto, ao estudar a bruxaria e a loucura sob o viés de gênero e raça, estaremos evidenciando a produção do gênero e raça como estruturantes no processo colonial. Para que tenhamos um estudo mais amplo, nos instrumentalizaremos com a interseccionalidade como ferramenta analítica e ampliaremos o debate: os recortes de classe, sexualidade e território geopolítico se encontram na encruzilhada epistêmica decolonial.

O racismo enquanto estrutura atravessa e constitui o campo dos estudos da loucura. Traremos à cena alguns exemplos de como a loucura enquanto anormalidade tem relação com o projeto eugenista de branqueamento da cidade em concomitância ao encarceramento em massa do povo preto e pobre.

Colocadas nessa escrita como produções coloniais, a bruxaria e a loucura são processos que nos contam sobre a higienização do espaço urbano, extermínio e patologização da diferença, produção de feminilidade, subalternização de corpos não brancos, epistemicídio e etnocídio do povo preto, indígenas e não brancos.

Além disso, o sistema reprodutivo e sexual feminino tem sido utilizado para justificar uma suposta fraqueza ou vulnerabilidade feminina: “As funções do cérebro estão tão intimamente conectadas com o sistema uterino que a interrupção de qualquer processo que o último tenha de desempenhar na economia humana pode implicar o anterior” (BURROWS apud APPIGNANESI, 2011, p. 90).

Ao longo dos séculos e do projeto colonial, tendo ênfase no século XIX, a diferença como processo de legitimação da subalternização e/ou da não-humanidade foi amplamente construída pelo discurso científico. À procura do mal, o corpo, local pecaminoso por excelência, foi o laboratório da construção de teorias racistas, misóginas e classistas. O Mal, nos discursos cristãos e científicos “encontravam” os

corpos pretos, mulheres e pobres. Os homens brancos europeus, colonizadores, foram quem descobriram, civilizaram e salvaram agora não mais os continentes e os corpos colonizados mas o discurso científico da barbárie das práticas dos povos colonizados. A ciência “descobriu” (palavra importante na empreitada colonial), no corpo colonizado, um discurso que legitimava sua condição naturalmente subalterna.

É para pensar a subalternidade que iremos estranhar o mito da fragilidade feminina, visto que o mesmo participa da cisão homem/mulher do mundo branco, onde as mulheres brancas são frágeis, enquanto as mulheres pretas não participam dessa concepção de fragilidade feminina. Vale acompanhar a reflexão com Vêrges:

Todos os dias, em todo lugar, milhares de mulheres negras, racializadas, ‘abrem’ a cidade. Elas limpam os espaços que o patriarcado e o capitalismo neoliberal precisam para funcionar. Elas desempenham um trabalho perigoso, mal pago e considerado não qualificado, inalam e utilizam produtos químicos tóxicos e empurram ou transportam cargas pesadas, tudo muito prejudicial à saúde delas. (VÉRGES, 2020, p. 18).

O trabalho reprodutivo realizado em âmbito privado ou público, a não remuneração salarial do trabalho exercido em casa por mulheres e os baixos salários recebidos por quem tem o “dom de cuidar” são importantes analisadores do capitalismo, assim como a racialização do trabalho doméstico e a feminização da pobreza.

Antes da cidade acordar, mulheres, em sua maioria não brancas, realizam um desgastante e perigoso trabalho de limpar a cidade, e nesse sentido, “abri-la” para o capital. Em contato direto com produtos tóxicos que interferem na saúde e com sérios riscos de desenvolverem problemas musculoesqueléticos relacionados aos empregos de cuidado, milhares de cuidadoras ao redor do mundo acordam muito antes da cidade despertar, é pensando nisso que se construiu a concepção de fragilidade feminina? É possível encontrá-las na rua, nos transportes públicos ou nas casas das senhoras brancas e ricas enquanto a cidade começa a acordar: “Seja nos Estados Unidos, na Europa, na Ásia, na América do Sul, na África, sair de manhã cedo significa encontrar essas mulheres com sono no sistema de transporte ou correndo para o trabalho antes que a cidade acorde” (VERGÈS, 2020, p. 127).

Para que o mundo amanheça dia após dia “limpo”, a classe trabalhadora, também chamada de classe cuidadora por David Graeber (Apud Françoise Vergès, 2020) acorda de madrugada, sai de suas casas, limpa os espaços urbanos, trens,

escritórios, prédios e construções metropolitanas. Esse árduo e interminável trabalho exercido principalmente por mulheres não brancas é o que mantém as engrenagens da estrutura capitalista. O trabalho das subalternas (aliada ao conceito de subalternidade desenvolvido por Gayatri Spivak em “Pode o subalterno falar?”) é o que estrutura o capitalismo. Sem essas milhões de subalternas que limpam e “cuidam” da cidade antes da cidade acordar, o capitalismo não conseguiria se erigir como projeto político econômico, uma vez que o sistema capitalista/colonial/moderno nasce da exploração de corpos (e vale dizer, terras) subalternos. Para nos ajudar a compor o debate sobre trabalho doméstico, Lugones sugere que:

A estrutura das disputas pelo controle da força de trabalho é descontínua: nem todas as relações de trabalho no capitalismo eurocêntrico e global se encaixam no modelo de relação capital/salário, ainda que esse seja o modelo hegemônico. Para começar a entender o alcance da colonialidade do poder é importante frisar que o trabalho assalariado sempre foi reservado, quase exclusivamente, para os europeus brancos. A divisão do trabalho é racializada e geograficamente diferenciada (LUGONES, 2020, p. 58)

Nesse sentido, valeria a conhecida retórica de Sojourner Truth em 1851: “por acaso eu não sou uma mulher?” e a reflexão de Françoise: “A relação dialética construída entre os corpos eficientes da burguesia neoliberal e os corpos exaustos das mulheres negras ilustra os vínculos entre neoliberalismo, raça, gênero e heteropatriarcado” (VÈRGES, 2020, p. 19).

O mito da fragilidade feminina não abarca a subjetividade das mulheres pretas e de cor. Além disso, fazer uso de discursos biologizantes reforçam e impulsionam o androcentrismo epistêmico (HARDING, 1993) branco, uma vez que colocar a desigualdade sob o primado de gênero é um esforço colonial de apagamento de outros atravessamentos.

O mito da fragilidade feminina justifica historicamente a proteção paternalista dos homens sobre as mulheres. O discurso de que mulheres são frágeis (que mulheres?) parte de um pressuposto relacional heterossexual, a mulher branca é frágil na medida em que o homem branco é construído como personagem forte, viril e violento que irá protegê-la do mal que são os outros.

Sendo biologicamente frágil, a mulher branca de classe média deverá permanecer distante dos perigos da rua e não se expor aos perigos da vi(d)a pública; perigoso era a cidade enquanto lugar mas também enquanto possibilidade de encontro com a alteridade, considerada periculosa e encarnada nos corpos pretos

e/ou da classe trabalhadora. A branquitude, então, fecha-se em sua brancura (FANON, 2008), precisando, no entanto, convocar a alteridade para fazer “o trabalho sujo”, inferiorizado, subalternizado e essencial à estrutura colonial. Para Lugones:

O capitalismo eurocêntrico global é heterossexual (...) Essa heterossexualidade tem sido coerente e duramente perversa, violenta, degradante, e sempre funcionou como ferramenta de conversão de pessoas ‘não brancas’ em animais e de mulheres brancas em reprodutoras da Raça (branca) e da Classe (burguesa). (LUGONES, 2020, p. 72).

A heterossexualidade reforça a teoria da fragilidade e passividade da mulher branca burguesa, isso porque é ela quem reproduz a classe e a raça do homem branco burguês: “A fictícia e socialmente construída fraqueza de seus corpos e mentes cumpre um papel importante na redução da participação e retirada dessas mulheres da maioria dos domínios da vida e da existência humana” (LUGONES, 2020, p. 78). Enquanto a “frágil” mulher branca burguesa precisa ser defendida dos malefícios dos homens, as mulheres negras teriam força descomunal, concepção essa que naturaliza violências praticadas contra os corpos pretos.

O exercício decolonial é repensar a história hegemônica com estranhamento. Me recordo, no início da faculdade, de estranhar discursos sobre a loucura. Os dispositivos institucionais são ótimos analisadores sociais. Lembro-me muito vivamente como foi habitar a Enfermaria Psiquiátrica Feminina como estagiária, onde estive por desejo. Àquela época e com o que eu tinha de ferramentas no momento, aquela era a margem e eu também sou, como Nise da Silveira se nomeia, uma curiosa do abismo: desse abismo que nos habita. Quis conhecer o nome e o corpo daquelas mulheres que nunca ouvia falar: as loucas. Sobre o louco eu havia tido notícias nos estudos acadêmicos, mas a louca eu conhecia apenas como xingamento, como se a louca fosse o louco, embora mulher.

Para dar prosseguimento ao enfrentamento ético, estético e político, viajaremos nos estudos sobre bruxaria, iniciando-os com a religiosidade colonial, nesses estudos colheremos pistas acerca dos processos inquisitoriais, da relação igreja-estado e de como a religiosidade se articulou e se articula para construir corpos docilizados, demonizando outras experiências de viver a vida. A religiosidade colonial, muitas vezes, operou como mecanismo de controle e contenção, aproximando-se das instituições manicomiais, como estratégia colonial na fabricação de capturas subjetivas.

2.1 Magia preta

Para que possamos compreender um pouco melhor o processo de Inquisição e a caça às bruxas iremos traçar um breve panorama da religiosidade na colônia.

Os jesuítas, também chamados de “soldados de Cristo”, foram os primeiros organizadores do catolicismo no Brasil, enfatizando que desde seu início, enquanto nação, o Brasil nunca foi uma democracia religiosa (NOGUEIRA, 2020). A começar pela escolha do nome desta terra que tanto estranhou e fascinou os viajantes. Inicialmente sugerido o nome de Vera Cruz - verdadeira cruz, a terra não tinha lá grandes importâncias, uma vez que aqui não foi encontrado nem ouro nem prata. O nome foi uma disputa: ora Terra dos Papagaios, ora Terra de Santa Cruz, a escolha do nome dizia respeito também ao destino dessa terra. Para os católicos, nomeá-la Vera Cruz teria uma intensa relação com a atividade mais importante que se poderia fazer por aquele povo aparentemente abandonado: converter os bárbaros, catequizar a selvageria e barbaridade daquela/es que tinham sua humanidade posta em questão.

Para garantir a terra encontrada e prevenir outros ataques estrangeiros, tinha-se que povoar a terra e encontrar algum estímulo econômico. Além dos animais e seres fantásticos, havia à disposição uma especiaria: a planta nativa pau-brasil. Em 1502 inicia-se a exploração sistemática do pau-brasil e a coroa portuguesa declarou monopólio real sobre o produto. Foi a partir do comércio do produto explorado que o termo “Brasil” passou a designar a América portuguesa. A cruz anteriormente erguida tinha aparentemente uma curta duração e essa terra estaria fadada, então, ao demônio. Interesses comerciais se sobrepujavam ao interesse religioso e, absortos, os cristãos lamentavam a mudança do nome:

A colonização se impunha e tentava aglutinar o sentido mercantil à tarefa religiosa, missionária e catequética. O diabo continuava presente, mas a luta era santa também. A ambiguidade se instituiu nessa contenda acerca do nome, a qual projetava outras inquietações que se abatiam sobre a nova colônia. (SCHWARCZ, 2018, p. 33).

Mais além do que a oposição, essa discussão situa-se na contradição e ambivalência de interesses divergentes. É aí mesmo, na ambivalência entre o pau vermelho em brasa e o lenho de Cristo que acontece o Brasil. Como o dito popular, diante de tudo isso, o melhor a se fazer era “acender uma vela para Deus e soprar outra para o Diabo”.

Evangelizar os/as colonizados/as era mais uma questão de controle estatal do que uma questão da alma. Um exemplo disso era que a Igreja admitia a escravidão, uma vez que era, tal qual a evangelização, imprescindível para a exploração colonial.

Nos manuais de doutrina cristã, três elementos são citados como os principais inimigos do homem: a própria carne, o demônio e o mundo. Essa era a visão trágica do cristão, cercado de tentações carnis, diabólicas e mundanas: “A existência humana, devido ao pecado original, tem uma natureza viciosa, precária e efêmera, sendo constantemente assediada pelo anjo caído, que procura evitar o acesso sublime das almas ao reino dos céus” (BETHENCOURT, 2004, 40).

A ordem dos jesuítas foi um produto de mútuo interesse entre a Coroa portuguesa e o papado; com pretensões de expansão, organizaram o trabalho no Novo Mundo pela força da tríade lei-rei-fé (RAYMUNDO apud NOGUEIRA, 2020). Mais do que educar, os jesuítas tinham a missão de salvar, tal seja, catequizar, as/os nativas/os. Consideradas/os sem religião, papel em branco ou diabólicos, os povos originários sofreram genocídios e epistemicídios:

Em profundidade, está-se projetando ‘fora’, como Outro e como Sombra, o que é incompatível e perigoso reconhecer que pertença ao universo da cultura padrão escolhida. Nesse sentido, o etnocentrismo consiste na dimensão ético-política da mesma problemática cuja dimensão psicoantropológica envolve a Sombra ou o Inconsciente. (NOGUEIRA, 2020, p. 42).

No etnocentrismo, o Outro, a/o colonizada/o, primitiva/o, selvagem e ex-ótico é o perigo a ser exterminado. Exterminando o Outro, pretende-se exterminar a alteridade, a diferença que nos habita, delírio pelo Uno não cindido. Na produção hegemônica universal do mundo que se pretende a modernidade, a alteridade é o grande mal imaginário, demonizado. É no século XVIII que os povos selvagens tornam-se primitivos. Primitivos porque primeiros em uma história que se supunha universal e evolutiva a caminho da perfeição (construída como o modelo masculino branco europeu):

Herdeira de uma tradição humanista, a reflexão sobre a diversidade se torna, portanto, central quando, no século XVIII, a partir dos legados políticos da Revolução Francesa e dos ensinamentos da Ilustração, estabelecem-se as bases filosóficas para se pensar a humanidade enquanto totalidade. (SCHWARCZ, 1993, p. 59).

Nessa totalidade evolutiva, os povos colonizados eram todos primitivos e indicavam o primeiro estágio de desenvolvimento humano, sendo a colonização um

processo, antes de tudo, civilizacional e evolutivo. Seja por uma suposta inferioridade física do continente, terra tornada carente, imatura e débil, como supunha Buffon (1707-1788) ou por uma imaturidade e degenerescência de pessoas que aqui habitavam, como supunha De Pauw (1739-1799), novas perspectivas aglutinavam-se sobre as diferenças existentes entre os humanos, para além da igualdade que o Humanismo pregava. Era preciso higienizar o país e educá-lo para que fosse corrigida tantas debilidades, entranhadas na terra e nos povos, e enfim pudéssemos nos aperfeiçoar como Nação (SCHWARCZ, 1993).

Na Europa moderna, a religiosidade das populações era uma complexa teia afetiva entre cristianismo, paganismo e diversas outras experiências de religiosidades. Mesmo quem se dizia cristão muitas vezes não tinha conhecimentos dos dogmas religiosos, não compreendia a liturgia, o sacramento e a missa, dado o complexo universo simbólico cheio de regras e fundamentos:

A noção de sincretismo vinculada à ideia de um arranjo entre referenciais culturais distintos, em que os mesmos são colocados em justaposição com um determinado fim tático, é redimensionada quando mirada a partir das miudezas presentes nas práticas cotidianas. O que se percebe no pluriversalismo das manifestações codificadas nas bandas de cá que se apropriaram da simbologia do santo católico é um amplo repertório de práticas cosmopolitas, híbridas, ambivalentes e inacabadas. Essas inúmeras reinvenções pincelam referenciais culturais distintos para produzir outra coisa não possível de ser totalizada em um único termo. (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 68).

No Brasil, os primeiros séculos de colonização foram fortemente marcados por complexas teias afetivas. Em um caldeirão, no qual nos alimentávamos de dogmas católicos, culto à Orixás, espiritualidade indígena e conhecimentos da religião judaica. Santos católicos e Orixás misturavam-se, por vezes, violentamente, na criação da religiosidade popular da colônia.

São os *cruzos culturais*, dinâmica sempre conflituosa, tensão cultural presente. Embora a lógica brasileira racista privilegie referenciais brancos/cristãos, acontecem encruzilhadas onde negociações e reinvenções possibilitam a existência da alteridade, e a sociabilidade do encanto vive como possibilidade de inventar e construir mundos; encantar-se, no meio da dureza, é estratégia onírica, mergulho profundo-

raso¹³ no oceano da experiência de ser/estar viva. Encantar-se com terra-chão-caminho, ar-alimento, água-travessia, fogo-tesão.

Para o saber erudito da época quinhentista, o universo é concedido como um complexo animado de espaços e elementos no qual sobressai o céu, a terra, a água, o fogo e o empíreo (residência de Deus e dos santos exterior à superfície celeste). O mundo superior, o céu, estaria ligado ao mundo inferior, a terra, por um tecido de correspondências secretas, de simpatias e aversões ocultas, no qual os astros desempenham papel fundamental. Ambrósio Nunes, um dos médicos portugueses do século XVI com projeção europeia, considerava que os astros eram os principais agentes das gerações, corrupções, alterações e transformações do mundo inferior. Como exemplo indica a influência dos planetas das estrelas nos ciclos de vida animal e vegetal, na divisão entre o dia e a noite, nas estações do ano, no vento, chuva, neve e granizo, na doença e na peste:

Se, nesse nível de cultura, a influência dos astros é descrita de forma inteligível, no quadro de um sistema complicado de atrações e repulsões determinado pelas propriedades atribuídas aos planetas, às estrelas, às oposições e conjunções astrais, no nível da cultura popular temos apenas testemunhos de uma percepção sensível dessa influência, que parte do mesmo princípio: o clima, a natureza e o homem dependem do jogo dos corpos celestes. (BETHENCOURT, 2004, p. 143).

O equilíbrio entre os quatro elementos (de cuja proporção depende, por exemplo, a transformação dos alimentos em ossos, carnes e nervos) motiva tanto um conjunto de indicações médicas quanto propostas de feitiçaria. A sacralização do fogo como fator de vida (pelo calor e pela cozedura dos alimentos) está presente em numerosas práticas, bem como o pólo contrário - o fogo como fator de morte e imagem do inferno, que explica sua utilização para a invocação dos demônios. Os defumadores, por exemplo, obedecem uma lógica semelhante e ambivalente: tanto tornam puro como impuro, sendo utilizado para malquerenças e bemquerenças, a depender da erva, do preparo e do conjuro (BETHENCOURT, 2004).

Os viajantes escandalizavam-se com a complexa teia afetivo-religiosa, o caldo que fazíamos, a forma como resistíamos diante de tantos genocídios e epistemicídios, construindo complexas negociações e singulares vinculações, tornando nosso tempero singular e as misturas, muitas frutos de mortes e assassinatos, tornaram-se,

¹³ Se a profundidade alude, momentaneamente, a uma interioridade cristã, é preciso lembrarmos-nos que, "O mais profundo é a pele" (Paul Valéry) e no raso, muitos acontecimentos urgentes emergem, trata-se de sentir, também, os mergulhos no raso.

por vezes, alimento de Luta e Vida, estratégias político-culinárias que aconteciam nas casas-grande, senzalas, quilombos, engenhos e ruas. Política que começava nas cozinhas, com a mãe preta (GONZALES, 2020), inventando e encantando mundos, nos aperreios das bandas de cá.

O culto aos santos fazia com que alguns historiadores, como Delumeau (apud Souza, 1986), falassem em retorno ao politeísmo. O aspecto “teatral” da religião, com o número excessivo de capelas fazia com que o cristianismo ganhasse outros contornos em terras brasilis: “Diziam eles, sobretudo os anglo saxões e protestantes, que os brasileiros de cor estavam desvirtuando o cristianismo, fazendo dele uma mistura de imoralidade e cerimônias burlescas” (SOUZA, 1986, p. 100).

Acerca da teatralidade religiosa, poderíamos dizer que teatral também era o processo burocrático da caça às bruxas, recheado de miniespetáculos. O tribunal da Inquisição localizava-se em Portugal, os colonos e os/as colonizados/as viviam assombradas/os com as visitas inquisitoriais. Foram muitas as formas de resistir ao processo inquisitorial, havia temor assim como havia também má vontade, desagrado, irritação. Escárnio por símbolos e dogmas cristãos foram comuns. O “desrespeito” ao crucifixo, assim como a ridicularização do sinal da cruz, foram uma das infrações mais comuns. Os sacramentos eram desmoralizados e os próprios colonos percebiam que os significados dos sacramentos tornavam-se absurdos quando inseridos na vida cotidiana, pois não produzia sentido e era repleto de contradições (SOUZA, 1986):

Nunca se blasfemou tanto como na colônia - insultos à Virgem, aos santos, a Deus, aos sacramentos, além das distorções das práticas religiosas e litúrgicas. Como a instrução das primeiras letras e da religião resumia-se à ação de uns poucos padres, a circulação de livros proibidos era praticamente nula. (LOBO, 2015, p. 95).

Responsáveis por “espalhar as palavras de Deus”, os cristãos eram também, comumente, quem seguravam o chicote e infligiam sob os corpos colonizados, violência, morte e destruição (SOUZA, 1986). Agentes a serviço da salvação das almas, sustentando o sistema colonial, os religiosos do ofício rezavam a missa, faziam sermões, batizados e aplicavam castigos e penitências no Tribunal do Santo Ofício (LOBO, 2015).

Mesmo diante do estado calamitoso dos hospitais no Brasil (responsáveis por salvar a alma e não por curar o corpo), poucas foram as críticas recebidas diante de

tamanha precariedade. Sob a lógica da salvação e da conversão, as igrejas privilegiavam as aparências e as ostentações de poder:

Festas religiosas davam mais prestígio à irmandade do que o tratamento dos doentes, um funeral bem organizado ou uma missa brilhante traziam mais irmãos e mais legados à irmandade do que poderia fazer o tratamento médico de todos os mendigos esfarrapados e escravos famintos do Recôncavo inteiro. A misericórdia agradava à sociedade de seu tempo. (RUSSEL-WOOD apud LOBO, 2015, p. 272).

Mergulhada em profundas águas contraditórias, esse era um dos cenários de atuação da Igreja Católica: agradava-lhe muito mais as ostentações realizadas nos grandes terrenos concedidos à Igreja Católica.

A religião cristã apareceu em terras brasílicas junto com a colonização pois, quem desejava evangelizar os/as colonizados/as foram os colonizadores principalmente através dos jesuítas, os “Soldados de Cristo”. Com isso, uma relação de proximidade se instaura entre catequização e colonização, tornando difícil distingui-los: ambos foram instrumentos utilizados como mecanismo de controle social.

Na Palestina, havia no cristianismo uma mensagem redentora, salvacionista, tendo sucesso entre os excluídos, gerando incômodo entre o poder político-religioso até então vigente e provocando perseguição entre os cristãos, que carregavam mensagens anti-militaristas e contra as estruturas escravocratas. Após períodos de perseguições, ganhando cada vez mais adeptos, o imperador Teodósio converte-se ao cristianismo e a torna religião oficial do Império. A lógica politeísta é substituída pela verdade única (NOGUEIRA, 2020), processo filosófico e político essencial para a colonialidade:

Eduardo Hoornaert analisa o simbolismo da cruz como corporificação do poder metropolitano e da colonização, vendo no Jesus representado um branco aristocrático que sofre como herói e não como pobre: ‘No Brasil, Jesus não nasce num presépio, mas sim num berço de ouro, ele não pertence à senzala mas sim à casa grande’. (SOUZA, 1986, p. 114).

A potência subversiva de Jesus, enquanto personagem histórico pobre, militante contra as mazelas sociais, contra a soberania do poder e a favor da classe trabalhadora, aqui em terras brasílicas ganhou outros contornos. Vindo sua história na boca dos colonizadores, Jesus nasceu, no Brasil, não com os pobres em um presépio, mas com os invasores nas casas grandes.

Mais do que um movimento de fé, a cristianização no Brasil foi/é um projeto de poder, visando o monopólio (prática colonial) da manipulação legítima do sagrado e

dos bens de salvação. A vida humana é vista como um arrastar de um pesado fardo de culpas (BETHENCOURT, 2004), onde a dívida com Deus, com o mestre, com o Estado, com o patrão e com o pai é impagável e eterna. A pastoral do medo, que se assenta na dramatização da existência humana e na relação do homem com Deus, pode ser detectada nos principais textos teológicos impressos em Portugal ou elaborados por autores estrangeiros ali residentes. Segundo o autor:

A oferta religiosa de salvação depois da morte comportava todo um conjunto de paliativos para a miséria terrena, que passava pelo papel preponderante do santo, em torno do qual se estrutura o comércio das relíquias e as práticas da peregrinação, da romaria, da promessa e do ex-voto (práticas que não excluem a coerção mágica).

Assim como a figura redentora, o diabo também adquire outros contornos nessa terra Brasil. O diabo se inicia na iconografia medieval como um pequeno e magrelo bicho verde, importunador e encrenqueiro. Até o século XV o diabo servia ao ser humano e não tinha poderes sobre eles, sem força e pequenino diante da grandeza humana, o diabo não passava de um bicho chato e inconveniente. Houve um percurso até ele se constituir como um grande e poderoso agente de todo mal na terra, tornando-se o principal aliado de todos os opositores, efetivos ou imaginários, da Igreja Católica: “A baixa idade média [européia] assistira a uma demonização paulatina da existência, a um processo de externalização de Satanás em relação a Deus” (BETHENCOURT, 2004, p. 137).

Tanto a Reforma Protestante quanto as lutas religiosas do século XVI fortaleceram ainda mais a figura de Satã. *As tensões sociais eram o próprio inferno.* Nesse momento, tudo poderia ser explicado pela força sobrenatural de Deus ou do Diabo, dois seres extremamente poderosos e rivais. Foi na Idade Moderna que o inferno e o demônio entraram de vez no imaginário do Ocidente. Sujeitar-se à “coisa ruim” é uma atitude moderna, inexistente até então. A figura do demônio, como o Mal, é moderna. Forte e tão potente quanto o próprio Deus, o Diabo, enquanto figura moderna, condensava tudo que não fazia parte do universo cristão (SOUZA, 1986).

Aqui na colônia a figura do diabo ganhou novos arranjos coloniais. Estava em curso o processo de demonização do cotidiano e da existência, as violências - que instauram o processo colonial - arrastavam os senhores e os/as escravizados/as para o Inferno. A vida estava repleta de atitudes demoníacas, não-humanas.

A colônia foi marcada pelo imaginário de Céu e do Inferno, Deus e Diabo, colonizador e colonizada/o. No cotidiano, ora essas distinções estavam fortemente marcadas, ora a fluidez da vida instaurava uma indistinção permanente nesses processos dicotômicos. Essa indistinção, sugere Laura de Mello (1986, p. 149), marcava mais o dia a dia na colônia do que o engessamento da dicotomia. Para ela:

Esta [dicotomia], quando se mostrava, era quase sempre devida ao estímulo da ideologia missionária e da ação dos nascentes aparelhos de poder, empenhados em decantar as partes para melhor captar as heresias. O que quase sempre sobrenadou foi o sincretismo¹⁴ religioso.

A dicotomia aparece então como dispositivo de marcação e controle. Como ferramenta de poder, interessava à ideologia missionária marcar o binarismo para, então, “descobrir” (verbo comum na empreitada colonial) onde se localizava o mal e assim exterminá-lo. O que acontece é que o mal estava sempre no outro - no seu corpo, nas suas práticas, nas suas relações, nas suas vivências no mundo, nas suas formas de experienciar a espiritualidade e sexualidade - e o outro, como perspectiva radical da diferença, é “imorrível”. Então,

A festa, o transe, o ritmo, a vida miúda é hoje esmagada pela celebração tacanha que aviva o kiumba da falsa república e da agenda de privilégios daqueles obsidiados por um mundo totalitário. Porém, algum tambor há de bater hoje, amanhã e no depois. Nossa tarefa é atirar a flecha no tempo rogando amor e fúria. Amor que substancie nosso olhar encantado para o mundo e fúria que alimente nosso inconformismo contra as injustiças e a nossa rebeldia diante das desigualdades. (SIMAS, RUFINO, 2019, p. 71).

No próximo movimento, iremos estudar como, no processo colonial, principalmente as colonizadas/os, eram acusadas de bruxaria. À essa diferença, que diz respeito à uma ética de vida, à uma concepção de mundo e espiritualidade convergentes ao projeto colonial, colheremos notícias de quais mecanismos foram utilizados, tal seja, violência, tortura, morte, fogueira, acionadas para exterminar os pluriversos e a Modernidade se erigir como possibilidade única e universal. Assim como teremos notícias também das contra-respostas, dos movimentos de luta e de fuga dessa necropolítica (MBEMBE, 2018). Com as bruxas, mergulharemos em uma dura realidade violenta e também em potentes histórias de produção de saúde e vida,

¹⁴ Nossa escrita não coaduna com a nomenclatura *sincretismo* pois acreditamos que essa palavra foi um importante instrumento na construção do mito da democracia racial. As tensões e contradições marcam a complexa teia afetivo-religiosa em terras brasilis. São os cruzos que permeiam as relações.

estratégias de/para encantar-se com o mundo, apesar dos pesares, amar e viver. Na digestão da história colonial, cuspir aos céus, nesse purgatório-brasil, histórias encantadas, onde magia é um outro nome para força, sabedoria, amor, entrega, beleza e mistério. Na dureza da lógica colonial, parir, talvez não sem dor, outros mundos possíveis.

2.2.1 Inquisição: dispositivos na localização do mal no outro

O capitalismo é um tentáculo da colonialidade e da modernidade, como exposto no movimento um. Nesse percurso, a Inquisição surge como um importante aparelho religioso e estatal. A maquinaria inquisidora foi essencial para a construção da modernidade. A Inquisição foi estabelecida no século XIII para enfrentar o avanço cátaro, onde julgava e punia os hereges. Aos hereges, foram atribuídas “culpas milenarmente imputadas a minorias ou a grupos marginalizados” (SOUZA, 1986, p. 279).

Com um amplo repertório de justificativas bíblicas para perseguir o Mal, a Igreja e o Estado passaram a considerar heresia uma traição e a perseguição aos hereges tomou conta da Europa. Foi em 1233 que o papa Gregório IX editou a bula “Licet ad Capiendos”, marco oficial do Santo Ofício, tribunal que instaura a Inquisição (NOGUEIRA, 2020):

Ameaçadora e inquietante, a sombra da heresia começou a crescer sobre práticas mágicas e superstições pós-pagãs, até então toleradas e constitutivas da vida cotidiana das populações européias. Tanto a heresia como a feitiçaria foram paulatinamente sendo demonizadas pela cultura dominante, num contexto já moderno em que o diabo seria sempre terrível e nunca mais bufo. Na época moderna, a feitiçaria acabaria se tornando uma forma de heresia. (SOUZA, 1986, p. 280).

Nesse entroncamento entre Igreja e Estado, a caça às bruxas acontece como um dos movimentos de extermínio do outro como Mal. A Inquisição instaurou uma nova forma política de vigilância e controle, organizando um novo modelo de Estado. Apesar de sua reconhecida autonomia como tribunal da fé, a Inquisição configurava-se também como tribunal régio, atacando os problemas que mais afetavam a estratégia de implantação do Estado absolutista nascente (BETHENCOURT, 2004).

Também foi importante como movimento que legislava contra as marginalidades que estavam sendo construídas sob a crise do feudalismo. A ideologia

estatal constitui-se a partir da violência física, utilizada para fornecer o remendo “para uma sociedade estruturalmente marcada por contradições, conflitos e antagonismos insuperáveis, mas que devem ser metabolizados pelas instituições - o poder judiciário é o maior exemplo dessa institucionalização dos conflitos” (ALMEIDA, 2020, p. 96).

A caça às bruxas, tal seja, a repressão contra bruxarias e suas práticas, foi um fenômeno atravessado também pela repressão à vadiagem, à mendigação e à pobreza. Degeneradas/os e desajustadas/os, as bruxas, vadias, mendigas e pobres poluíam a cidade Colonial que estava sendo construída: “Mesmo quando julgados preferencialmente por um ou outro desses poderes, os crimes de feitiçaria carregavam em si a trama intrincada de discurso diversos: eruditos, populares, laicos, religiosos, metropolitanos, coloniais” (SOUZA, 1986, p. 283). Para Lília Ferreira Lobo, pensadora brasileira:

A Inquisição no Brasil desenvolveu uma forma de controle dos comportamentos, uma vigilância que, à diferença da medicina dos séculos XIX e XX, não se deu pelas observações clínicas, pelo exame, pelas ‘confissões’ nas entrevistas de anamnese, pelas classificações dos diagnósticos ou pelas recomendações de ordem profilática (higiênicas ou eugênicas). A seu modo, por meio de denúncias, confissões, inquéritos, tormentos e penitências, esquadrinhou os hábitos da população brasileira a partir do final do século XVI e, de certa forma, acalentou o mesmo sonho de impor-lhe uma ordem moral, embora com objetivos políticos diferentes. (LOBO, 2015, p. 95).

A despeito do extenso catálogo dos inquisidores europeus, a colônia, terra infame e maldita, com seres monstruosos e demonizados, tinha seus pecados originais. Mesmo entre a população branca, a imensa maioria era analfabeta¹⁵ e pouco instruída nos dogmas religiosos cristãos (LOBO, 2015), prevalecendo os cruzos culturais. Mais além do que oposições, eram as contradições que reverberavam.

A trama inquisitorial foi um longo processo burocrático e envolvia complexas e intermináveis etapas: o Brasil não tinha tribunal próprio como na América Espanhola, sendo subordinado ao Tribunal de Lisboa. A colônia, então, recebia visitas. Foram três as visitas recebidas: na Bahia, em Pernambuco e no Grão Pará, respectivamente. Essas eram as regiões mais prósperas da colônia e também as mais

¹⁵ Proibidas/os da educação escolar, raros foram as escravizadas/os que conseguiram alfabetizar-se. O analfabetismo era generalizado no Brasil colônia, até mesmo entre os senhores brancos. Estima-se que em 1872 apenas um quinto dos homens livres eram alfabetizados e um em cada mil escravizados. “A Igreja Católica sempre foi aparatosa, mas seu saber era restrito a poucos e, no Brasil, para os leigos e principalmente para os escravos, reduzia-se a certas formalidades, a alguns rudimentos, a pequenas orações e às exortações dos padres nas missas dominicais à caridade (dirigidas aos senhores) e à obediência (dirigida aos escravos), para que ambos pudessem encontrar um lugar no céu” (LOBO, 2015, 155).

vigiadas, o “progresso” implica intenso controle e vigilância de corpos e práticas, não à toa, a feitiçaria ocorria com mais frequência nas regiões mais ricas, possivelmente porque eram também as mais controladas e porque àquela época - como hoje -, progresso capitalista tem relação com mão de obra escravizada e desenvolvimento da colonização, o que implicava também maior número de pessoas escravizadas, que era quem, sob a paranóia colonial, mais eram acusadas/os pelo crime da bruxaria. O desenvolvimento capitalista-colonial-moderno também implicava maior número de cristão novos, grupo também muito acusado de bruxaria.

Pessoas ligadas ao Santo Ofício foram as responsáveis pela comunicação com o Tribunal, encaminhando para o Conselho Geral da Inquisição, e esse, por sua vez, dava o parecer. Caso houvesse interesse, o Conselho convocava as testemunhas para serem novamente interrogadas sobre o ocorrido. Depois de todas essas etapas, cabia ao Santo Ofício decidir se abriria ou não, enfim, um processo. Se o processo desse seguimento, a pessoa acusada pelo crime da bruxaria era enviada à Lisboa, onde seria interrogada e provavelmente torturada até que confessasse o crime (SOUZA, 1986).

Nas duas primeiras visitas do Santo Ofício ao Brasil, a maior frequência das culpas confessadas entre as 283, foi a blasfêmia (22,54%), seguida de sodomia (18,13%), distorção das práticas litúrgicas (11,27%), práticas judaicas (8,22%) e gentilidades (7,35%) (SIQUEIRA apud LOBO, 2015). A singularidade da Inquisição em terras brasilis habitava na complacência da população com as fornicções com mulher solteira, mulher paga, na corriqueira quebra de sigilo Inquisitorial ou na ousadia em construir obstáculos para os trabalhadores do Santo Ofício, tendo como exemplo o atentado ao primeiro visitador, Heitor Furtado de Mendonça, na Bahia. A resistência à trama inquisitorial vinha também dos povos originários que, por vezes, forneciam armas aos povos que fossem inimigos dos cristãos. Por conta dessas encruzilhadas, nem sempre a Inquisição produzia o terror e o temor desejado. Valendo-se de punições e culpas, a noção de castigo foi essencial no discurso religioso vigente (LOBO, 2015).

A noção de castigo está presente em todo o discurso religioso quinhentista, tendo por base a ideia de que a falta do amor pela divindade suscita a necessidade da justiça:

Essa noção de castigo, projetada para o Juízo Final, está ligada a toda uma prática terrena de condenações públicas que conhecia sua maior produção no espetáculo do auto da fé. A encenação exemplar do pecado e do castigo atingia, nesse caso, o máximo de dramatização: os presos saíam em procissão solene dos cárceres do Santo Ofício, enquadrados por clérigos, familiares do tribunal e funcionários menores; nessa procissão, hierarquizada pela gravidade das culpas, os presos ostentavam carochas e vestiam sambenitos com a indicação das penas a que estavam sujeitos (pontas de fogo viradas para cima significavam o relaxamento à justiça secular, ou seja, a condenação à morte na fogueira); no local do auto da fé, onde previamente se tinham instalado tribunas para os convidados (família real, alto clero e alta nobreza) e uma plataforma que servia de palco, cada réu era apresentado e sua sentença lida em voz alta, começando pelos casos de menor gravidade, sendo em seguida executadas as penas de excomunhão (consequentemente de execução pela justiça civil). (BETHENCOURT, 2004, p. 255).

Os autos da fé definiam bem, pela imagem, pela palavra e pela ação dramática, qual o padrão de comportamento exigido e quais as atitudes condenáveis. O julgamento de Ana Rodrigues foi um dos mais conhecidos do recôncavo baiano, tendo sido a mais acusada na Primeira Visitação do Santo Ofício. Acusada de blasfemar, ensinar leis antigas aos filhos e manter costumes judaicos, Ana foi perseguida e levada presa numa jaula até Lisboa, onde foi condenada à morte na fogueira. Infelizmente não há informações sobre sua raça/cor. Após seu assassinato, um quadro foi pintado onde a mesma aparecia sob labaredas e com demônios. O quadro foi colocado na igreja de Matoim no Recôncavo (ARAUJO, 2016).

Felipa de Souza, nascida em Portugal e moradora de Salvador, casada pela segunda vez e viúva do primeiro casamento, foi inquirida pelo visitador e confessou ter se relacionado com seis mulheres. Foi açoitada em público pelas ruas de Salvador (ARAÚJO, 2016).

Branca Dias, paraibana, cristã-nova, foi a primeira brasileira que se tem notícias a ser queimada pela Inquisição. Figura lendária no Nordeste desde o século XVIII, teria sido “relaxada em carne” e queimada na fogueira. O Tribunal não executava a pena de morte, mas sim “relaxava em carne”, eufemismo utilizado para entregar a/o condenada/o ao poder leigo do rei, que confirmava a sentença de morte (LOBO, 2015). Infame, seu corpo nordestino foi o primeiro a queimar nas fogueiras inquisitoriais.

Qualquer pessoa poderia acusar alguém de bruxaria e/ou atuar como testemunha do crime. A maior parte das denúncias vinham de vizinhos, amigos ou parentes e para ser testemunha, não era preciso prova, nem ao menos ter visto algo que incriminasse à/o suspeita/o: ter ouvido falar era o suficiente para a acusação.

A Inquisição, portanto, instaura um modelo jurídico onde todos poderiam ser culpados, tendo a culpa maior incidência nos corpos colonizados, pela sua condição colonial. As/os cristãs/ãos, intensamente denunciadoras/es, sentiam-se responsáveis pela limpeza e o expurgo do Mal.

O processo inquisitorial atuou como um dos braços do Estado Moderno. Instaurando um regime persecutório, punitivo e de assassinato frente aos comportamentos “heterodoxos e desviantes”, ou seja, não cristãos: “Como o Deus monoteísta que só pode existir em oposição ao Diabo, Inquisição e Estado buscavam os elementos da sua seiva no seio da população colonial mestiça, sincreticamente religiosa e indiscutivelmente diferentes dos moldes europeus” (LOBO, 2015, p. 290).

Legislado sobre a humanidade, no período moderno cada vez mais grupos eram excluídos da concepção de humano. A confissão atuou como um elemento chave no aparelho judiciário do Estado Moderno, visando, sob tortura, reavivar a memória do crime cometido. Muito comumente os crimes eram confessados após sessões de tortura, onde a/o acusada/o lembrava o que quer que fosse, que havia pacto, magia, sexo e que a denúncia era legítima.

Quando o que havia de ser confessado era um crime sexual, confessar não era o bastante, era preciso esmiuçar com o máximo de detalhes as cenas. O inquisidor questionava o ato libidinal com um interesse extraordinário, interessava-o saber quais práticas haviam acontecido e como, sob quais circunstâncias e onde, tendo destaque o “crime” de sodomia, um dos assuntos sexuais mais interessantes para o inquisidores. Atentos aos mínimos detalhes das práticas sexuais das/os condenadas/os, os inquisidores ouviam atentamente enquanto aplicavam as mais violentas intervenções. Era assim, então, que os homens da igreja gozavam?

A Inquisição transformava cada testemunha num réu em potencial. Em vez de desencorajar as denúncias, entretanto, esta possibilidade ameaçadora fazia com que proliferassem ainda mais: todos tentavam livrar-se de eventuais denúncias e ganhar a confiança do inquisidor, apresentando-se enquanto delatores. (LOBO, 2015, p. 300).

Coloco abaixo a citação que nos conta a história de Manoel da Piedade, preto e escravizado que, sob sessões de tortura, confessa tudo o que lhe pedem:

Nem sempre a lógica inquisitorial se mostrava suficientemente intimidatória: recorria-se, então, à tortura. Ao que tudo indica, Manoel da Piedade caiu nas garras da Inquisição através das acusações de outros presos. Havia contra ele indícios de que frequentava ajuntamentos sabbáticos, e os inquisidores se empenharam em fazê-lo confessar algo nesse sentido. Ante as negativas,

submeteram-no a tormento. Começou então um depoimento impressionante pelas flutuações apresentadas: 'que ele deu ao demônio o seu sangue, e logo disse que isto era mentira, e tornou a dizer que era verdade o ter-lhe dado o seu sangue, e lhe doeu o braço, e foi ferido com uma faca de um preto chamado João, não sabe de quem é escravo, e logo disse que isto que agora afirmava era mentira e logo tornou a assentar que o seu sangue lho deu e no Campo de Santa Clara (...), mas não lhe ficou sinal da ferida mas nunca alma nem adoração lho deu'. Insatisfeitos com o teor das confissões, os inquisidores ordenaram-lhe novo tormento, que durou cerca de uma hora. No dia seguinte, como era de praxe, chamaram-no e lhe perguntaram se estava lembrado do que se passara e se confirmava o que fora dito após a tortura. 'disse que lembrado estava da sessão que com ele se teve em ditos dias deste presente ano na casa do tormento, onde foi levado, e da confissão que aí fez, e das pessoas de quem disse, o que fez falsamente, e o dizer delas fora pelo aperto do tormento em que se vira e que de tudo se revogava e mentiras que dissera na mesma confissão pela dita causa...'. Foi tomado o assento de seu depoimento, sendo-lhe lido a seguir; o réu ouviu e concordou, incapaz de assiná-lo 'pela moléstia que experimentara no dito tormento'. Dez dias depois, voltaram a chamá-lo e inquiri-lo sobre o depoimento: se estava lembrado de ter dito na mesa do tormento que fora ao Campo de Santa Clara falar com o diabo; o réu lembrava, 'mas que isto disse falsamente'. O inquisidor lhe avivou a memória: dissera ter visto o demo em figura de cabra parda e de gao, dando-lhe seu sangue; Manuel lembrava da confissão: 'mas que também foi falso'. Antes as insistências inquisitoriais, disse 'que ele nada passou com o demônio e foi falso o que disse passara com ele; (...) que nunca foi em companhia de ninguém ao campo, nem saía fora de casa'. Vendo-se evaporar a possibilidade de uma confissão de pacto, o inquisidor apertou o cerco: 'como podia deixar de ir em Massarelos ao campo com os pretos se ele nomeou alguns em companhia dos quais ia para o fim da mandinga, e deles disse que os vira estar falando com o demônio'. Manuel respondeu que isto era mentira, que nunca tratara de preparar mandinga, 'e sempre quis e procurou ser bom cristão'; 'se ouvia falar em mandinga, não fazia caso disso, e o que disse passara com o demônio foi com o medo e dores do tormento'; como se viu asperamente torturado, 'por isso é que falou contra si e contra todos, e tudo falsamente'. Impermeável, obcecado pela perseguição do pacto, o inquisidor considerou-o 'cego e obstinado na sua culpa', procurando 'encobrir ao demônio nas suas crueldades', 'indo de precipício', agravando e aumentando sua culpa, 'revogando-se, desdizendo-se de tudo o que disse naquele lugar, atribuindo tudo à falsidade e às dores do tormento...' Haviam-se passado quinze dias da primeira sessão de tortura, e Manuel da Piedade foi enviado à casa de tormento pela terceira vez. O fruto das novas violências foi evidentemente a confissão do pacto, dos encontros sabbáticos no Campo de Santa Clara, e por fim, um desfecho vacilante em que transparece o desespero do pobre réu: afirmava que o diabo lhe pedira que não ouvisse missa, mas acrescentava a seguir 'que já isto que tem dito da missa é demais e também lhe disse o demônio que falasse com ele todo dia e lhe pediu a sua alma, e ele lhe disse que a alma lha não podia dar e lhe pediu sangue do seu corpo e ele lho não quis também dar, e disse que lhe deu a alma e o seu sangue, não lhe fez rezas ainda que o demônio lhas pediu e nem o teve por Deus ainda que o demônio lhe disse o tivesse por tal e logo disse que estava confessando tudo o que não era e mais não disse'. Considerando inalterada a confissão, os inquisidores submeteram Manuel à quarta série de torturas. Cinco dias depois, o infeliz confessou tudo o que os inquisidores quisessem: pacto, doação do sangue, da alma, adoração, participação em sabbat, feitura de mandigas, afastamento da Fé católica. Suas penas foram pesadas: abjurar em forma, ter cárcere e hábito penitencial perpétuo, ser açoitado citra sanguinis effusionem pelas ruas públicas de Lisboa. O Santo Ofício quebrara sua altivez e dele fizera um feiticeiro contumaz, conforme mandava o figurino da demonologia européia. Manuel da Piedade era negro, escravo e nascera na cidade da Bahia" (SOUZA, 1986, p. 314-316)

No interrogatório, o Santo Ofício perguntou à Manoel se ele chamava o diabo com assobio, “como é costume entre pretos” (SOUZA, 1986, p. 321). José Francisco Pedroso declarou, no processo inquisidor, que usava de mandigas porque entendia que era coisa de Deus, ao que é perguntado “como podia ele entender que a mandinga era coisa de Deus se ele via que só os pretos usavam dela?” (idem, p. 321).

A cor da pele e as vestes do demônio o tornavam indisfarçáveis: sua pele era negra, assim como suas vestes, seu alimento preferido (pão negro) e os pedaços (negros) de comida que ele gostava de consumir. Tentador, o demônio seduzia eroticamente com facilidade, prometendo riqueza, saber e poder. Entre os processados na Inquisição, há ampla maioria de escravizadas/os, seguido de parteiras e pedintes (BETHENCOURT, 2004).

A caça às bruxas na colônia foi uma forte perseguição à cultura indígena e africana e um complexo movimento que envolveu a desestruturação do sistema feudal, organização do poder em Estados monárquicos e conscientização da Igreja de suas limitações enquanto detentora e propagadora do cristianismo como religião hegemônica-dominante (SOUZA, 1986).

O movimento de perseguição às minorias acontece como fruto do nascimento de um novo modelo societário, capitalista, moderno e colonial. Milhares de grupos minoritários, pobres, bruxas, feiticeiras, povos originários, escravizadas/os, “doentes mentais” foram cada vez mais empurradas/os para a margem desse modelo societário.

Tornando-se cada vez mais apertada a fôrma que constrói a possibilidade de humanidade, por vezes esse desejo de exterminar a diferença era também um movimento suicida, uma vez que a diferença é estrutural e é o que nos instaura como seres desejanter, exterminá-la é exterminar com a vida não só da/o outra/o, mas com a vida que habita em nós.

Paranóicos, os colonizadores temiam e sonhavam com o dia que escravizadas/os se rebelariam e “tomariam” suas terras. Qualquer movimento “suspeito”, como o adoecimento ou padecimento de algum ente - acontecimentos comuns e rotineiros - , uma dor de cabeça ou uma miséria financeira poderiam ser motivo de desconfiança e incriminação pelo crime de bruxaria.

Paranóia senhorial, “bruxas” eram também as/os escravizadas/os que queriam se vingar. No olhar do branco, vingar-se era um perigo constante e eminente. As

senhoras brancas também chamavam de bruxas as escravizadas que supostamente se insinuavam para os seus maridos, desresponsabilizando-os pelas violentas investidas praticadas contra as escravizadas. Era prática comum mulheres brancas torturarem e matarem escravizadas.

Qualquer sinal que fugisse à lógica colonial era passível de ser nomeada, se não heresia, bruxaria, o que nos idos anos coloniais adquiria contornos similares ou idênticos. Culpadas pela pobreza senhorial, as bruxas eram acusadas de saque, roubo e miséria (que os colonizadores a impunham). Caso algum negócio, acordo, comércio não estivesse sendo rentável, poderia ser sinal de feitiço. Falta de chuva ou seu excesso, praga em plantações e morte de animais. Donas de poderes inexplicáveis e sobrenaturais, capazes de interferir em qualquer acontecimento cotidiano, os colonizadores temiam (e esperavam) revoltas e vinganças. Sob tortura, as bruxas - que em terras coloniais eram em sua maioria as escravizadas/os - confessavam e reconheciam pacto com o demônio:

Povoar a colônia significava, também, purgar a metrópole: não apenas dos elementos humanos 'doentes' mas ainda das formas de exploração compulsória do trabalho. A Europa abandonava paulatinamente as gradações do trabalho servil - base do sistema feudal - para adotar o trabalho assalariado - sustentáculo da fábrica e da indústria: em contrapartida as terras coloniais se cobriam de braços escravos. (SOUZA, 1986, p. 189).

Nesse sentido, a colônia era o purgatório dos colonizadores: enquanto brancos, em terras pretas e indígenas; enquanto seres livres, responsáveis pela escravização de outros; enquanto cristãos, em terras não-cristãs.

O dia a dia colonial foi marcado por complexidade de personagens, habitavam hereges, feiticeiras, colonizadores, povos originários, cristão-novos, jesuítas, povos escravizados, prostitutas. A cidade se constrói como um território de tensões e disputas, como o lugar do encontro com a alteridade e fortemente marcado por relações de poder. Práticas mágicas relacionavam-se cotidianamente com o ambiente citadino e atuavam como jogos de saber-poder carregando as tensões e as delícias presentes no pluriverso que nos constitui.

Frente à política de homogeneização da cidade como ambiente eugenista e desencantado, os jogos-relações de bruxaria esculhambavam a lógica colonial e a moral cristã. Propondo o jogo com o corpo, com alimento, com a cidade e com o manejo de seres inanimados e sua profunda conexão com o mundo, bruxaria também

foi o nome dado à ética encantada no mundo, fluxo contínuo, alteridade estrutural, reinvenção da vida nas frestas e brechas, na palavra, corpo, gesto. Vida que se maneja na experiência radical da presença e do presente, bruxaria como ato, ética e presença.

Em uma sociedade estratificada em ordens e castas, como por exemplo a divisão entre cristãos-velhos e cristãos-novos, com um forte peso de estruturas comunitárias e familiares, uma fraca divisão do trabalho social e um complicado sistema de clientelismo e patrocinado por onde eram filtrados todos os esforços de mobilidade social ascendente, era de se esperar que as relações interpessoais, predominantemente afetivas, constituíssem o objeto preferencial das práticas de magia. Nesse universo social rígido e movediço, onde os valores de honra e prestígio conhecem uma difusão entre as camadas sociais, a magia introduz um elemento de relativa tranquilidade e segurança diante do aleatório, imprevisível e estrangeiro da experiência humana (BETHENCOURT, 2004):

A sociedade do Antigo Regime é uma sociedade que se sente ameaçada, não só pelos inimigos exteriores, como também pelos inimigos interiores. Neste último caso, as relações interpessoais são particularmente tensas diante do risco cotidiano do mau-olhado, do aborrecimento ou do ligamento por magia. A feiticeira, além de manipular (e tolher) vontades, podia ainda dar corpo a um dos sentimentos mais temíveis, o ódio. (BETHENCOURT, 2004, p. 125).

Para Silvia Federici (2017), as bruxas eram historicamente parteiras, médicas, adivinhas ou as feiticeiras do vilarejo, cuja atuação circulava na temática das intrigas amorosas (BURCKHARDT apud FEDERICI, 2017).

Os adivinhos, por exemplo, foram figuras que habitavam o ocidente cristão. Adivinhar o futuro ou procurar tesouros eram uma das principais práticas dos adivinhos. Em 1403, porém, D João I proíbe a procura de ouro, prata ou qualquer outro objeto de valor. A procura de “tesouros” foi, então, considerada infração grave.

À época, não havia banco e a procura de objetos de valor era uma prática social comum. A atividade logo foi relacionada ao demônio e às bruxas. Exemplo de controle e contenção colonial, proibir a procura de objetos na terra era proibir, principalmente, a terra como bem comum de todas/os, esse movimento fez parte da privatização das terras e dos bens. Os tesouros (objetos de valor econômico) passaram a ser enviados todos para Europa. As riquezas coloniais, portanto, foram saqueadas pelos colonizadores e enviadas para a Europa (SOUZA, 1986).

Adivinhar também tem uma relação com a possibilidade de sonhar outros mundos, pensar outras possibilidades e estratégias para os problemas do cotidiano. Adivinhar era criar outras composições, inventar outros olhares. Rota de fuga e de luta, sonhar outros mundos era prática perigosa.

Curandeiras/os também foram personagens comuns. Responsáveis tanto por restaurar uma harmonia perdida quanto por desencadear malefícios, as/os curandeiras/os restituíam saúde e poderiam provocar doenças (SOUZA, 1986). Sabiam o poder da palavra no cuidado, o poder da natureza, das ervas, plantas, galhos, folhas etc. Propunham curar malefícios do corpo e da alma: “Na conformação de uma identidade de grupo, curandeiros, práticos e ‘herbalistas’ [em suma, bruxaria] surgiam como inimigos necessários, já que, ao apontar o ‘outro, curandeiro’, melhor se reconhecia o ‘nós, médicos’ ” (SCHWARCZ, 1993, p. 291). Através de porções ou toques o corpo-mapa tinha potência de produzir vida e morte.

Unguentos eram porções mágicas muito utilizadas pelas bruxas. Àquela época, os ingredientes dos unguentos, coincidentemente ou não, eram os mesmos utilizados na fabricação de poções para colonos enfeitiçados, onde esses expeliam pela pele, boca, ânus, vagina, os bichos: sapos, cobras, lagartos, lagartixas, lesma, caracóis. Os bichos mais comumente encontrados no cenário brasileiro, o que provocou uma leve onda de desconfiança entre aquelas/es que iam atrás de unguentos ou poções.

Nessa complexidade de processos curativos, os padres, principalmente na Europa, adquiriram função importante. Uma de suas funções era assistir ao enfermo espiritualmente, rezando pelo corpo, esse era considerado um de seus deveres mais sagrados:

Numa sociedade escravista como a do Brasil colonial, a tensão permanente, constitutiva da própria formação social, refletia-se em muitas das práticas mágicas e de feitiçaria exercidas pelos colonos. Através delas, buscava-se ora preservar a integridade física, ora provocar malefícios a eventuais inimigos. Tinham, portanto, função dupla: ofensiva, visando agredir; defensiva, visando preservar, conservar. (SOUZA, 1986, p. 194).

Saúde-doença, bem-mal, amor-ódio, constituíam, na verdade, uma teia muito mais complexa e pluriversal de concepção de mundo, onde os binarismos coloniais explodiam em múltiplas fagulhas de possibilidades. Na Europa uma das crenças mais generalizadas sobre a bruxaria era o infanticídio, assassinato de crianças. Essa era uma das acusações mais comuns. Culpabilizar a mulher pelo infanticídio foi uma das estratégias modernas na concepção de uma nova subjetividade feminina, amorosa e

materna, relacionado ao cuidado da prole, responsabilizando-se integralmente por elas. O mito da mulher que mata crianças é antigo, remete a lendas milenares. Em uma sociedade onde uma criança em cada quatro morria antes de completar um ano e onde a expectativa de vida ao nascimento era de 28 anos, existência marcada por ameaças de calamidades naturais, fome, epidemia e guerras, a relação que se estabelecia com o próprio corpo era profundamente diferente da atual (BETHENCOURT, 2004).

Magia e prostituição se emaranhavam no imaginário popular. Na concepção de demonólogos, a feiticeira nunca seria virgem. A feitiçaria e a prostituição eram indissociáveis. Com o avanço da Reforma Protestante e a caça às bruxas, a prostituição é inicialmente sujeita a novas restrições e posteriormente criminalizada. Com o início do processo inquisitorial, as prostitutas que antes recebiam altos salários e eram vistas como mal necessário, passam a ser penalizadas, torturadas e caçadas. Entre 1530 e 1560 bordéis urbanos foram fechados por todas as partes da Europa e na França do século XVI o estupro de prostitutas deixou de ser crime. Seguindo a formulação feita por Silvia Federici (2017, p. 187): “De que maneira a exclusão das mulheres da esfera do trabalho socialmente reconhecido e das relações monetárias se relaciona com a imposição da maternidade forçada e com a simultânea massificação da caça às bruxas?” ensaiamos, junto com a pensadora, algumas pistas.

Primeiramente, circularemos por uma outra temática. Trata-se da criminalização do controle das mulheres sobre a procriação. Poções com ervas estimulavam a menstruação, provocavam aborto ou criavam condições de esterilidade. À mulher¹⁶ é negada essa condição fundamental de procriar, definindo parcialmente suas funções na nova divisão sexual do trabalho. Privadas do direito básico de escolha, a maternidade passa a carregar a condição de trabalho forçado e necessário, mesmo que penoso e cheio de culpas, herança cristã¹⁷.

Concomitantemente a isso, as mulheres brancas européias passam a perder espaços em empregos tradicionalmente ocupados por elas, como em fabricação de

¹⁶ É preciso estranharmos todo discurso que propõe falar da experiência de ser mulher no mundo como universal. Comumente, como no exemplo citado, o universal é a experiência de ser mulher branca no mundo. A novidade da caça às bruxas foi negar às mulheres brancas o direito à procriação, problemática essa vivenciada de outro modo pelas mulheres não brancas. Esse amplo estudo não faz parte da escrita aqui desenvolvida.

¹⁷ Embora possamos ter notícias desses atravessamentos em mulheres de diferentes territórios geopolíticos, suponho que Silvia Federici, como mulher branca européia, está trazendo a experiências de mulheres brancas européias e suas relações com a maternidade, relações sempre complexas e singulares.

cerveja e realização de partos. O interminável trabalho realizado em casa, não remunerado, transforma-se em recurso natural. O que dizer acerca da mulher do lar, o anjo, e a prostituta, o demônio? Ensaíamos pistas com Silvia Federici (2017, p. 188): “A discriminação sofrida pelas mulheres como mão de obra remunerada esteve diretamente relacionada à sua função como trabalhadoras não assalariadas no lar”. À época, eram comuns sátiras e comédias retratando as mulheres brancas inseridas no mercado de trabalho como megeras e até mesmo como possíveis agressoras de seus maridos. Motivo de escárnio para uma família branca em ascensão, a mulher branca distancia-se dos locais de trabalho da pólis e insere-se, paulatinamente, no contexto de trabalhadora não remunerada do lar.

O exercício da sexualidade que não fosse para o marido, sexo que não envolvia reprodução e nem família, o encontro profano e pecaminoso envolvendo sexo e dinheiro ou até mesmo sexo e prazer, era prática inaceitável para a Igreja. Nos processos inquisitoriais, muitas prostitutas também queimaram em praça pública na frente do olhar atento e curioso da cidade. Acusada de praticar ato sexual com o diabo, acusada de ser cúmplice, amante e companheira do demônio, a bruxa também adquiria seu poder pela cópula com a figura masculina potente e protagonista que o diabo foi se tornando ao longo da colonização. Grande, forte e autoritário, por vezes o diabo era o macho que agarrava as bruxas, que consentiam e tinham prazer com o ato, por outras vezes, elas o procuravam para realizar pactos. Por isso, as feiticeiras nunca seriam virgens: de um modo ou de outro, os demonólogos “denunciavam” a sexualidade dessas profanas mulheres.

Há de considerar também que as invasões portuguesas e as guerras estimularam uma intensa corrente emigratória e agitaram os fluxos migratórios - refletido no crescimento urbano, sobretudo de Lisboa, à custa das zonas rurais - gerando um excedente feminino e uma forte desorganização familiar. Tudo isso em uma época marcada pela pré reforma e pela contra reforma tridentina, que impôs de maneira mais severa, o sacramento do matrimônio, restringindo uma relativa maleabilidade de práticas de casamento e de união informal que até então existia (BETHENCOURT, 2004). Nesse sentido, portanto, estreitava-se cada vez mais a vigilância e controle da sexualidade, ampliando ainda mais a patologização das formas de exercer as sexualidades.

A escravização transatlântica foi o processo mais violento que já existiu contra o ser humano. Demonizado de muitas formas, a/o escravizada/o era demônio porque

preta/o, não humano, não cristã/o, em suma, pela sua condição colonial

Paranóicos, os colonos enxergavam feitiçaria em muitos hábitos das/os colonizadas/os. O temor branco colonial dura tanto tempo quanto o processo de colonização. O poder de organização coletiva que a bruxaria enquanto prática cultural tinha espantava, causava medo e admiração dos colonizadores. Castigavam, puniam e matavam corpos que apresentavam algum sinal de vínculo com a bruxaria, ser preta/o ou indígena era motivo suficiente.

No contexto de intensa tensão social, os “pactos” muitas vezes eram acordos realizados com o sobrenatural mas também com objetos, bichos e pessoas do cotidiano que visavam resolver dificuldades por vezes incontornáveis. Nessa encruzilhada onde se encontrava a magia, o bem e o mal se cruzavam em complexas teias.

Os sabás eram caracterizados por supostas violações das regras recentes que estavam sendo criadas com o início da modernidade: práticas sexuais e sociais divergentes na construção da ideia de lar, família e organização social. Por isso é comum termos notícias de práticas sexuais consideradas, à época, “desviantes” como a sodomia, homossexualidade etc. O sabá foi mais uma projeção imaginária de êxtase e horror dos colonizadores do que eventos festivos que envolviam tantas práticas sexuais. Afinal, esse é um sonho arcaico no qual há sempre alguém gozando mais e melhor de uma atividade sexual sem limites, produzindo ao longo dos séculos tanta repulsa quanto desejo:

As várias formas de adivinhar o futuro, descobrir objetos perdidos, curar doenças e feitiços, recuperar animais para a economia de subsistência, procurar ter controle sobre a lide marítima faziam com que as práticas mágicas e a feitiçaria tivessem muita importância na vida cotidiana da colônia, procurando tornar menos ásperas e ameaçadoras as agruras ligadas ao universo material. Garantindo o dia-a-dia, tentavam ainda resolver situações de conflito, ora acirrando-os, ora atenuando-os. Velavam pela afetividade dos colonos, fazendo e desfazendo uniões, estancando o sangue das feridas amorosas, abrindo perspectivas novas. Por fim, eram o veículo privilegiado para a comunicação com o sobrenatural, de onde espreitava Pero Botelho, a figura por vezes simpática e familiar do diabo dos contos populares. Diabo, práticas mágicas, feitiçarias eram muitas vezes vistos com naturalidade, faziam parte do dia-a-dia. Tinham chegado à colônia com os portugueses, suas raízes se perdiam na noite dos tempos, na tradição popular européia. Aqui, entroncando-se em outras culturas, ganharam novas cores. As bolsas de mandiga, os patuás que se usavam no pescoço e sintetizavam crenças africanas, ameríndias e européias foram, ao lado dos calundus igualmente sintetizadores, as duas grandes soluções da magia e da feitiçaria coloniais. Ambos datam do século XVIII, como se o processo de sincretismo mágico exigisse um tempo de maturação e, ao mesmo tempo, caminhasse paralelamente ao que elaborava a consciência colonial. (SOUZA, 1986, p. 273).

A ciência exclui do corpo um certo modo de apresentação do infinito e o corpo vivo é, por excelência, aquele que carrega a marca da infinitude: é por onde a morte deságua na vida (VIEIRA, 2008). Nesse sentido, vale a reflexão: a produção de conhecimento que construímos aposta no infinito ou posterga infinitamente o encontro com o infinito? Foi o desejo pela margem e pelo mistério que nos proporcionaram o encontro com a bruxa. Fazemos escrita com a margem, brincamos com o abismo; diante do mistério, assumimos nossa feliz insignificância e miudeza e desse lugar miúdo, celebramos, escrevemos, lemos e admiramos aquilo de misterioso que será sempre inexplicável. Àquilo que nos escapa, que possamos nos divertir nessa busca pelo saber, inconcluso, incompleto, bonito e instigante. Que o saber tenha sempre um quê de margem, abismo, ficção e mistério. Por vezes terreno e chão, que possamos aterrissar brevemente nas nossas supostas certezas e conclusões para ganhar fôlego e nos lançarmos, nos dobrarmos, na experiência com o desconhecido e com o encantado. Trata-se de amar a potência da ficção e do mistério que nos constitui como seres animados, agenciadores e desejanter de mundos.

2.2 Que doidice é essa?

Segundo David (2018, p. 45):

A 'construção e desconstrução do crioulo doido' (NASCIMENTO, 2003) é histórica, política e social. Ela teve, no decorrer do tempo, diferentes intencionalidades e formas: o abono das crises socioeconômicas das primeiras décadas do regime republicano, em razão da abolição da escravatura; a famigerada busca antiaboliconista; a 'arianização'; o combate de vícios como álcool e o tabaco; o incentivo de 'bons hábitos, atividade física e intelectual'; a política do branqueamento; o controle de imigração dos considerados 'inaptos'; a proibição de casamentos entre os ditos 'anormais', a esterilização dos 'degenerados'; o genocídio da população pobre, preta e periférica; a guerra às drogas e o combate ao crack (SERRA; SCARCELLI, 2014; BARROS et al., 2014; NASCIMENTO, 2003; SCHWARCZ, 1993; HART, 2014, SMALL, 2016). Independentemente de sua forma e ação, o escopo central dessas práticas, ao longo dos anos, tem sido o controle social a partir da interseccionalidade raça/cor, classe social e gênero.

Nos grandes centros urbanos, a entrada da ciência é sentida mais diretamente a partir da adoção de grandes programas de higienização e saneamento. A ideia foi trazer uma nova racionalidade aos abarrotados centros urbanos e implementar, através de projetos eugenistas, a "higienização" do espaço urbano, onde doença, loucura e pobreza seriam eliminadas (SCHWARCZ, 1993).

Esse é o panorama do início do século XIX. Os intelectuais do início do século XIX formulavam, pela primeira vez, modelos globalizantes, na tentativa de construir um ideário de Nação.

Para que possamos entender as relações entre loucura, manicomialização da vida, espaço urbano e projeto de Nação, será importante realizarmos um breve panorama sobre a questão da emergência do saber médico para o país. Discussões sobre higiene pública predominavam nos espaços de formação médica até os anos 1880, a partir de 1890 a temática gira em torno da medicina legal e surge um novo personagem urbano chamado perito, que junto com a polícia explica a criminalidade e determina a loucura; já em 1930 é o eugenismo como prática que predomina, cujo objetivo era separar a parte sã da parte enferma.

O que evidenciamos é que a prática médica teve como objetivo curar um país doente (e miscigenado). Com um projeto eugenista, a ideia era alcançar a perfectabilidade e a civilidade da população com planos de extermínio da parte “adoecida”, amputando-a do então projeto de Nação. Enquanto os “homens de direito” colocariam sob a forma de lei esse projeto de Nação, os “homens de medicina” seriam responsáveis por diagnosticar e curar as enfermidades do país (SCHWARCZ, 1993).

Foi com a vinda da família real para as terras brasílicas, em 1808, que instalou-se escolas aptas para formar médicos. Antes dessa data, a profissão era vedada aos brasileiros. Apenas em 1800 o édito real selecionou quatro estudantes do Rio de Janeiro para estudar em Coimbra. Tendo uma intensa relação com a Igreja católica, a figura do médico é responsável pela saúde do corpo, tal como o padre é responsável pela saúde da alma. É no século XIX que nasce “o mito da profissão médica nacionalizada, organizada à maneira do clero e investida ao nível da saúde e do corpo de poderes semelhantes aos que este exercia sobre as almas” (FOUCAULT, 1979, p. 35). Tal qual um missionário, cabia ao médico curar e intervir diretamente na realidade.

Projeto eugenista de construção de uma Nação pura, as intervenções médicas minavam com ênfase os corpos pobres e pretos, transformando-os em laboratórios de experimentos humanos:

Herança européia, a pobreza instalou-se definitivamente na colônia não como um problema social para ser ao menos atenuado, já que a sociedade da época não questionava a desigualdade. O perigo não era apenas o estado de pobreza, mas as transgressões da ordem estabelecida que os pobres poderiam cometer. Por isso, era necessário manter a horda dos desclassificados obediente e ordeira, mediante o controle exercido tanto pelos mecanismos repressivos da legislação (inquisições, devassas, milícias

e castigos da prisão, da forca, do suplício e do degredo) quanto pelos instrumentos da caridade (ordens, irmandades com seus asilos e esmolas)". (LOBO, 2015, p. 267).

Teorias médicas construíram-se afirmando o carácter degenerativo da miscigenação e testes violentos foram realizados nos corpos. Inusitados vínculos entre doença e raça foram feitos, como o caso da sífilis, que em artigo de 1894, carregava relação com fatores psíquicos e intelectuais das raças, vista como sinal de degenerescência mestiça. Também temos os casos das relações que as epidemias carregavam com a mestiçagem, já que as doenças nos afastavam do ideal civilizatório que almejavam. Considerada "fraqueza biológica", as epidemias eram expostas e relacionadas com a população mestiça brasileira através de imagens, fotos e artigos científicos (LOBO, 2015).

A antropometria buscava encontrar criminalidade, loucura e degenerescência nos corpos marginais. Doentes e/ou criminosos, cabia aos médicos diagnosticar o Mal do Brasil e curá-lo. A doença torna-se um espetáculo e a loucura, uma exposição da degenerescência humana. Vide os passeios realizados no Hospital Psiquiátrico de Bicêtre, onde as/os insanas/os eram a distração dominical dos burgueses de rive gauche. Nos primeiros anos do século XIX, Coulmier, o diretor de Charenton, organizou famosos espetáculos onde as/os insanas/os eram atores ou espectadores observados (FOUCAULT apud LOBO, 2015).

Não foram poucos os "casos monstruosos", onde anormalidades físicas e psíquicas eram constatadas e documentadas em imagens fotográficas, tendo grande incidência nos corpos pobres e pretos; doenças contagiosas e deformadoras se transformavam em um grande espetáculo porno-fotográfico: "A imagem que a medicina de finais do século XIX e inícios do XX almejava para si: tutora da sociedade, saneadora da nacionalidade, senhora absoluta dos destinos e do porvir" (SCHWARCZ, 1993, p. 265).

Paralelos entre loucura e raças "inferiores" foram traçados pelos médicos da época, como nesse exemplo do *Brazil Medico*, revista construída em 1887:

Claro está que um branco imbecil será inferior a um preto inteligente. Não é porém, com excepções que se argumenta. Quando nos referimos a uma raça, não individualizamos typos della, tomamol-a em sua accepção mais lata. E assim procedente vemos que a casta negra é o atraso; a branca o progresso a evolução... A demencia é a forma em que mais avulta os negros. Pode-se dizer que tornam-se elles dementes com muito mais frequência, por sua constituição, que os brancos... (BM, 1904:178)" (SCHWARCZ, 1993, p. 293)

Em 1890, com a Instauração da República, O Hospício D Pedro II¹⁸ passa a se chamar Hospital Nacional dos Alienados e sua administração passa a ser responsabilidade estatal. A saída da Santa Casa de Misericórdia, porém, trouxe uma preocupante baixa orçamentária à instituição, que sobrevivia, em grande parte, da ajuda financeira de igrejas e ricos doadores cristãos que exerciam a prática da doação acreditando na dupla salvação: tanto daquela miserável, pobre, louca/o quanto de si próprio aos reinos do céu, longe daquele esculhambado purgatório-inferno denominado democracia brasileira.

À época, a psiquiatria brasileira associava os problemas psiquiátricos aos problemas culturais. Para os psiquiatras, a explicação dos fenômenos psiquiátricos poderia ser “descoberto” (empreitada colonial) na biologia. O discurso eugênico fazia uso da biologia para legitimar concepções racistas. É a partir desse caldeirão de acontecimentos que surge a Liga Brasileira de Higiene Mental (HBHM). Fundada em 1923, no Rio de Janeiro, seu objetivo inicial foi melhorar a assistência oferecida aos doentes mentais. A partir de 1926, no entanto, o objetivo inicial começa a migrar para uma prevenção da chamada doença mental, apresentando ideais eugênicos. O objetivo da prevenção psiquiátrica era atuar antes do surgimento da doença mental, no período pré-patogênico. O alvo, então, torna-se o sujeito normal e não mais o sujeito enfermo.

A proposta eugênica foi explorar os efeitos físicos e psíquicos produzidos pela miscigenação das raças. A construção do discurso eugenista em terras brasílicas chegou em um momento oportuno, uma vez que auxiliava na “resolução” de problemas eminentemente brasileiros. O regime republicano, a abolição da escravatura, a imigração européia, a migração de ex escravizadas/os para as cidades agravavam o Inferno das tensões sociais e colocavam em questão a viabilidade do sistema político vigente.

Os intelectuais, em sua imensa maioria pertencentes a elite branca, preocupavam-se em construir uma base ideológica que justificasse a esculhambada

¹⁸ O imperador D Pedro II assinou em 1841 o decreto para a fundação do primeiro hospital psiquiátrico brasileiro, a instituição levava seu nome: Hospício D Pedro II e foi inaugurado em 1852. Até o século XIX não havia assistência específica às/aos loucas/os. Perambulavam pelas ruas ou eram encarceradas/os nas Santas Casas de Misericórdia, instituição de cunho assistencial religioso. No quadro de funcionários das Santas Casas haviam em sua maioria voluntárias cristãs que acreditavam que as doenças, fossem elas físicas ou psíquicas, resolveriam-se com muita oração. A direção do hospício D Pedro II continua nas mãos de Deus, digo, nas mãos da Santa Casa. Esse cenário só se modifica em 1881, quando Nuno de Andrade, médico generalista, assume a direção hospitalar (COSTA, 2011).

democracia brasileira. Para tais intelectuais, a crise do período republicano referia-se menos à política e mais ao clima tropical e a constituição étnica do povo. Para a elite branca, éramos um povo preguiçoso, ocioso, relaxado, pouco propenso ao trabalho e muito propenso aos pecados da carne. Em suma, eram as raças consideradas inferiores, não-brancas, as responsáveis por tamanha desgraça:

Em síntese, o raciocínio destes intelectuais resumia-se em um postulado: enquanto o brasileiro não fosse branco, não teria direito à democracia. Esta advertência, entre outras consequências, deveria induzir os negros e mestiços a procurarem embranquecer a pele e aos brancos, pobres e ricos, a exercer a opressão sob o pretexto de defender a democracia. (COSTA, 2011, p. 37).

Para o movimento eugênico, havia uma herança genética da considerada doença mental herdada. O que os eugenistas queriam impor era uma moral da raça que se opusesse à moral individualista católica. Ernani Lopes (apud COSTA, 2011, p. 59), referia-se da seguinte maneira aos tabus contra a eugenia:

Imaginemos um quadro medieval do auto-da-fé dos doentes de psychoses hereditarias, supplicio infligido pelos inquisidores, na convicção de que assim livravam da possessão demoníaca pobres almas que de outro modo seriam presa de Satanaz. Esses horríveis sacrifícios que até hoje nos horripilam, tiveram, entretanto, uma consequência benéfica para a raça: fizeram diminuir o número de doentes de loucura hereditária extinguindo grande número dos transmissores de taras (...) Deus, nessa época, escrevia direito por linhas tortas. Hoje, porém, Deus escreve direito em caderno muito bem pautados, nos quais existem capítulos dedicados ao 'exame pré nupcial', à 'esterilização eugenica'.

O projeto nacional brasileiro está recheado de associações entre doenças, "degenerescência" e raça. É também pensando no projeto de nação que a subjetividade feminina branco-burguesa encontra-se em constante vigilância. Detentoras de um bem maior na construção de uma nação pura, as mulheres brancas eram, em sua maioria, as mães de filhas/os brancas/os, o ideal de uma nação eugenista. Controladas, vigiadas e punidas, as mulheres brancas também poderiam habitar os entornos fechados das paredes dos manicômios ou mesmo de suas casas, terreno-reclusão para que pudessem exercer, enfim, o trabalho desqualificado e não remunerado, essencial para o capital.

Nesse contexto, mulheres não brancas, encontram-se em uma encruzilhada, pois é certo que influía sobre nossos corpos as teorias eugenistas e racistas, assim como o discurso misógino, tornando-nos terreno fértil para as maiores violências e

espetacularizações de sofrimentos físico e psíquicos. Assim como fértil foram também as brechas produzidas para tornar a vida possível.

É com isso que vamos mapeando que o terreno da loucura, muito além de uma estrutura psíquica, diz respeito à uma macro estrutura de governo, de Nação, de Colônia que antecedem os pressupostos científicos e, por vezes, o endossam. Afinal, que histórias essa/e louca/o traz que, como a máscara da Anastácia (KILOMBA, 2019), pretende-se calar e exterminar? Que histórias essa estrangeiridade, nomeada loucura, nos conta acerca de sustentarmos o desejo pela diferença? Quem é o louco?

Contudo, o alienismo conseguia distinguir quem era louco e qual o seu lugar na sociedade, distanciando-o do marginal, que transgredia as leis, e também do miserável, que tinha direito ao trabalho. O louco, então, passou a ser tutelado, pois era considerado incapaz e digno somente de assistência. (GARCIA, 1995, p. 83).

Dispositivos mecânicos de contenção e o trabalho físico eram considerados terapêuticos. Como registrado em *Holocausto Brasileiro* (2019) de Daniela Arbex, pensadora brasileira, muitos presos, em sua maioria pobre e preta, trabalhavam diariamente em regimes escravocratas. Mão de obra escravizada para as companhias/empresas ao redor do hospício de Barbacena, uma imensa quantidade de aprisionados saíam por dia do manicômio para realizarem trabalho forçado e não remunerado. Torturas foram amplamente disseminadas nos corpos aprisionados, loucos, em sua maioria pretos, prática comum o uso da violência, herança escravagista. Não à toa, portanto, o ingresso de todos nas Santas Casas de Misericórdia estava condicionado a pureza de sangue: não ter ascendência branca, judia ou moura e ser casado com mulher não aceita socialmente ou que não se enquadrasse nos critérios vigentes da época, era motivo de sobra para o enclausuramento (LOBO, 2015). Dessa forma:

Para os alienistas de meados do século, os loucos haviam caído nas armadilhas de mundos fantasiosos, em geral desenvolvidos a partir de uma imaginação sem freios. Eles deviam ser tratados como crianças incapazes, e requeriam uma dose de rigorosa disciplina moral, retificação e retreinamento no pensar e no sentir. A função do manicômio deveria ser praticamente a de uma escola reformatória. (GARCIA, 1995, p. 85).

Ao passar dos séculos, o número de manicômios cresceu e superlotou com muita rapidez. O número de doenças e de doentes ganhou proporções inimagináveis. Alcoólatras, maníacos, paranóicos, melancólicos, suicidas, histéricas lotavam os

manicômios. Surgem os manicômios privados, destinados à classe média e alta, os manicômios públicos passam a ser destinados prioritariamente aos pobres (GARCIA, 1995). O enclausuramento em massa do povo preto em instituições participa da política de branqueamento da pólis. Os alienados, no Brasil, têm raça/cor, classe e gênero. Enclausura-se e disciplina-se os inumanos, inadequados à concepção eugenista, colonial e capitalista da cidade:

O manicômio estrutura-se para além de uma edificação, pois mesmo com o fim do hospital psiquiátrico ainda experimentamos inúmeros formatos e formas de apartheid social, expressas pela via da medicalização e patologização da vida, pela internação compulsória, pela esterilização coercitiva, pela higienização urbana e demais fenômenos, ou seja, o manicômio é social, uma vez que ele está introjetado e reproduzido nas relações sociais. (PASSOS, 2018, p. 13).

A manicomialização da vida tem suas raízes no crescimento das cidades durante os séculos, na disciplinarização do trabalho, na vigilância dos corpos e por consequência de suas sexualidades e no aburguesamento da vida:

A loucura dentro dos hospícios emerge para o século XX, o século da psicanálise, mas também o da afirmação da psiquiatria como ciência positiva e das práticas terapêuticas desumanas como a lobotomia, *prêmio Nobel de Medicina de 1955*, o eletrochoque e as drogas convulsivas. Esse panorama começaria a mudar somente por volta dos anos 60, quando ganham corpo os primeiros movimentos de contestação à psiquiatria tradicional. (GARCIA, 1995, p. 95).

O que entendemos por loucura foi sendo modificado ao longo dos tempos. A partir do século XVII o que se entendia por loucura é redefinido. Sob a cultura burguesa, o papel da loucura passa a ser pensado como degeneração, desrazão e doença mental. Esvaziado de seu caráter profético, premonitório, sagrado e/ou trágico, o louco tornou-se um doente/enfermo (GARCIA, 1995).

A construção da cultura burguesa construiu uma subjetivação feminina branca de mulher confinada ao lar e ao silêncio. Qualquer tentativa de autonomia passou a ser encarado como possível distúrbio psíquico, uma “castração criativa” (GARCIA, 1995) ganha terreno nas limitadas possibilidades de existência das mulheres. Enquanto à mulher branca, lar e silêncio, às mulheres pretas e não brancas, perpetuação e continuidade de trabalho forçado, subalterno e desqualificado. Foi nesse sentido que muitas mulheres levadas à Colônia, manicômio localizado em Barbacena, foram aprisionadas. Como documenta Daniela Arbex (2019, p. 30):

Muitas ignoradas eram filhas de fazendeiros as quais haviam perdido a virgindade ou adotavam comportamento considerado inadequado para um Brasil, à época, dominado por coronéis e latifundiários. Esposas trocadas por amantes acabavam silenciadas pela internação no Colônia. Havia também prostitutas, a maioria vinda de São João Del-Rei, enviadas para o pavilhão feminino Arthur Bernardes após cortarem com gilete os homens com quem haviam se deitado, mas que se recusavam a pagar pelo programa.

No caso das mulheres, seus comportamentos foram sendo interpretados em função de suas especificidades fisiológicas: o útero e os ovários seriam considerados locais que predispunham a doenças mentais (ENGEL, 2006). Os psiquiatras darwinistas argumentavam que o cérebro das mulheres era menos eficiente e, portanto, o desgaste intelectual as deixava mais suscetíveis às doenças, incluindo a esterilidade (GARCIA, 1995).

Jules Michelet, em seu livro "A feiticeira" (2003), mapeia o ideal de mulher como mãe. Poderosa e materna, a feiticeira cura quem ama: "Simples e tocante começo das religiões e das ciências! Mais tarde, tudo se dividirá; se verá surgir o homem espacial, prestidigitador, astrólogo ou profeta, necromante, padre, médico. Mas no começo, a *Mulher é tudo*" (MICHELET, 2003, p. 12). Formulando o ideal do século XIX, para Michelet a mulher tem vocação materna e é daí que advém seu poder: "A sua piedade intrépida alimenta-o, faz com que ainda viva. Assim, para as religiões, a Mulher é a mãe, terna guardiã e ama fiel. Os deuses são como os homens; nascem e morrem em seu seio" (MICHELET, 2003, p. 12). Fazendo um chamado à Mãe, Michelet participa do grupo de pensadores europeus que definem as mulheres brancas como guardiãs da moral e do lar: "Nesse contexto, as figuras míticas de mulheres poderosas são enfraquecidas ou transformadas nas cruéis *femmes fatales*" (GARCIA, 1995, p. 46). Santa (mãe assexual) ou puta (as "mulheres da vida").

Demonizada, ridicularizada e temida, a feiticeira detinha poder e conhecimento. Demonizar uma figura de poder anti-colonial, anti-patriarcal teve muitas funções: descentralizar a resistência ao poder dos grupos minoritários, destruir o campo do simbólico da cultura popular, remanejar o poder de cura para as figuras masculinas do padre (religião) e do médico (ciência) e produzir medo, controle e normatização, processos fundamentais para a instauração da sociedade burguesa. "A domesticação da insanidade e sua assimilação pelas instituições do século XIX coincidiram com sua feminização" (GARCIA, 1995, p. 51).

A prática da psiquiatria carrega uma forte relação com o controle moral. Tratando a loucura como um problema moral, qualquer comportamento atípico e de inadaptação ao trabalho e/ou sexual (no caso masculino branco ou preto), ao lar (no caso feminino branco) ou na dupla cisão trabalho/lar, realizando na maioria das vezes trabalhos de herança escravocrata em lares, misturando o trabalho manual de origem escravista com a naturalização do amor materno em mulheres (no caso das mulheres pretas e não brancas) poderia indicar insanidade.

Para os moralistas, faltava às/aos insanas/os força de vontade, coragem e disciplina para tornarem-se boas/ns cidadãs/ãos. Os psiquiatras insistiam em procurar a causa da insanidade no corpo para que fosse possível estabelecer uma base física. Com teorias racistas e misóginas, os psiquiatras produziam discursos persecutórios localizando o mal nos corpos pretos e nas mulheres. Tamanho do crânio, estudos dos ossos (SCHWARCZ, 1993), tamanho da vagina e ciclos fisiológicos (GARCIA, 1995) foram alguns dos campos que participaram dos estudos psiquiátricos na busca pelo Mal.

Influenciados pela perspectiva darwinista social de seleção natural, onde os mais aptos não apenas sobrevivem como são os que merecem sobreviver na construção de uma Nação saudável (SCHWARCZ, 1993), os psiquiatras darwinistas acreditavam que a doença mental era hereditária. Para eles, a humanidade passa por estágios evolutivos de progresso, indo do mais simples ao mais complexo. Nesse sentido, a mestiçagem é um dos fatores negativos, influenciando na já imagem degradada que as terras colonizadas como o Brasil tinham na história da humanidade. A miscigenação era sinônimo da degradação e a raça pura (branca) era o estágio de evolução que se almejava chegar. Múltiplos discursos racistas e misóginos entraram em cena; a insanidade era vista como uma in-volução, incivilizados, desorganizados e indisciplinados, aquela imensa massa anómala de loucas/os impediam a Ordem e o Progresso do ideal republicano brasileiro. Os psiquiatras estavam implicados em procurar e descobrir o que apenas seus olhos atentos estavam aptos: a insanidade como mal dá sinais corporais, principalmente se for um corpo preto ou não branco ou mulher ou pobre ou imigrante africano/asiático ou epilético. Suas versões de mundo foram construindo a base científica do projeto higienista.

A teoria da degenerescência, formulada por Bénédict Augustin Morel, pensador franco-austriaco, na década de 1850, transformou-se em referência no campo da saúde mental. Sob esse viés, a intervenção social que a psiquiatria formulava ia de

encontro à defesa da família (branca). Importante para a construção da teoria eugenista, a degenerescência atuou como instrumento disciplinar, construindo um campo científico de suposto embasamento teórico ao regime nazista:

A utopia eugênica de uma sociedade perfeitamente organizada e produtiva, porque constituída dos melhores e mais belos exemplares da espécie, precisava, para construir esse mundo limpo das degenerescências, pôr em prática princípios regeneradores para selecionar os melhores caracteres e eliminar as taras hereditárias - medidas profiláticas de tipo mais ou menos compulsório: o certificado médico pré-nupcial e a esterilização dos degenerados. (LOBO, 2015, p. 108).

As degenerescências de Morel, para repugnância, espanto e prazer de alguns, foram catalogadas e expostas em um atlas repleto de espetacularização de 'variedades doentias', fossem elas físicas, mentais ou morais. Diante do fatalismo da hereditariedade, Morel supunha a noção de progresso e intervenção preventiva. Para o pensador, a degenerescência não era uma evolução negativa mas sim um desvio, um desarranjo contagioso (LOBO, 2015). Em terras brasileiras, a degenerescência esteve fortemente relacionada à miscigenação racial:

Para os médicos, todas as mulheres rebeldes eram mentalmente perturbadas, e, dentre todas as doenças nervosas do fim de século, a histeria e uma de suas manifestações particulares, a anorexia nervosa, eram mais identificadas com o movimento feminista. Tanto observações clínicas quanto o preconceito sexual contribuíram para essa associação. Os médicos alertavam que a histeria e a anorexia geralmente apareciam em jovens mulheres rebeldes. Para os darwinistas, as chamadas mulheres rebeldes ou Novas Mulheres tinham sido tentadas a estimular seu cérebro em busca de realizações intelectuais, no cenário literário ou na vida pública, contra todas as leis da psicobiologia, e transformaram-se em pessoas egocêntricas. Por esse motivo acabavam histéricas, mas, uma vez ensinadas a se limitarem ao seu lugar e ao âmbito do lar, a se acostumarem a ser mandadas e a se submeterem à autoridades de seus pais, irmãos e maridos, os médicos garantiam que não teriam problemas em manejar suas mentes e elas se recuperariam. (GARCIA, 1995, p. 59).

Entre os sintomas da histeria estavam o ciúme, inveja, capricho, vaidade, egoísmo, exibicionismo, extravagância, instabilidade, emotividade, sugestionabilidade, suscetibilidade. Traços atribuídos à mulheres no geral.

No final do século XIX e início do século XX, no Brasil, emergem as teorias liberais que supõem "igualdade" embora fosse evidente a distinção e subalternização de mulheres brancas em detrimento dos homens brancos, de negros/as em detrimento de brancos/as. A teoria liberal configura-se como mais um dos braços do colonialismo. À essa época, discursos científicos foram construídos com o intuito de naturalizar uma certa divisão de gênero (essencial ao capital), aos homens [brancos],

racionalidade e inteligência, às mulheres [brancas], *docilidade*. Essa divisão binária de gênero do mundo branco organiza os papéis sociais de ambas as partes:

A medicina e a psiquiatria tiveram como objeto principal o corpo e a sexualidade feminina. Os transtornos mentais estariam relacionados ao organismo feminino. A menstruação se transforma em dado científico para obtenção de diagnóstico de doença mental - como é o fluxo, a frequência -, pois se entende que durante o período menstrual as mulheres ficam mais suscetíveis à loucura. A maternidade era vista como prevenção e cura das enfermidades mentais, uma vez que fazia parte da natureza da mulher, no entanto, o período de gravidez, parto e pós parto e aquelas que não eram mães poderiam manifestar insanidade. (ENGEL apud COSTA, 2017, p. 151).

A predisposição à doença estaria relacionada à fisiologia do corpo de mulher e seus processos eram patologizados. Violações no corpo feminino tornam-se parte integrante do discurso médico-científico. Averiguar, olhar, mexer, invadir e retirar partes íntimas como vagina e clitóris fizeram parte dos procedimentos médicos. Essa invasão no “mistério feminino” que era/é considerado seu corpo e suas partes instaura uma nova forma de saber médico a partir do voyerismo - o que nos dá pistas acerca da condição histórica e o olhar masculino sempre a espreitar o “espetáculo” feminino.

Para Cesare Lombroso (1835-1905), pensador italiano, por exemplo, a menstruação era “um estado que desencadeava o lastro universal e latente de perversidade erótica que havia sobre a frigidez característica das mulheres” (Harris apud Arruda, 2017, p. 174). Além dessa contribuição científica, Lombroso também foi o principal expoente da antropologia criminal, onde argumentava que a criminalidade era um fenômeno físico e hereditário, sendo, portanto, um elemento detectável (SCHWARCZ, 1993). A influência das teorias lombrosianas também apareceram no campo da chamada doença mental:

Os estudos sobre loucura, um dos primeiros domínios de aplicação da frenologia, tinham nesse modelo científico a base para as novas concepções e para a justificação de seus métodos de tratamento ‘moral’ sobre o indivíduo e para o estabelecimento de conclusões que traçavam as ligações entre a loucura individual e a degeneração de cunho racional. (SCHWARCZ, 1993, p. 65).

Nina Rodrigues (1862-1906), médico e antropólogo maranhense, influenciado pelas teorias lombrosianas, adicionou outro indicador nos estudos sobre feminilidade e delinquência. Em um dos seus estudos sobre o hímen, Nina escreve que as meninas negras apresentavam um formato de hímen similar à um hímen rompido e isso seria um sinal de comportamento sexual desviante e inadequado (Arruda, 2017); além de

pressupor uma anormalidade. Como nos aponta Engels (2006), a histeria era um diagnóstico realizado principalmente em mulheres negras:

Por outro lado, o perfil da mulher predisposta à histeria, traçado pelo referido médico, ilustra de modo exemplar as pretensões de se fixar os padrões definidores de um tipo histérico diretamente referido a um tipo feminino: 'As mulheres nas quais predominava superabundância vital, um sistema sanguíneo ou nervoso mui pronunciado, uma *cor escura ou vermelha*, olhos vivos e negros, lábios dum vermelho escarlata, boca grande, dentes alvos, abundância de pêlos e de cor negra, desenvolvimento das partes sexuais, estão também sujeitas a sofrer desta neurose. (ENGEL apud COSTA, 2017, p. 152).

Nina Rodrigues foi um dos nomes mais importantes do movimento eugenista no Brasil. Para a medicina eugenista do século XIX, a superioridade branca poderia ser comprovada por aspectos biológicos, psicológicos e somáticos da raça branca. As práticas psiquiátricas da época foram um dos braços que ajudaram na construção do racismo científico. O racismo científico aproximou raça/cor e loucura, degeneração e inferioridade e os discursos misóginos aproximaram corpo biológico feminino à loucura, degeneração e inferioridade, assim como o pobre, miserável. Obras como a do Henrique Roxo ajudaram a construir um escopo científico para o controle social cada vez mais rigoroso (ENGEL, 1998).

Como projeto político ideológico, mas nomeando-se como ciência, a eugenia implementou práticas sociais de controle da população, em especial aos pobres, mulheres, crianças, prostitutas, negros, mestiços, homossexuais e pessoas com deficiência, estimulando internação compulsória em hospitais psiquiátricos. “A adequação dos indivíduos a um padrão de identidade nacional, de raça e gênero era o que estruturava as discussões dos eugenistas” (MISKOLCI apud DAVID, 2018, p. 27).

Para o movimento eugenista, miscigenar a população, estimulando a imigração de européias/eus, foi uma das estratégias para branquear o Brasil. O processo de miscigenação traria evolução racial para a população, por mais que as teorias científicas acreditassem em uma diferenciação ontológica das raças:

As interpretações feitas das estatísticas psiquiátricas tinham fortes componentes racistas. As estatísticas eram o fundamento médico, todavia, esses dados não levaram em consideração determinantes sociais e históricos. O racismo admitido pela LBHM [Liga Brasileira de Higiene Mental], nos anos 1930, pautava-se nos altos índices de doença mental e sua prevalência nos grupos étnicos não brancos (linguagem da época (negros e

mestiços)). Também se ancorava no tipo de doença mental, toxinfeciosa (como sífilis e alcoolismo), uma vez que o grupo populacional branco apresentava predominantemente doenças nomeadas constitucionais (COSTA apud DAVID, 2018, p. 29).

A junção do discurso científico racista com o discurso científico misógino transformava o corpo de mulheres pretas em duplamente subalternizado e amplamente psiquiatrizado. A patologização e psiquiatrização da sexualidade operava principalmente no corpo das mulheres pretas, “decadentes” porque pretas, putas porque mulheres. O projeto eugenista serviu para construir e reforçar a ideia de suposta superioridade branca, importante para a construção do Brasil-colônia, assim como para patologizar o povo preto, indígena e descendentes de asiáticos (DAVID, 2018) além de ajudar na construção das bases racistas da criminologia, erigindo as bases científicas para “apontar o criminoso antes do crime”, onde ser preta/o e/ou pobre já indicaria sinal de periculosidade. De fato, no Brasil, é um perigo ser uma/u preta/o pobre!

Depois dos anos de 1930, o racismo científico e a política de branqueamento saem um pouco de cena para um novo protagonista: o mito da democracia racial. Seus germens já existiam na sociedade brasileira, mas foi a partir de 1930 que se fala abertamente sobre o termo, reforçado amplamente pela branquitude intelectual. Gilberto Freyre, em sua obra *Casa Grande e Senzala* (1933), é considerado um precursor desse movimento.

O projeto nacional é um projeto em disputa. É essencial demarcar a normalidade e anormalidade no projeto de Nação brasileiro, pois esse projeto é eugenista, se propõe homogêneo, branco, violento, em suma, colonial.

Para os anormais, os manicômios. Os hospitais psiquiátricos fizeram parte de um projeto de cidade que se propôs moderno, homogeneizante e branco. A colonialidade extermina diferenças e a loucura era uma diferença insuportável para o projeto moderno-colonial. Aprisionadas/os, trancafiadas/os dentro das instituições, aqueles corpos loucos, em sua maioria pobres e pretos não faziam parte do projeto de Nação eugenista ao mesmo tempo que, enquanto subalternizadas/os, tornam-se essenciais para a gestão e controle de corpos na colonialidade:

Antes do matrimônio homens e mulheres deveriam procurar um médico para que ele avaliasse a união e fizesse exames pré nupciais, garantindo que seus filhos fossem de acordo com o ideal de desenvolvimento da nação. Isso significa avaliar se a criança nasceria negra ou não, entre outros aspectos.

Aliado ao controle do corpo das mulheres, a medicina também propunha o controle da miscigenação e da reprodução da população para garantir que a cada gestação pudessem se aproximar mais ou manter a pele branca (FACCHINETTI; CUPELLO apud COSTA et all, 2017, p. 154).

Lembrar para não esquecer: “a psiquiatria tradicional servia aos interesses do patriarcado capitalista da supremacia branca e baseava-se em teorias machistas, racistas e classistas” (Costa, 2017, p. 154). Com isso complementamos: o manicômio, desde seu início, tem uma função social/citadina de conter os corpos invisíveis e essenciais ao capital. Aquilo que sob muito esforço se pretende invisibilizar, aquilo que não se fala não cessa de aparecer. Os corpos aparentemente excluídos do projeto colonial, as mulheres loucas, pretas, pretos, pobres, travestis, homossexuais, sexualidades e corpos “desviantes”, as bruxas, todas/os essas/es personagens que foram marcadas pelo poder colonial são também justamente quem nos dá mais pistas de como resistir à colonialidade. O fracasso, então, aparece como pista valiosa para fazer brecha no projeto colonial, uma vez que trazem a possibilidade da rachadura. Experiências de fracasso no projeto colonial trazem consigo pequenas brechas de potencialidades múltiplas, destrutivas, dessas destruições estratégicas que operam para afirmar a vida, em detrimento da morte. Esse é o fracasso das fracassadas/os: afirmar radicalmente a vida, no olho do furacão, no olho de Deus, do Estado. Nesse sentido então, quem sabe a aposta não seria, enfim, fracassar? Fazer fracassar o projeto.

2.3 QUAIS AMARRAÇÕES POSSÍVEIS?

“O contrário da vida não é a morte, mas o desencanto” (SIMAS, 2019, p. 5)

Frantz Fanon, pensador martinicano, foi um dos nomes mais importantes da história da Reforma Psiquiátrica, seus estudos e pesquisas têm forte influência, por exemplo, na vida e obra de Franco Basaglia, pensador italiano, também precursor da Reforma Psiquiátrica. Fanon fez residência médica com François Tosquelles, pensador espanhol, em Saint-Alban e tornou-se diretor do Hospital Psiquiátrico em Blida-Joinville, na Argélia, na década de 50, onde propôs outra configuração das alas psiquiátricas, anteriormente separadas entre franceses e argelinos, esses últimos, considerados selvagens, bárbaros e ex-óticos. Essa separação racista colonial atuava

como uma cisão entre os humanos e não humanos, configurando diferentes cuidados e perspectivas psiquiátricas.

Para Fanon, a espacialização da ocupação colonial divide os espaços em compartimentos onde o espaço do colonizado é um lugar de má fama, povoado por homens de má reputação: “Lá eles nascem, pouco importa onde ou como; morrem lá, não importa onde ou como. É um mundo sem espaço; *os homens vivem uns sobre os outros*” (FANON apud MBEMBE, 2018, 41). Nessa citação, Fanon está descrevendo o que ele nomeia de cidade do colonizado, porém, é com espanto que constatamos sua semelhança à um hospício, continuando a citação: “A cidade do colonizado é uma cidade com fome, fome de pão, de carne, de sapatos, de carvão, de luz. A cidade do colonizado é uma vila agachada, uma cidade ajoelhada” (FANON apud MBEMBE, 2018, 41). O que aproxima a cidade do colonizado de um hospício pode ter muitos nomes e só essa questão valeria uma outra pesquisa, por hora, em aliança com Mbembe, nomearemos isso de *ocupação colonial contemporânea* encadeado pelos múltiplos poderes: disciplinar, biopolítico e necropolítico (MBEMBE, 2018).

Fanon passou a dividir as alas de acordo com o sofrimento psíquico, aproximando franceses e argelinos, suspendendo camisa de força e outras parafernalias de contenção.

A socioterapia como instrumento terapêutico, exercia uma importante função frente às mulheres europeias, mas Fanon constatava que o mesmo efeito não acontecia entre os homens argelinos. Cinema, músicas e jornais foram acionados como elementos terapêuticos, mas por que, entre os argelinos, todas essas ferramentas não foram efetivas?

A resposta não se encontrava em alguma característica racial, e sim no fato de que o trabalho cognitivo de atribuição de sentido só pode ser feito em certos contextos de referência, e estes não são universais, mas culturalmente determinados, fato que se manifesta claramente numa sociedade colonial (KHALFA apud FANON, 2020, p. 43).

Fanon, então, chama atenção para o fato de que as socioterapias de inspiração europeia ocidental podem não fazer efeito em alas muçulmanas, justamente porque a suposta universalidade das produções europeias supõem uma neutralidade que não passa de um conhecimento situado, produzido em territórios específicos, trata-se do campo simbólico europeu. Os muçulmanos não pertenciam ao mesmo campo simbólico que era proposto nas socioterapias, essas construídas por e para europeus.

Para Jean Khalifa (2020), estar em Blida fez Fanon perseguir as questões que já apareciam em seu livro *Pele Negra, Máscaras Brancas* (1963), tais sejam: as relações entre o neurológico e o psiquiátrico e entre o psiquiátrico e o social. Estudava com seus internos a cultura local argelina e as “doenças mentais”:

Eles estudaram os exorcismos dos marabutos, baseados na crença em gênios (djinnns ou, mais propriamente, djnoun, forças que, acredita-se, dominam os doentes mentais) mas também o impacto da colonização sobre essas culturas. De um ponto de vista institucional, a solução em Blida se tornou evidente, gerando, em seguida, uma reformulação completa das atividades socioterapêuticas: abertura de um café mouro, celebrações de festa tradicionais, encontros com contadores de histórias e grupos de música locais, envolvendo cada vez mais a participação dos pacientes (KHALFA apud FANON, 2020, p. 45).

Enfraquecer o olhar etnopsiquiátrico e colonizador foi sua proposta. Seus posteriores trabalhos sobre a chamada doença mental na África conceituam o que ele aprendeu na prática: a psiquiatria era mais um meio de colonizar os corpos, naturalizando e psiquiatrizando adoecimentos decorrentes da condição colonial.

Sob a égide científica, discursos racistas ganhavam validade e legitimidade. Para muitos psiquiatras, a criminalidade estava inscrita na mente dos nativos e sua loucura carregava uma intensa relação com seu primitivismo e selvageria. Infantilizado, ao nativo era negada a possibilidade de expressar a agressividade, força que movimenta a vida, como vimos em “Descolonizar raiva e tesão”. “Sob a capa da ciência, a naturalização da doença mental com base racial significava, na realidade, transformar em norma natural certa estrutura cultural importada da Europa” (KHALFA, 2020, p. 50).

Em seu livro “Alienação e liberdade” (2020), Fanon nos presenteia com diversos artigos cuja temática envolve a clínica psiquiátrica, psicopatologia social e as dimensões sociais do sofrimento psíquico. Nesse último, implicado em uma perspectiva de cuidado não colonizadora, fez estudos sobre a vida cotidiana das/os argelinas/os e estudou transtornos comuns entre o povo argelino.

Na Argélia, demônios (djouns), gênios (djinn), Deus, magia e feitiço são alguns elementos simbólicos e materiais presentes no cotidiano. Os casos de impotência sexual, por exemplo, podem ser atribuídos à magia, onde o homem foi enfeitado ou amarrado. Nesses casos, geralmente é a mulher quem torna o marido impotente, faz a amarração para que ele se torne impotente com qualquer mulher exceto ela. Aceito pela moral coletiva, à essa magia chama-se magia branca (nomenclatura comumente

utilizada em contraposição à magia negra, considerada inferior e maligna). São diversos os exemplos de feitiços e amarrações. Para Fanon, porém, há traços comuns nos feitiços:

De saída, o poder crucial da palavra: no feitiço, há sempre uma invocação, um encantamento que acompanha e autentica o gesto. Por isso é necessário conhecer a linhagem do homem que se amarra, especialmente o nome da mãe. No rito mágico, o gesto de amarração é acompanhado de prescrições, consignações, verdadeiras intimações verbais. Cabe notar também a importância, nessas práticas de amarração, dos nós e dos laços que são encontrados, aliás, em todos os fenômenos de ordem mágico-religiosa (FANON, 2020, p. 214).

As amarrações que relacionam a bruxaria com a loucura estão presentes em diversas literaturas. O que esse laço nos dá de notícias? Venerada e temida, o que faziam as bruxas? Seus conhecimentos organizavam-se em torno do destino (como fio explicativo global), principais ritos de passagem (o casamento e a morte) e de problemas ocasionais, como demandas, prisões e mudanças de vida (BETHENCOURT, 2004), há também estudos evidenciando que, em suma, as bruxas faziam feitiços de amor (SOUZA, 2016). Convocada pela amiga, inimiga, marido, parente, vizinhança, a feiticeira amarrava e/ou desamarrava, enlaçava, jogava feitiço para construir ou destruir relações. Havia feitiços para ganhar jogos de cartas, interpretar instrumentos desconhecidos, se tornar invisível, conquistar o amor de alguém, ganhar imunidade na guerra e fazer as crianças dormirem (THOMAS; WILSON apud FEDERICI, 2017).

O fio condutor dessa escrita partiu da premissa que a loucura e a bruxaria são movimentos que excedem a lógica colonial e vêm contar-nos de outros possíveis. A loucura é, também, mas não só, o que escapa à razão branca disciplinadora e eugenista (isso é uma pista valiosa para pensarmos porque tantos corpos pretos encarcerados¹⁹ em hospitais psiquiátricos e em prisões). A bruxaria com suas propostas coletivas de saúde, propunha uma pluriversalidade de construção de mundo, com múltiplos processos de cuidado; pelo seus saberes sobre os processos da vida e morte na sua relação com a natureza e com os não humanos, bichos, plantas e rios, ameaçavam a construção de uma ciência masculinista branca individualizada onde a natureza é algo a ser submetido, inferiorizado e contido.

¹⁹ Para uma pesquisa mais ampla sobre encarceramento em massa do povo preto sugiro o livro da Juliana Borges, Encarceramento em massa. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

Merchant (apud Federici, 2017) defende que uma das principais provas da conexão entre a caça às bruxas e o surgimento da ciência moderna encontra-se nos trabalhos de Francis Bacon, considerado um dos fundadores do método científico. Seu conceito de investigação científica da natureza foi moldado tendo como exemplo os interrogatórios inquisitoriais onde, sob tortura, surgia uma representação da natureza como uma mulher a ser conquistada, relevada e violentada.

Vale enfatizar, diante de tudo acima exposto, que o arcabouço intelectual utilizado para caça às bruxas não foi tirado do racionalismo filosófico. Foi um fenômeno transitório, um acoplamento ideológico onde combinaram-se elementos fantásticos do cristianismo medieval, argumentos racionalistas e os modernos procedimentos burocráticos das cortes europeias (FEDERICI, 2017).

As bruxas também ameaçavam pela sua proposta de bem viver em contraposição ao imperativo capitalista de viver mais e melhor, pela forma de exercer a sexualidade e a maneira até então vigentes das performances de gênero muito menos enrijecidas e por conta disso altamente diferenciadas da proposta do que viria a ser o papel das mulheres e dos homens no sistema mundo capitalista, subalternizando e hierarquizando mulheres e homens em suas diferentes experiências encarnadas.

As bruxas tornavam tênues as linhas que separavam o profano e o sagrado (posterior diferenciação colonial). Os Sabás, por exemplo, envolviam complexas conexões e sociabilidades com dois pólos que aparentemente não conversavam, tal seja, sagrado e profano. Dimensão erótica da vida enquanto força vital e intensa criatividade (LORDE, 2020), as bruxas e suas magias colocavam em cena algo insuportável para os colonizadores: o tesão de viver a vida possível e encantada:

Um saber encantado é aquele que não passa pela experiência da morte. A morte é aqui compreendida como o fechamento de possibilidades, o esquecimento, a ausência de poder criativo, de produção renovável e de mobilidade: o desencantamento (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 34).

As bruxas produzem uma ética encantada do mundo, onde palavras e gestos têm vida e movimento. Essa dimensão mágica do mundo é uma dimensão ética transformativa. Em um projeto de modernidade endurecido, rígido e triste, a feitiçaria, como uma serpente, se articula nas brechas, nas fendas e feridas e o conhecimento encarna-se como uma aventura encantada, viva, pulsante.

O epistemicídio e a destruição de códigos e símbolos não brancos são um projeto de colonização do território existencial iniciado com a colonização e vigente até então. Trabalhamos com a perspectiva que a magia é, também, o nome dado a outras formas de viver o simbólico que não seja o embranquecido, colonial.

Feitiço bom é aquele que organiza a vida. Encantamento atua como estratégia e ética de vida, requer e dá trabalho. Frente ao mundo colonial, a magia é a luta. Em uma lógica escravista, práticas mágicas atuavam como alternativas ao combate. Em uma concepção ampla de luta, as magias atuavam como uma ética diante do mundo, nesse sentido, era praticada na cozinha (vide os exemplos no imaginário coletivo de bruxas e seus caldeirões), era o que se comia, como se preparava, como se cuidava e quem cuidava. Filosofia que começa nas cozinhas, pensando nagô como propõe Muniz Sodré, nesse sentido, então, magia é alimento. Essa dimensão micropolítica de habitar o mundo atua como código de encantamento da vida. Sem romantismos, encantamento é trabalho, luta e mistério. *Encantar-se é a possibilidade de existir na/com a diferença.*

Anne McClintock, em “Couro Imperial” (2010), realiza um estudo sobre mulheres da classe trabalhadora, as denominadas babás e/ou criadas. Diante do que a pensadora nomeia “enigma insolúvel da duplicidade de gênero”, onde há, de um lado, a amada mulher da classe trabalhadora, forte, dominadora e mal paga e de outro lado a mulher de classe alta, ociosa, delicada, adorada de longe e não paga, não é surpreendente que os homens na cúspide do modernismo buscassem a imagem de suas babás nas amantes, atrizes e modelos, assim como também não era de se surpreender que projetassem o corpo feminino na cidade moderna como uma primeira forma.

Se o corpo da mulher foi o primeiro espaço para o conhecimento e o autodescobrimento da criança, mais tarde é a cidade, como primeiro espaço de autoconhecimento moderno que será mapeada como um espaço feminino. A memória perturbadora da atuação e poder femininos, encarnada na memória da babá, é projetada sobre a cidade como superfície feminina. A mulher, então, passa de agente social à espetáculo: “Através do discurso imperial da superfície e do arquivo do espetáculo, a cidade-labirinto é capturada e reivindicada como um território masculino de classe média” (MCCLINTOCK, 2010, p. 133).

Em seus estudos, a pensadora traz à cena as babás de Sigmund Freud, de Arthur Munby, de Zola e de Baudelaire, todos influentes pensadores do século XIX,

para pensar que “o primeiro espaço explorado por esses homens desassossegados da nova burguesia foi o corpo de uma babá. Pela narrativa deles, foram suas babás que os apresentaram, quando crianças, aos choques e visões do espaço urbano” (MCCLINTOCK, 2010, p. 132).

As babás e as domésticas eram responsáveis por lavar as crianças, limpá-las, coloca-lás para dormir, amamentar, acariciar, disciplinarizar, ensinar, punir, contar histórias atravessadas por suas maneiras de ser e estar no mundo. A divisão vitoriana das mulheres em putas e madonas, freiras e prostitutas tem suas origens na estrutura de classes do lar e não em arquétipos universais. O gênero, portanto, não é uma dimensão separada da identidade à qual se adiciona, cumulativamente, a classe. O gênero é uma categoria articulada, construída através da classe e pela classe.

Trata-se, então, da imagem duplicada da feminilidade vitoriana onde a “tradição patriarcal” vê o ser da mulher em dois: a dona e a madona, a freira e a feiticeira, a donzela e a medusa, a esposa e a sereia, a mãe e bruxa. A iconografia masculina vitoriana está repleta de alianças entre mulheres e fadas, mulheres e duendes, mulheres e vampiros, mulheres e toda série de seres rastejantes e serpenteantes.

Enquanto os intelectuais vitorianos elevavam as mulheres à categorias angelicais, apareciam também nas iconografias imagens monstruosas de seres míticos. Acompanhemos a questão formulada pela pensadora:

Essas críticas vêm a imagem dupla das mulheres como se surgisse de uma duplicação arquetípica na consciência que poderia ser transcendida por um desafiador ato de vontade estética. Não poderíamos, porém, e de maneira mais apropriada, ver essa dupla imagem das mulheres que assombra a superfície dos textos masculinos vitorianos como se estes surgissem menos de uma duplicação arquetípica no inconsciente masculino e mais de uma duplicação contraditória (e não menos patriarcal) de classe que era uma realidade cotidiana nas casas e infâncias desses homens de alta classe média? (MCCLINTOCK, 2010, p. 154)

Em seguida, McClintock propõe que pensemos os duendes e fadas que povoam os textos masculinos como uma memória histórica das cozinhas e fundos onde trabalhavam mulheres da classe trabalhadora, dos colos das babás que ecoavam sussurros de fadas nos quartos das crianças de classe média. As imagens de monstros e sereias, portanto, seriam remanescentes de uma tradição oral trazidas pelas mulheres da classe trabalhadora:

Essas imagens são de fato imagens de poder feminino, mas são especificamente traços de memória de poder feminino da classe trabalhadora e deitam raízes em divisões de classe e na mudança histórica. Assim, as imagens de demônios femininos acopladas a imagens de madonas

representam uma contradição geral de classe que era vivida diariamente dentro da casa vitoriana: a contradição entre o poder a custo reprimido da trabalhadora doméstica assalariada e a relativa falta de poder da esposa não assalariada (MCCLINTOCK, 2010, p. 154).

A mulher da classe trabalhadora, babá, “criada”, seria o outro repudiado, recalçado, o abjeto expulso de que a figura masculina não consegue abrir mão, nos inconscientes, nas ciências e nas cidades. Diante disso, não se trata de estilhaçar o vidro do texto patriarcal e salvar as mulheres, matando anjos e demônios e libertando o “verdadeiro eu feminino”. Trata-se de uma visão romântica a ideia de um eu feminino essencial que poderia ser estilhaçado em um futuro próximo. Essa visão heróica de uma consciência autogerada, transcendental e iluminada, sem apoio de qualquer vontade que não seja um desejo de emancipação e autocriação é essencialmente uma ideia da classe média do século XIX,

(...) fabricada por uma classe ansiosa por criar seu próprio discurso de legitimidade sem ser capaz de recorrer à ideia de história ou tradição (que era uma reserva de classe mais baixa ou mais alta). A classe média tinha de afirmar a liberdade de criar seu ser a partir de sua própria energia de autogeração (MCCLINTOCK, 2010, p. 155)

Portanto, mais do que recorrer a uma visão romântica masculina da autogeração emancipatória, um exercício mais efetivo será retornar às contradições de classe que deram forma ao espelho patriarcal e nessa tensão pensar a magia como estratégia de negociar e construir vida e não a magia como solução pronta, dada, de emancipação individualizada e sem vínculo histórico, pois, definitivamente, não é dessa bruxaria que nos alimentamos nessa escrita. Nossa bruxaria é vinculada e construída na encruzilhada, tendo a tensão, tal seja, as diferenças, como tempero principal e do qual não abriremos mão. É no cruzo mesmo, que nossas bruxarias se constroem como estratégias de vida, de luta e de amor.

À essa hipótese singular acerca dos monstros imaginários como uma maneira do menino “resolver” a contradição geral de classe, no encontro com a mãe e a mulher trabalhadora cabe um amplo estudo que não compõe com o escopo limitado dessa pesquisa. Trouxemos, então, essa imagem hipotética para compor com os estudos sobre as construções do imaginário da bruxaria.

Enquanto personagem histórica imersa no imaginário cultural, estudar bruxaria já nos coloca em proximidade com diversas concepções de mundo. Será importante fazer um recorte de como nosso interesse diverge ou se assemelha às concepções

vigentes. Vamos a exemplos. Algumas pensadoras essencialistas resgatam o estudo da bruxaria para pensar uma performance eminentemente ligada ao feminino, aproximando mulheres, Mãe e natureza. Essa dicotomia mulher versus homem, natureza versus civilização, tradição versus modernidade reproduz um sistema colonial hierárquico onde a primeira categoria é desvalorizada:

A mulher aparece como uma espécie de esperança da humanidade e de conservação da Natureza a partir da suposição de que é, por essência, mais inclinada à defesa dos seres vivos e à ética do cuidado, cuja origem radicaria no instinto maternal (BARRAGÁN, 2020, p. 226)

Acessar o “lado feminino” através da natureza pressupõe que as mulheres, assim como os “povos primitivos” - os povos da terra do sul global - e africanas/os são selvagens, indisciplinadas/os e incivilizadas/os. Isso deságua em discursos desqualificadores binários entre humanos e não humanos, sendo os humanos aqueles capazes de se desenvolver culturalmente e os não humanos aquela massa indiferenciada de seres da natureza, pulsionais, incapazes de participar da cultura (como civilidade).

O trabalho da ecofeminista indiana Vandana Shiva oxigena os pensamentos. Inspirada na cosmopolítica ameríndia e no debate pós colonial, a pensadora tensiona a relação natureza versus cultura e propõe pensarmos a partir de outras epistemes, já que as fronteiras são arbitrárias e coloniais, assim como as fronteiras do humano e do não humano, em suma, as fronteiras são problemas éticos. Para Vandana, o modelo econômico e cultural ocidental se organiza por meio da colonização de mulheres, povos nativos, de suas terras e da natureza. Ela faz uma crítica às concepções modernas de economia, progresso e ciência, alertando para um debate político onde seja possível a coexistência dos povos e espécies da terra. Shiva propõe outras epistemologias para pensar a relação natureza versus cultura, evidenciando que essas fronteiras são coloniais

Como sinaliza Enrique Dussel (1934-atual) (apud Graça Costa, 2020), pensador argentino, “uma das principais expressões da colonialidade se dá na constituição de uma epistemologia ocidental, no contexto do capitalismo colonial, que vai invisibilizar e desconsiderar saberes construídos a partir de outros esquemas de pensamento” (idem, p. 288).

Fizemos apontamentos para que possamos pensar juntas nas armadilhas que a temática traz, pois ao mesmo tempo em que bruxaria carrega um potencial subversivo do sistema mundo colonial, os estudos de bruxaria parecem cair também no debate binário natureza versus civilização, unindo mulheres e natureza, ou povos colonizados e natureza, os potentes estudos sobre bruxaria podem desaguar em mais um movimento que naturaliza e pressupõe uma relação íntima e intrínseca (nomenclaturas pouco potentes) entre natureza, cuidado, maternagem e mulher. A problemática encontra-se em constituir o lugar mulher-natureza-cuidado como oposição à ideia de civilidade e progresso, reduzindo os processos em dicotomias coloniais.

A invenção dicotômica acontece para pressupor e forjar uma superioridade da razão, da civilização e do progresso. A natureza não é uma força a ser controlada, ela é força e como força, incontrolável. Palavras como progresso, civilização, razão, pátria, nação e ordem são importantes para o projeto colonial porque constroem, a partir de binarismos, os grandes Outros colonizados: são os seres da natureza, menores, libidinais, desviantes, pulsionais, viciadas/os, emocionais etc.

Nós não abdicaremos da tensão. Se ora problematizamos essa concepção de natureza construída pelo projeto colonial é para ampliá-la, não se trata de negá-la em detrimento de um suposto progresso, trata-se de incluí-la cada vez mais. Nesse sentido, entendemos que não se trata de retomar uma concepção de paraíso perdido, ideal romântico, mas de tensionar as concepções de indústria, progresso e desenvolvimento como opostas à concepção de natureza.

Além disso, ao fazer um recorte apenas de gênero, os estudos das bruxarias podem se tornar mais um episódio da história colonial branca europeia. O que vimos ao mergulhar nas pesquisas é que a bruxaria, enquanto código simbólico, participa dos corpos das/os colonizadas/os. Em terras brasileiras, bruxaria participa de um amplo contexto de extermínio dos saberes das/os colonizada/os, suas espiritualidades, produções de conhecimento e afins.

Corpos não brancos, indígenas, pretas/os tiveram seus saberes subalternizados em detrimento do projeto colonial branco. Se a bruxaria, em terras europeias, tem uma forte demarcação de gênero, isso nos indica que lá, entre os corpos brancos europeus, o gênero foi um importante divisor e lá, eram principalmente mulheres quem produziam esse conhecimento marginal, pois nesta pesquisa partimos do pressuposto que gênero é uma invenção colonial. Quando a Inquisição chega em

territórios brasileiros, o atravessamento de gênero torna-se uma das encruzilhadas para pensar a subalternização de saberes, tendo foco a raça, a classe, a sexualidade e o território geopolítico. Se o debate europeu embranquecido de bruxaria nos leva a pensar o primado do gênero para tensionar as desigualdades sociais, precisamos estar atentas para que um campo de estudos tão potentes quanto o da bruxaria não se transforme em mais um episódio da história branca européia.

Estudos, como Bethencourt (2004), têm sido feitos constatando a forte incidência de judeus, mouros, cristãos-velhos e cristãos-novos entre os hereges, assim como a incidência de escravizadas/os punidas/os pela trama inquisitorial européia, indicando novos rumos à temática da bruxaria.

Os códigos simbólicos das/os colonizadas/os mostraram-se tão potentes na produção de um outro projeto de mundo não branco, que seu epistemicídio e etnocídio (apagamento simbólico) foram uma das mais importantes estratégias na construção de um sistema mundo Uni-versal branco.

Se a aposta for estudar bruxaria pelo viés dicotômico, que seja para denunciar a dicotomia como movimento arbitrário, que a dicotomia seja utilizada para escancarar sua ineficácia em qualquer âmbito. Se os potentes estudos das bruxas transformam-se em um discurso essencialista biologizante separatista, podemos concluir que o projeto moderno atuou/atua ali mesmo onde os estudos poderiam nos indicar outras práticas possíveis.

A proposta moderno/colonial/capitalista é essa, atuar ininterruptamente reconfigurando nossos imaginários e campos simbólicos. Aprender com as bruxas a arte de encantar-se com o mundo, para que possamos nos instrumentalizar contra os processos coloniais. Assim como a magia, enquanto código, enquanto força, enquanto mudança tem o poder de criar, também o tem de destruir. Qualquer uma/m que cure, cozinhe, cuide e ame tem meios para acessar essa energia poderosa e profunda que a um só tempo cria e destrói.

O conceito de *bem viver* é um aliado para pensarmos outros mundos possíveis. Em detrimento do desenvolvimento capitalista antropocêntrico, “bem viver” é uma alternativa para pensarmos além da divisão colonial humanidade/natureza.

‘Bem viver’ é um termo advindo da expressão quéchua Suma Kawsay. Antes restrita à filosofia de povos andinos, essa expressão ganha corpo político e visibilidade internacional a partir do novo constitucionalismo latino americano e da maior expressividade de lideranças indígenas da América do Sul. (idem, p. 289).

Enquanto “viver melhor” relaciona-se com a falsa liberdade que o capitalismo opera em nossas vidas, associando-a à possibilidade maior de consumir, “bem viver” remete à dignidade e saúde como direitos básicos de todo ser vivente.

Outro importante ponto de intersecção entre os estudos da bruxaria e os estudos decoloniais é a memória. A iconografia da bruxa como uma velha feia é a mais conhecida. Feia, rabugenta e inconveniente, assim foram construindo a imagem das bruxas. As sábias mulheres mais velhas carregam histórias e memórias de tempos quando ainda não estávamos presentes, elas nos contam de outros tempos, o que evidencia que os processos têm história, que as nossas vidas são situadas, dizem de um lugar e de um tempo. Ouvir as avós pode nos fazer vivenciar um mergulho único e inédito na história dos homens e mulheres infames, na história das cidades, das políticas e das constantes negociações e amarrações que fazemos ao longo de nossas vidas.

A mulher idosa, que me fez lembrar de minhas avós, é poderosa. E poder é uma boa pista para pensarmos porque as mulheres mais velhas foram tão julgadas em atos de bruxaria. Federici (2019) nos dá pistas: “As idosas eram as que se lembravam das promessas feitas, da fé traída, da extensão da propriedade (especialmente em terras), dos acordos consuetudinários e de quem foi responsável por violá-los” (p. 71). Trata-se do direito à memória e à história, algo incompatível com o projeto violento moderno/colonial/capitalista.

As/os acusadas/os de bruxaria tal qual as/os loucas/os foram marginais que nos dão pistas sobre como o sistema colonial erigiu a ciência e sob quais circunstâncias/cadáveres ela se construiu enquanto saber-poder. Existe uma história onde essas personagens se conectam e ela diz respeito à construção do sistema mundo moderno/colonial e suas interfaces com raça, gênero, classe, sexualidade e território:

A violência contra as mulheres não desapareceu com o fim da caça às bruxas e a abolição da escravidão. Pelo contrário, foi normalizada. Nos anos 1920 e 1930, no auge do movimento eugenista, a ‘promiscuidade sexual’ feminina, retratada como doença mental, era punida com internação em hospitais psiquiátricos ou esterilização (...). A violência contra as mulheres também incluía o uso generalizado, nos anos 1950, da lobotomia para a cura da depressão, sendo que esse tipo de cirurgia era considerado ideal para as mulheres destinadas ao trabalho doméstico, função que supostamente não requeria cérebro. (FEDERICI, 2019, p. 92)

Em função do paciente trabalho de apropriação do corpo e da sexualidade da mulher pela medicina, as bruxas deixaram de queimar e tornaram-se as histéricas de Charcot. A inferioridade feminina não foi invenção do século XIX. O início da modernidade/colonialidade, século XV, instaura a construção de gênero como dois pólos de subjetivação opostos/complementares, onde a mulher é subjugada.

Ao mesmo tempo em que a ciência foi avançando e ganhando legitimidade no sistema mundo, o saber advindo de colonizadas/os foi sendo violentamente atacado. Não à toa, existe relação “entre o desmantelamento dos regimes comunitários e a demonização de integrantes das comunidades afetadas que transforma a caça às bruxas em um instrumento efetivo de privatização econômica” (FEDERICI, 2019, p. 47).

Para erigir o que hoje chamamos de ciência moderna, saberes e práticas de vida foram hierarquizados e inferiorizados e toda uma partilha sensível do cotidiano na produção de conhecimento foi sendo invisibilizada em detrimento da busca por gênios isolados (HARDING, 1993).

Seguindo a lógica da inferioridade feminina (da mulher branca), a figura da histórica pretendeu patologizar o feminino agora sob a égide da ciência. A bruxa ainda poderia ser salva pela Igreja ou pela fé, mas a histórica não teria salvação.

No século XVII, alguns pensadores como Edward Jorden, inglês, e Johanne Wier, holandês, argumentavam que as feiticeiras sofriam de uma doença orgânica, a histeria, por conta de distúrbios em seu sistema reprodutivo. O útero foi considerado motivo de enfermidades. “Alguns autores concebiam o útero como um animal independente, que estaria no corpo da mulher, possuiria movimentos próprios, sendo a histeria fruto desse animal sedento” (GARCIA, 1995, p. 49).

O próprio uso da palavra *hystera* é problemático, uma vez que designa doença do útero. Ao longo dos séculos, o diagnóstico de histeria foi sendo alterado diversas vezes, mas sua relação com a bruxaria nunca foi rompida. Prova disso é que até o século XIX, na França, um teste usado com as bruxas - espetá-las com alfinetes e agulhas - era utilizado na demonstração clínica da histeria (idem). Também é conhecido o desejo cruel dos homens por violentar vaginas. Testes, pesquisas e demonstrações fizeram parte da história da ginecologia escrita por homens, além de toda violência obstétrica legitimada e produzida até os dias de hoje:

A relação entre loucura e as injustiças cometidas contra as mulheres se tornou um dos carros-chefes das ficções do século XVIII e durante esse

período os escritores descreveram a louca como vítima da tirania de parentes e pais. A louca, vitimizada, tornou-se uma figura muito cultuada pelos românticos (GARCIA, 1995, p. 50).

Vítimas ou deusas, os românticos fetichizavam a imagem da louca. Esse grande quantitativo de história de mulheres enfermas e doentes na literatura, “vítimas” da tirania masculina, pais, patrões, filhos, irmãos e afins nos dão pistas de como a figura da louca, tanto para os românticos, quanto para os médicos e padres, foi se construindo como objeto fetiche da masculinidade e do aburguesamento da vida. As mulheres, com suas questões e versões da vida, tornaram-se espetacularizadas. Como em um grande cenário circense, seus corpos são averiguados, violentados e atentamente controlados.

Para mais informações sobre essa temática, sugiro pesquisa sobre Vênus Negra, a história de vida de Saartjes Baartman, mulher negra africana, natural do povo khoi-san, da cidade do Cabo na África do Sul. Em 1810 Saartjes foi “adotada” como serva por uma família holandesa, onde foi escravizada durante 10 anos. Após esse período foi levada para Londres pelo cirurgião inglês Willian Dulong com o propósito de apresentar-se em espetáculos circenses. Saartjes saía de uma jaula e encenava um animal selvagem. Mesmo depois de morta, suas partes, entre elas, sua vagina, foram expostas no Museu do Homem em Paris até o ano de 2002, quando Nelson Mandela pede a retirada de suas partes para o sepultamento em sua terra, na África. Acerca da construção de monstruosidades presente em feiras e exposições científicas dos séculos XIX e XX, Lilia Ferreira Lobo enfatiza:

Os espetáculos eram quase sempre revestidos de cunho científico e educativo, o que se podia ser na publicidade dos jornais e dos panfletos e ouvir nos anúncios dos locutores da feira - para o espectador, uma oportunidade única e rara de conhecer seres exóticos e selvagens de terras misteriosas, os semi-homens bestiais como o ‘elo perdido’ da era darwiniana’ (...) Para os exóticos, montavam-se cenários de papel machê, com florestas tropicais, para fotografá-los no habitat onde foram capturados. Alguns não tinham qualquer marca física ou mental incomum - apresentavam apenas os traços de sua raça (não branca) e seus costumes considerados inferiores (LOBO, 2015, p. 65).

Os espetáculos de exposição de corpos humanos “monstruosos” eram prática comum no Brasil. Fosse as/os penitenciadas/os à execração pública dos autos da fé, escravizadas/os nos pelourinhos ou as/os condenadas/os à forca, os espetáculos aconteciam como mecanismo de controle e manutenção da ordem. Os personagens monstruosos tinham a caução de sábios, médicos, Igreja, jornais e artigos científicos,

o que tornava demasiado tênue a fronteira entre os espetáculos monstruosos nas feiras e as exposições de entidades científicas. Como exemplo temos o Jardim Zoológico de Berlim, construído como um exemplo de divulgação científica nos séculos XIX e XX, promovia a “exposição dos povos” onde exibia-se pessoas exóticas de diferentes raças (não brancas): eram expostos povos da América do Sul, África, Ásia e Oceania. Sequestradas, eram dopadas, capturadas e encarceradas:

Belos exemplares de casos típicos que se acumulavam nos arquivos médicos eram apresentados nos livros e nas revistas de medicina, que transformaram os muros dos asilos em vitrinas transparentes para a exibição do grande espetáculo científico e infernal das monstruosidades. Meio caminho andado em direção a um projeto eugênico para a sociedade (LOBO, 2015, p. 68).

Charcot, neurologista pioneiro, foi um dos principais responsáveis pela reclassificação das bruxas em histéricas. Em 1863, assumiu o posto de administrador da Salpêtrière e essa foi, sem dúvida, a função que mais lhe ajudou a montar as bases para seu império (HARRIS, 1993).

Responsável pela reclassificação das feiticeiras em histéricas, Freud escreve no obituário de Charcot: “Charcot baseou-se amplamente nos relatórios existentes dos processos de bruxaria e possessões do demônio para mostrar que as manifestações da neurose (histeria) eram as mesmas nessa época e atualmente” (GARCIA, 1995, p. 61). A câmera fotográfica foi essencial para os estudos da histeria.

Aquela massa anônima de loucas e indigentes incuráveis serviu como matéria bruta para seus estudos sobre doenças nervosas, usando sua reserva de patologias femininas. Entre as anônimas, conseguia sua atenção quem tivesse os sintomas mais sensuais, exagerados e grotescos. Seu poder de sugestão era imenso, vide os casos de hipnotismo (GARCIA, 1995): “Por exemplo, o seu êxito ao mandar que uma freira se erguesse e andasse, embora ela tivesse perdido totalmente o uso das pernas, demonstra o poder de sugestão das suas ordens” (HARRIS, 1993, p. 179).

Jean-Martin Charcot (1825-1893), pensador francês, considerado carismático, tirânico e intimidador, catalogou seu poder na *Iconographie photographique de la Salpêtrière* onde a sedução sexual, as *contorções demoníacas* e os ataques convulsivos eram captados e capturados pelo olhar curioso de uma câmera. As fotografias conseguiam apreender a “ousada ambiguidade de um método clínico que buscava ser ao mesmo tempo cientificamente irrepreensível e artisticamente atraente” (HARRIS, 1993, p. 180). Não só as fotografias eram um movimento estético (DIDI-HUBERMAN, 2015), mas também as representações teatrais dramáticas de suas

aulas práticas de terça-feira, onde se apresentava ao público masculino branco a vaidade de suas teorias, através das pacientes que encenavam e atuavam para essa platéia interessada. As pacientes eram as grandes atrizes.

O caso da grande *hystérie* ilustra o ciclo reprodutivo da histeria em quatro momentos, tendo mínimas variações entre as cenas de algumas pacientes já famosas. Antes do ataque histérico, a paciente era afetada por uma *aura hysterica* onde havia falta de ar, vômito e hipersensibilidade; sucedia-se a isso o primeiro estágio com rigidez tônica (assemelhando-se à um ataque epiléptico, anterior objeto de estudos de Charcot). No segundo movimento, a paciente contorcia-se; seguido das “atitudes passionais” em que a histérica expressava suas alucinações, mesclando sentimentos de amor, raiva, exaltação, alegria, medo e tristeza. Por fim, no quarto e último movimento, “a histérica muitas vezes caía num estado de delírio melancólico lamentando o passado, lembrando experiências desagradáveis e manifestando emoções tristes” (HARRIS, 1993, p. 183).

Essas demonstrações clínicas de mulheres acarretaram diversos dilemas profissionais que surgiram durante os debates médico-legais. Durante as experiências hipnóticas, o relacionamento médico-paciente estava repleto de ambiguidades morais e sexuais:

Mesmo segundo os padrões contemporâneos, as aulas dramáticas, o registro fotográfico e as experiências públicas levantavam questões éticas importantes, esticando até o limite a interpretação dos deveres dos médicos para com suas pacientes conforme ditava o *secret médical* (HARRIS, 1993, p. 186).

Em seus livros de fotografias, Charcot não se preocupava em manter o sigilo ético, em alguns deles usava as iniciais mas em sua maioria os nomes próprios das pacientes eram mantidos. Desse modo, suas pacientes mais conhecidas tornaram-se pequenas celebridades. As mulheres eram fotografadas semivestidas ou nuas em posições de contorção ao curioso e interessado olhar da burguesia. (HARRIS, 1993)

A sexualidade incontrolada é um dos principais sinais da histeria, a mais enigmática de todas as doenças nervosas, segundo Freud (1990).

Entre os sintomas e os efeitos da histeria estavam a ninfomania, os excessos ou a abstenção sexual, a masturbação e a inversão sexual. Nesse mesmo sentido, entre as várias causas citadas se incluíam o aparecimento ou supressão da menstruação, o *orgasmo*, o onanismo, a continência absoluta, a viuvez prematura, a esterilidade” (GARCIA, 1995, p. 60).

O controle sobre o corpo é o controle sobre a sexualidade. As estratégias para controlar a sexualidade feminina pelo alienismo europeu do século XIX têm suas origens nos tribunais inquisitoriais e comumente eram utilizadas também em casos de histeria: injeção de água gelada pelo ânus, introdução de gelo na vagina, extirpação do clitóris ou dos órgãos sexuais internos.

A presença de um comportamento sexual desviante carregava uma relação com a histeria. A sexualidade descontrolada também era o sintoma definitivo para provar a insanidade na mulher. O casamento heterossexual era apontado como o remédio mais eficaz para combater a histeria (GARCIA, 1995). A esposa desobediente em tempos inquisitoriais era bruxa e hoje mais comumente é a louca.

Tanto a histérica, a louca e a bruxa apresentavam comportamento sexual “libertino”. A sexualidade feminina representava um perigo eminente aos olhos da nova elite capitalista, em virtude de seu projeto de reforma social e da instituição de uma disciplina de trabalho mais rigorosa (FEDERICI, 2019, p. 69):

As “bruxas” não foram acusadas com tanta frequência de nenhum crime quanto foram denunciadas por “comportamento libertino”, geralmente associado ao infanticídio e a uma hostilidade inerente em relação à reprodução da vida. Fora desses parâmetros, fora do casamento, da procriação e do controle masculino/institucional, também para capitalistas, a sexualidade feminina foi historicamente representada como perigo social, ameaça à disciplina do trabalho, poder sobre as outras pessoas e obstáculo à manutenção das hierarquias sociais e às relações de classe.

As bruxas eram consideradas promíscuas, algumas tinham crianças fora do casamento e sua conduta não condizia com o modelo de feminilidade imposto pela reorganização familiar.

A incompatibilidade da magia com a disciplina do trabalho capitalista e com a exigência de controle social é uma das razões pelas quais o Estado lançou uma campanha de terror contra a magia - terror aplaudido pelos fundadores do racionalismo científico. Aos olhos da nova classe capitalista, esta concepção anárquica e molecular da difusão do poder no mundo (magia) era insuportável. Ao tentar controlar a natureza, a organização capitalista do trabalho devia rejeitar o imprevisível da magia (FEDERICI, 2017). Erradicar práticas mágicas foi condição necessária para a racionalização capitalista do trabalho, uma vez que a magia aparecia como uma forma ilícita de poder e como um instrumento para obter o que se deseja sem trabalhar. Francis Bacon lamentava o fato com a frase “A magia mata a

indústria”. Para o pensador era lamentável o fato de que alguém poderia conseguir o que almeja com “um punhado de recursos inúteis” e não com o suor do seu trabalho:

Por outro lado, a magia se apoiava em uma concepção qualitativa do espaço e do tempo que impedia a normalização do processo de trabalho. Como podiam os novos empresários impor hábitos repetitivos a um proletariado ancorado na crença de que há dias de sorte e dias sem sorte, ou seja, dias nos quais se pode viajar e outros nos quais não se deve sair de casa, dias bons para se casar e outros nos quais qualquer iniciativa deve ser prudentemente evitada? Uma concepção do cosmos que atribuía poderes especiais ao indivíduo (...) era igualmente incompatível com a disciplina do trabalho capitalista (FEDERICI, 2017, p. 259)

A caça às bruxas institucionalizou o controle do Estado sobre o corpo feminino e/ou colonizado, pré-requisito para sua subordinação à reprodução da força de trabalho. Enquanto a magia pressupunha uma certa difusão e externalização de forças do mundo, ou seja, uma cosmopercepção que colocava em cena múltiplos personagens tais como humanos e não humanos, plantas, animais, a disciplina do trabalho exigia um corpo individual, controlado, vigiado, cientificamente produtivo. Federici atualiza o debate no seu mais recente livro sobre a temática:

Como modo de produção que postula a ‘indústria’ como principal fonte de acumulação, o capitalismo não podia se consolidar sem forjar um novo indivíduo e uma nova disciplina social que impulsione a capacidade produtiva do trabalho. Isso envolveu uma batalha histórica contra qualquer coisa que impusesse limite à plena exploração da mão de obra braçal, a começar pela rede de relações que ligava os indivíduos ao mundo natural, a outras pessoas e ao próprio corpo. O elemento chave desse processo foi a destruição da concepção mágica de corpo vigente na Idade Média. Essa concepção atribuía ao corpo poderes que a classe capitalista não conseguia explicar pois eram incompatíveis com a transformação dos trabalhadores e trabalhadoras em máquinas de trabalho e que podiam até intensificar a resistência das pessoas a esse processo. (FEDERICI, 2019, p. 65)

O atravessamento do feminismo decolonial nos impulsiona na busca de uma produção de conhecimento pluriversal. Passando pelos estudos desde o início da colonização, em 1492, estudando a subjetividade que foi se construindo com esse novo regime político, a atualização da religião como papel fundamental na colonização, a produção de conhecimento científico como validação dos privilégios brancos europeus, assim como os estudos iniciais sobre imaginário europeu, racismo como estruturante da modernidade, produção de monstros como o outro enquanto diferença, nossa proposta foi trazer à cena histórias de algumas/uns loucas/os e de algumas bruxas para que possamos colher pistas, nos instrumentalizar e construir

ferramentas no enfrentamento à colonização de territórios existenciais. Propondo um ebo epistemológico, o importante para nós foi manter uma ética de vida enquanto possibilidade de encantamento e existência das diferenças.

Nossa pesquisa se encontra entre o desejo de saber e a intrigante constância daquilo que chamamos Mistério. O mistério como força que nos move na procura de novas possibilidades de existir. Essa escrita, então, é tanto um longo trabalho pelo desejo de saber (não esqueçamos que, para o mito cristão, essa foi a ruína do anjo caído e a nossa, tal seja, nosso imoderado desejo de saber) quanto uma ode àquilo que nos movimenta enquanto ser no mundo: nossa infinita caminhada-vida lado a lado com o Mistério. *Magia, portanto, não é segredo, é mistério.*

Apostamos que é aqui, nas esquinas e beiradas dos limites do saber que acontece algo fantástico, encantado e maravilhoso: os mistérios. Retomando a primeira frase da escrita, esperamos estar à altura disso que nos apaixona e nos encaminha para seguir a caminhada e seu caráter provisório, ficcional, libidinal: essa é a chama-da vida.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Passeios coletivos, solitários, com pares, amores, bruxas e loucas/os construíram linha por linha de tudo acima exposto. Foram gestos arriscados, portanto, corajosos. Começamos a escrita movimentando um panorama prático-conceitual da teoria decolonial e seus atravessamentos em nossas subjetividades. cremos que essa escrita traz pistas do que poderemos chamar de prática decolonial. Gênero, raça, sexualidade, classe e território geopolítico são alguns marcadores que nos auxiliam a situar a escrita e sua proposta. De início, pontuamos o que significa a arte da pesquisa para nós e nesse processo, como é tornarmo-nos pesquisadora, entendendo que pesquisar tem uma relação com viver e desejar.

Em um primeiro movimento colocamos em análise o primado do gênero para pensar as questões sociais e caminhando, digo, escrevendo, vamos entendendo que pensar com o primado do gênero não nos dá ferramentas para entender, propor e pensar outros mundos. Essa estratégia do feminismo branco nos distancia da questão, tal seja: a questão da modernidade ocidental, ou sob outros termos, do sistema mundo colonial.

Arriscamo-nos, em seguida, em três movimentos-restos, movimentos-acontecimentos, tal seja “E/u moderno”, “viagem-fronteira” e “descolonizar raiva e tesão”, foram movimentos que aconteceram junto com o pesquisar, onde fomos encontrando-nos com questões do campo do feminismo decolonial e mais do que respondê-las, fomos produzindo mais tensão e questionamentos. Nesses momentos ousamos conexões e acoplamentos monstruosos, porque singulares e originais. Nutrimos por essa escrita, um carinho especial, pelo movimento que operou, em nós, de arretadamente inventariar.

Partimos juntas/os para o segundo movimento, onde produzimos conexões entre religiosidade na colônia, bruxaria (a chamada magia preta), produção dos centros urbanos, higienismo, racismo científico, manicomialização, controle moral, espetacularização do sofrimento humano e o olhar voyerista masculino branco como uma dupla na construção de um certo fazer científico, arriscamo-nos também a escrever sobre uma ética do encantar e mais alguns restos.

Jogos linguísticos se presentificam ao longo desta escrita. Começou quando “erramos” uma palavra: ao invés de silêncio digitamos silênciã, uma espécie de silêncio com ciência. Desse ato bem sucedido, pensamos em acolher e inventar

nossas palavras. Apostamos também em expressões regionais (toda linguagem não seria expressão regional?) pouco utilizadas no Rio de Janeiro, como enxada, arretada, aperreio e esculhambação. Passeamos pelas saudades da Paraíba e por uma aposta de bancar outros possíveis. Não foram poucas/os as/os pensadoras/es que se debruçaram nos estudos acerca da linguagem como uma disputa ético-estético-política.

Para Grada Kilomba, por exemplo, a linguagem é isso que acontece e se evidencia nos jogos de saber-poder. Ela sugere começarmos a criar uma nova linguagem onde possamos nos encontrar na condição humana:

A língua, por mais poética que possa ser, tem também uma dimensão política de criar, fixar e perpetuar relações de poder e de violência, pois cada palavra que usamos define o lugar de uma identidade. No fundo, através das suas terminologias, a língua informa-nos constantemente de quem é normal e de quem é que pode representar a *verdadeira condição humana*. (KILOMBA, 2019, p. 14)

Se atentar à produção epistêmica global nos faz estranhar não apenas o gênero mas indubitavelmente a raça, pois se a crítica era ao androcentrismo epistêmico, como propõe Sandra Harding, também é evidente que essa massa produtora de conhecimento legítimo carrega marca: são corpos brancos.

Esse segundo movimento também foi o momento onde estudamos brevemente sobre a religiosidade na colônia para que pudéssemos, logo em seguida, dar notícias dos estudos feitos sobre bruxaria, práticas mágicas e feitiçaria. Optamos por “bruxaria preta” como nome desse movimento, uma vez que os estudos demonstraram que práticas não cristãs eram consideradas hereges e/ou bruxaria; a bruxaria, então, encarna em certo sentido o Outro cultural, não europeu e não branco, incivilizado, indomável, selvagem e ex-ótico. Concepções de mundo encantadas (SIMAS, 2018, 2019) tornaram-se incongruentes com o projeto de morte colonial.

No último momento do movimento II, intitulado “quais amarrações possíveis?” ousamos links entre a história da loucura e a história da bruxaria, colocando em análise a espetacularização do sofrimento feminino, presente na caça às bruxas e nas cenas teatrais da histeria e o olhar voyerista masculino-imperialista, sempre a produzir e espreitar tal espetáculo. O que isso nos diz sobre as nossas construções científicas? Bom, deixamos pistas, alimentemo-nos delas.

Foi desafiador e delicioso o privilégio dessa escrita. Viajamos, vivemos a solidão da escrita e ouvimos a multidão de vozes que nos acompanharam neste percurso muitas vezes penoso, voamos alto e minha orientadora foi uma mão acolhedora que estimulava o vôo e propunha, por vezes, um repouso em terra firme, aterrissamos e mergulhamos profundamente nas águas das escritas de tantas e tantos que nos antecederam.

Incuravelmente apaixonada pelo mistério, procurando ora entendê-lo, ora sustentá-lo, a possibilidade desta dissertação outrou-me escritora. É pequenino o desejo de saber, fonte incansável de pesquisas, diante disso que não cessa de não se inscrever. É chegada, mais uma vez, a hora da travessia, é a hora de findar: momento de passagem. Somos muitas as curiosas/os dos abismos e desejamos sustentar a transição. Como o amanhecer ou o anoitecer, existem aqueles momentos onde não é nem dia, nem noite, é travessia, ou como aquela cor que não sabemos se é azul ou verde e a amamos ali mesmo na sua contradição, como é encantadora a passagem! Será que, como Nietzsche propõe, a aposta se daria pela hora do meio-dia, a hora da menor sombra?

Transicionar é uma travessia, o sentido vira neblina e quem sabe, nesse lugar menos engessado, pelo menos por um momento que o valha, uma outra cambalhota na vida é possível: é o momento de outrar-se, de novo e mais uma vez. Nem luz, tampouco escuridão. É o fim. Não de tudo, nem do Todo, é o fim de algo, desses fins que vivemos cotidianamente, é chegada a hora de viver o luto e fazer a passagem. É preciso coragem para outrar-se, porque isso pressupõe, irremediavelmente, uma morte, morte morrida e não morte matada. O desejo também a isso deseja: a morte, e as transições são o momento da morte e da vida. Parir é, também, morrer: comumente é com raiva, tesão, dor, sangue, amor, xixi e cocô que se nasce, provavelmente foi assim que quase todas/os nós chegamos à essa terra encantada que algumas/ns nomeiam lar. Nesse la(r)birinto que é a vida, nossa aposta radical é bancar não apenas a diferença na/o outra/o, essa permanente estranha-familiar, mas sustentar também as nossas diferenças, essas que nos habitam e nos constituem. É chegada a hora de mais uma cambalhota: outrei-me. Essa escrita é uma invenção: trata-se agora de produzir outras.

REFERÊNCIAS

- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. O perigo da história única. São Paulo: Companhia das letras 2019.
- ALMEIDA, Silvio. Racismo Estrutural. São Paulo: Sueli Carneiro, 2020.
- ANZALDÚA, Glória. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. p 229-236 In: Revista Estudos feministas, v 8, n 1, 2000.
- PPIGNANESI, Lisa. Tristes, loucas e más: a história das mulheres e seus médicos desde 1800. Rio de Janeiro: Record, 2011.
- ARBEX, Daniela. Holocausto Brasileiro. Genocídio: 60 mil mortos no maior hospício o Brasil. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2019.
- ARAÚJO, Gilmara Cruz de. Artes mágicas na Bahia quinhentista: o caso de Maria Gonçalves Cajada. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós Graduação em História, Universidade Federal de Sergipe. Sergipe, 2016.
- BARRAGÁN, Alba Margarita et al. Pensar a partir do feminino. In: Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais. pp 216-239. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2020.
- BENTO, Maria Aparecida. Pactos narcísicos no racismo: Branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público. Tese (Doutorado em Psicologia). Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2002.
- BERNARDINO-COSTA, Joaze et al (Orgs). Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.
- BETHENCOURT, Francisco. O Imaginário da magia: feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI. São Paulo: Companhia das letras, 2004.
- BLAZQUEZ, Norma Graaf. "El retorno de las brujas: incorporación, aportaciones y críticas de las mujeres a la ciencia". México : UNAM, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, 2008.
- BOUTELDJA, Houria. Raça, classe e gênero: uma nova divindade de três cabeças. Cadernos de gênero e diversidade. v 2, n 2, 2016. Disponível em: <<https://portalseer.ufba.br/index.php/cadgendiv/article/view/20686>>. Acesso em março/2020

CARNEIRO, Suely. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. In: Pensamento feminista conceitos fundamentais, p 313-321. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

COLLINS, Patricia Hill. "Epistemologia feminista negra". In: Pensamento feminista negro, p. 401-432. São Paulo: Boitempo, 2019.

COSTA, Juliana Agostinho da; PASSOS, Rachel Gouveia; GOMES, Tathiana Meyre da Silva. Além do aparente: problematizações sobre a generificação das relações a partir de um grupo de mulheres. In: Luta antimanicomial e feminismos: discussões de gênero, raça e classe para a Reforma Psiquiátrica Brasileira. Rio de Janeiro: Autografia, 2017.

COSTA, Jurandir Freire. História da Psiquiatria no Brasil. Rio de Janeiro: Editora Garamond, 2011.

CRENSHAW, Kimberlé W. Documento para o Encontro de Especialistas em Aspectos da Discriminação Racial Relativos ao Gênero. Estudos Feministas, ano 10, n 1, pp 171-188, 2002.

CURIEL, Ochy. Construindo metodologias feministas a partir do feminismo decolonial. In: Pensamento feminista hoje perspectivas decoloniais, p 121-138. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2020.

CURIEL, Ochy. Las claves de Ochy Curiel. Feminismo decolonial. 2017. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=7ZSHqvKLANQ>> acesso em dez/ 2019.

DAVID, Emiliano de Camargo. Saúde mental e racismo: a atuação de um Centro de Atenção Psicossocial II Infante Juvenil. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social). Programa de Estudos Pós Graduados em Psicologia Social, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2018.

DÍAZ-BENÍTEZ, María Elvira. Muros e Pontes no Horizonte da Prática Feminista: Uma Reflexão. In: H. B. Hollanda (Org) Pensamento Feminista Hoje: perspectivas decoloniais. pp 260-283. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2020.

DIDI-HUBERMAN, Georges. Invenção da histeria: Charcot e a iconografia fotográfica de Sapêtrière. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015.

DESPRET, Vinciane. Ces émotions qui nous fabriquent: ethnopsychologie de l'authenticité. Paris: Les Empêcheurs de Penser en Rond, 1999.

DUSSEL, Enrique. 1492: El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad. La paz: Plural Editores: 1994

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas, p 55-70. Coléccion Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 2005.

DUSSEL, Enrique. Meditações anti-cartesianas: sobre a origem do anti discurso filosófico da Modernidade Parte I. In: Revista Filosofazer. Passo Fundo. n 46 jan/jun 2015

ENGEL, Magali. Psiquiatria e feminilidade. In: DEL PRIORE, M. (Org). História das mulheres no brasil. São Paulo: Contexto, 2007.

EVARISTO, Conceição. Becos da memória. Rio de Janeiro: Pallas, 2017.

FANON, Frantz. Pele negra, máscaras brancas. Salvador: EDUFBA, 2008.

FANON, Frantz. Alienação e liberdade: escritos psiquiátricos. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

FEDERICI, Silvia. Mulheres e caça às bruxas. São Paulo: Boitempo, 2019.

FEDERICI, Silvia. Calibã e a Bruxa: Mulheres, Corpo e Acumulação Primitiva. São Paulo: Editora Elefante, 2017.

FOUCAULT, Michel. A casa dos loucos. In: Microfísica do poder. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

GALEANO, Eduardo. As veias abertas da América Latina. Rio Grande do Sul: L&PM, 2020

GARCIA, Carla Cristina. Ovelhas na Névoa: Um estudo sobre as mulheres e a loucura. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1995.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: H. B. Holanda (Org) Pensamento feminista brasileiro: formação e contexto. pp 236-257. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2019.

GRAÇA-COSTA, Maria. Agroecologia, ecofeminismos e bem-viver: emergências decoloniais no movimento ambientalista brasileiro. In: H. B. Holanda (Org) Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais. pp 284-297. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2020

GROSFOGUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo / sexismo epistêmico e os quatro genocídios / epistemicídios do longo século XVI. *Soc. estado*. [conectados]. vol.31, n.1, pp 25-49, 2016. GROSFOGUEL, Ramón. Para uma visão decolonial da crise civilizatória e dos paradigmas da esquerda ocidentalizada. In: BERNARDINO-COSTA et al (Orgs).

Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico, pp 55-77. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. Cadernos Pagu, 5, 07-41, 1995. Disponível em: <<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1773>>, acesso em dez/2019

HARDING, Sandra. A instabilidade das categorias analíticas na teoria feminista. Revista de Estudos Feministas, Florianópolis, v. 1, n. 1, p. 7, jan. 1993. ISSN 0104-026X. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/15984/14483>>, acesso em dezembro/2019.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. Cadernos Pagu (5), Campinas-SP, Núcleo de estudos de gênero - Pagu/Unicamp, 1995, pp 7-41.

HARRIS, Ruth. Assassinato e loucura: medicina, leis e sociedade no fim de siècle. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

HOLLANDA, Heloisa Buarque de. Introdução In: Pensamento Feminista Brasileiro: formação e contexto. pp 9-20, Rio de Janeiro: Bazar do tempo: 2019.

KHALFA, Jean. Introdução: Fanon, psiquiatra e revolucionário In: Alienação e liberdade: escritos psiquiátricos. pp 21-56. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

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

KRAMER, Heinrich. O Martelo das Feiticeiras. Rio de Janeiro: Bestbolso, 2020.

KRENAK, Ailton. Ideias para adiar o fim do mundo. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LAURETIS, Teresa de. "A tecnologia de gênero". In: H. B. de HOLLANDA (Org.). Pensamento feminista: conceitos fundamentais, pp. 121-155. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

LOBO, Lilia Ferreira. Os Infames da História: pobres, escravos e deficientes no Brasil. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.

LORDE, Audre. Irmã Outsider, ensaios e conferências. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

LUGONES, Maria. Heterossexualismo e o Sistema de Gênero colonial/moderno. *Hypatia*, v. 22, n.1, pp 186-209, 2007.

LUGONES, Maria. Colonialidade e gênero, 2020. In: H. B de Hollanda (Org) *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. pp 53-83. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA et al (Orgs). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*, pp 27-55. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

MATIAS, Joelma Dias; ANDRADE, Luciana Dias. Corpo em cena: a sexualização e inferiorização da mulher africana no filme *Vênus Negra*. VI Congresso Sergipano de História & VI Congresso Estadual de História da Anpuh/SE, 2018. Disponível em: <[1537411177_ARQUIVO_Artigo-VenusNegra.pdf \(anpuh.org\)](https://1537411177_ARQUIVO_Artigo-VenusNegra.pdf)>, acesso em maio de 2020.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. São Paulo: n-1 Edições, 2018.

MBEMBE, Achille. O direito universal à respiração. 2020. Disponível em: <<https://n-1edicoes.org/020>>, acesso abril/2020

MCCLINTOCK, Anne. *Couro imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial*. São Paulo: Editora da Unicamp, 2010.

MICHELET, Jules. *A feiticeira*. São Paulo: Aquariana, 2003.

MIÑOSO, Yuderlys Espinosa. Fazendo uma genealogia da experiência: o método rumo a uma crítica da colonialidade da razão feminista a partir da experiência histórica na América Latina. In: H. B de Hollanda (Org) *Pensamento feminista hoje perspectivas decoloniais*. pp 96-118. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

QUADROS, Laura. Uma trama tecida com muitos fios: o pesquisar como processo artesanal na Teoria Ator-Rede. *Estudos e pesquisas em psicologia*: v 15, n 4, p 1181-1200, 2015

SANTOS, Neuza. O estrangeiro: nossa condição. In: KOLTAL, Caterina (Org.). *O estrangeiro*. São Paulo: Escuta, 1998.

SEGATO, Rita. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. *e-Cadernos CES*, 18, 2012.

SILVA, Geranilde Costa e. Racismo, violência psicológica - potencial causador de transtornos de estresses pós-traumáticos. *Revista de Humanidades e letras*: v 5, n 2, p 89-105, 2019

SIGMUND, Freud. Estudos sobre a histeria. In: FREUD, S. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. v. 2. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

SODRÉ, Muniz. Pensar Nagô. Rio de Janeiro: Vozes, 2018.

NOGUEIRA, Sidnei. Intolerância religiosa. São Paulo: Sueli Carneiro, 2020.

OYEWÙMÍ, Oyèrónké. Conceitualizando gênero: a fundação eurocêntrica de conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. In: BERNARDINO-COSTA et al (Orgs). Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico, pp 171-181. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia. Sobre a validação da pesquisa cartográfica: acesso à experiência, consistência e produção de efeitos. In: Fractal, Rev. Psicol., v 25 - n 2, p 391-414, Maio/Ago, 2013.

PASSOS, Raquel Gouveia. “Holocausto ou navio negreiro?”: inquietações para a Reforma Psiquiátrica Brasileira. In: Argumentum, v 10 - n 3, pp 10-22, set/dez, 2018.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. pp 227-278 Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 2005.

SCHUCMAN, Lia Vainer. Entre o “encardido”, o “branco”, e o “branquíssimo: raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana. Tese (Doutorado em Psicologia) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, 2012.

SCHWARCZ, Lilia Moritz; STARLING, Heloisa. Brasil: Uma biografia. São Paulo: Companhia das letras, 2018.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930. São Paulo: Companhia das letras, 1993.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. Flecha no tempo. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

SOUZA, Laura de Mello e. O diabo e a terra de santa cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Pode o subalterno falar? Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

STENGERS, Isabelle. A ciência no feminino. Revista 34 Letras, (5/6), 427-431, 1989.

TATE, Shirley Anne. Descolonizando a raiva: a teoria feminista negra e a prática nas universidades do Reino Unido. In: BERNARDINO-COSTA et al (Orgs.) Decolonidade e pensamento afrodiaspórico, pp 183-201. Belo Horizonte: Autêntica, 2019

VERGÈS, Françoise. Um feminismo decolonial. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

VIEIRA, Marcus André. Restos. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2008.

VIEIRA, Marcus André. A Paixão. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.