

CADERNOS

DESVIOS

PSICANALÍTICOS



índice

estava (a psicanálise) trôpega, depois que nos conheceu: uma apresentação	3
o analista e a clínica da travessia Dandara Freire Allemão de Abreu	6
a redenção de cam: um estudo visual da identidade parda no brasil Leonardo Vinicius Oliveira	35
a vida psíquica da besta Rodrigo Vaz	60
o suposto saber das entendidas: um diálogo entre feminismo lésbico e escuta clínica Andressa Benini Mendes	90
“eu sou a criatura que vos convida” por uma psicanálise não-mortífera Juni Maria M. Cavalcanti	118
corpo e dissidência na clínica psicanalítica Nonon Soares Cordeiro	149
pistas para a manutenção de aberturas Matheus Giacomini Palma	178

estava (a psicanálise) trôpega, depois que nos conheceu: uma apresentação

Se fizermos uma busca rápida no *Google*, encontraremos diversos sentidos para a palavra desvio. Dentre alguns, podemos destacar o desvio como a realização de funções que não estão previamente descritas no *script* ou no *briefing* de execução de dada tarefa, podendo assim gerar insatisfações, cabendo a uma equipe identificá-lo com vias a promover ajustes e sanar os problemas, devolvendo a harmonia. Outro sentido encontrado para a palavra desvio, de acordo com as ciências exatas, seria nomeá-lo como a raiz quadrada da variância, ou ainda, de acordo com a língua portuguesa padronizada, como uma espécie de “tropeço” na estrutura da gramática normativa. Um derradeiro sentido mais poético aponta um desvio como uma mudança de direção ou posição pela sinuosidade de um caminho. No que diz respeito a *desvios psicanalíticos*, talvez todos esses sentidos apontados acima nos sejam oportunos. É de nosso interesse, sustentar o incômodo de escaparmos do que previamente se definiu como papel ou posição de psicanalistas. Talvez o que entreguemos seja o exercício de tarefas-de-casa outras, àquelas que parecem ter sido feitas por *crianças queer* advertidas por sambarem durante o hasteamento da bandeira e a cantoria do hino nacional. Provavelmente, estejamos entre as fileiras, subvertendo as regras do jogo de uma Psicanálise hegemônica e ortodoxa, e por vezes, perdendo de 7 a 1, mas ainda assim tentando. Em termos mais poéticos, talvez as psicanálises que propomos estejam mais

próximas das ciganas que das amélias (aquelas que são ditas como “de verdade”). Reza a lenda que as ciganas usam seus leques tanto para afugentar maus espíritos quanto para intrigá-los com sua astúcia e mistério, com sua presença enigmática, oblíqua, cortada de viés, que se esguelha de soslaio.

É da busca de seguir desviando, como forma de existir, que surge essa publicação independente. Um caminho sinuoso que precisa constantemente ser aberto, como forma de sustentar a psicanálise em seu interesse por aquilo que escapa. O corpo de autores dessa edição tem como encontro a dissidência de nós mesmos e dos temas investigados. Muitas vezes, a necessidade de desvio se dá pelo fracasso da possibilidade de seguir caminhos já estabelecidos. Portanto, é das múltiplas falências de seguir as trilhas de uma psicanálise maior que nasce, como forma de seguir insistindo na importância de temas marginalizados ou denominados “específicos demais” para a psicanálise. Trata-se de um enfrentamento ético-político que não diz apenas dos desvios puramente teóricos, mas que também busca dar condições de dizibilidade e visibilidade para a diversidade de nossos corpos e subjetividades, bem como para nossas tecnologias de cuidado.

Assim como muitas das coisas transformadoras, essa revista também nasce de um incômodo - a constatação de uma falta de lugar. Em muitos momentos das trajetórias acadêmicas e do percurso formativo em psicanálise, os corpos que escreveram os compilados de textos aqui reunidos se depararam com um vazio: a falta de lugar para o reconhecimento de suas dissidências dentro das produções psicanalíticas “clássicas e importantes”. Não raras vezes, nos deparamos com

atravessamentos da patologização, da culpabilização, da bestialização. E foram precisos muitos giros, rodopios, até piruetas para sairmos desses locais. Para entendermos que esses lugares da psicanálise já não nos cabem. Sendo assim, essa tentativa de construção busca outras possibilidades de diálogo, através das e para as psicanálises. Psicanálises que ainda estão nascendo, se reinventando, entrando no baile. Essa revista é mais que uma reunião de textos, são escritos que carregam consigo um apelo: há um caminho no desvio... E vamos confessar: esse parece ser bem mais interessante...

o analista e a clínica da travessia

Dandara Freire Allemão de Abreu

Mestranda em Saúde Coletiva no Instituto de Medicina Social da UERJ. Formada em Psicologia pela UERJ e em Direito pela UFRJ. Pesquisa sobre gênero, sexualidade, raça e violência de gênero.

RESUMO

A transferência é um tema caro à Psicanálise desde Freud. Esse conceito é trabalhado como elemento sem o qual a clínica psicanalítica não se sustenta. Desde os primeiros textos freudianos a transferência é tratada como da ordem do amor e da constituição dos modos de amar do sujeito. Freud descrevia como uma relação em que o sujeito do psicanalista não estava em questão, mas aquilo que o sujeito-paciente projetava nele. A clínica de Freud era marcada não apenas pelo local geográfico europeu, mas também pela classe social de suas pacientes mulheres em situações de histeria grave com conversões que a medicina não dava conta de tratar e nem de explicar. A Psicanálise chega no Brasil e se estabelece, entretanto, a realidade brasileira era de outra ordem. A questão racial funda o país estabelecendo a cor da pele como determinante social de diferenças na hierarquia das humanidades. Séculos de escravidão negra e indígena tomam a realidade brasileira como contexto de produção de subjetividades atravessadas por essas dinâmicas de poder e violência. Os efeitos psíquicos do racismo foram explorados em trabalhos fundamentais como de Frantz Fanon, Lélia Gonzalez e Cida Bento na discussão da raça como elemento clínico. O trabalho do inconsciente não se esquia da raça como elemento da cultura que se transmite desde o nascimento. O amor de transferência freudiano e a raça serão discutidos, nesse trabalho, como o corpo físico e simbólico presentes a todo o tempo na clínica. O que se pode dizer, o que se quer dizer e o que se pode escutar.

introdução

A constituição da Psicanálise como uma via de cuidado se faz num contexto amplamente conhecido, o da incapacidade da ciência médica em curar os fenômenos da histeria. Freud se aproxima de inúmeros casos ao longo de anos e elabora um modo de fazer a clínica baseada na escuta. Nesse sentido, Freud inaugura o conceito de transferência como fundamental à clínica psicanalítica, pois um tratamento que se sustenta pela fala exige a constituição de uma relação que viabilize a escuta. Assim se sustenta a Psicanálise um século depois de sua emergência entre a elite vianense do início do século XX.

Ser um corpo negro adentrando a universidade pública brasileira no século XXI é uma experiência singular que inclui inúmeras circunstâncias de racismo e violência institucional. Entre as imagens que circulam nas aulas de História da Psicologia e dos relatos da luta antimanicomial, os corpos encarcerados, medicalizados, dopados e adoecidos são negros e femininos. O livro, “Holocausto Brasileiro: Genocídio: 60 mil mortos do maior hospício do Brasil” (2019) da jornalista Daniela Arbex, investiga fontes documentais, incluindo fotografias, da história do Centro Hospitalar Psiquiátrico de Barbacena. O trabalho de Arbex (2019) é reconhecido como um retrato da maioria dos hospitais psiquiátricos do Brasil do século XIX e XX. Portanto, o percurso acadêmico da autora, deste trabalho, é marcado pelas evidências de que o gênero e a raça determinam quem veste o branco da ciência e quem veste a nudez da degenerescência.

Nesse sentido, localizar o discurso de quem escreve e fala a partir de uma posição escolarizada na saúde mental aponta tanto os sentidos quanto as perspectivas possíveis da elaboração de um saber. Donna Haraway (2009) no seu texto “Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial” discute a relevância da posicionalidade do pesquisador na produção científica passível de leituras críticas substanciais.

A filósofa aponta os problemas da neutralidade e do relativismo. Segundo ela, o distanciamento do objeto, proposto pela neutralidade dificulta o reconhecimento dos vieses do próprio pesquisador na sua perspectiva em pesquisa. Por outro lado, o relativismo propicia a identificação do pesquisador com os sujeitos de pesquisa instituindo uma fetichização desses sujeitos. Sua proposta ético-metodológica é pela conexão parcial entre pesquisador e objeto de pesquisa favorecendo uma posição constantemente crítica e responsável (Haraway, 2009).

A perspectiva deste trabalho se alinha ao pensamento de Haraway (2009) e propõe que o conceito da transferência seja pensado em articulação com a noção de raça. Isto, porque, a raça e o racismo foram fundamentais no processo fundacional brasileiro. Uma Psicanálise que opere no território brasileiro sem dialogar com os atravessamentos raciais perpetua as hierarquias raciais que constituem os sujeitos. No texto “Racismo e sexismo na cultura brasileira”, Lélia Gonzalez (2020) demonstra como as relações raciais organizam o Édipo a partir das figuras da mãe preta, da mulata e do homem negro.

De acordo com a intelectual, a primeira cuidadora de grande parcela das crianças brancas são as mães pretas. Essa figura que transmite o cuidado e oferece o banho de linguagem da primeira infância. A mulher desejada sexualmente é a mulata que estampa as páginas de revistas e jornais de sua época em todo carnaval ocupando, brevemente, o lugar de rainha (de baterias e de desfiles). O homem negro por sua vez detém a força física e sexual que opera pela possibilidade da violência, mas simbolicamente pela via da castração. O homem negro é aquele que mantém o homem branco ciente do risco da castração (Gonzalez, 2020).

No retorno aos tempos coloniais, as mães pretas eram as escravizadas que habitavam a casa grande com a função de amamentar e cuidar das crianças brancas, ainda que às custas do distanciamento dos próprios filhos. Essa amamentação incluía os cuidados com o corpo dessas crianças, a escuta das primeiras palavras, o acolhimento dos choros, as músicas para ninar, os cuidados com os pequenos ferimentos e machucados. A função de cuidado era destinada a essas mulheres, pois cabia às mulheres brancas a função de esposa e dona da ordem doméstica, sobretudo no controle dos escravizados que circulavam pela casa grande.

As mulatas eram as inúmeras mulheres negras que foram estupradas por senhores brancos, capatazes e toda sorte de homens que ocupassem algum grau social superior. Essas mulheres serviam a todo tipo de lascívia, inclusive a iniciação sexual de jovens brancos. A vida sexual do homem branco, em inúmeros casos, começou no estupro de uma mulher negra

escravizada. Subalternização, violência e racismo operando na experiência sexual desses sujeitos que impunham junto à escravidão a moral religiosa cristã.

Os homens negros eram destinados aos trabalhos mais exaustivos fisicamente. O porte físico e a capacidade de trabalho eram fundamentais na compra e venda desses sujeitos. A narrativa cristã da maldição de Cam era fundamental para tudo aquilo que se impunha a eles. A ideia de que Noé amaldiçoou Cam por seus pecados legando à sua linhagem a pele escura como marca do pecado, serviu aos evangelizadores de justificativa para a escravidão. Nesse sentido, escravizados eram compreendidos como passíveis de toda ordem de punição, pois sua alma não alcançaria o desenvolvimento moral suficiente para serem e viverem como verdadeiros cristãos.

Compreendendo que o fenômeno histórico do colonialismo se encerrou, o que permanece em operação na manutenção das hierarquias raciais é o que Aníbal Quijano (2005) denominou colonialidade. O sociólogo descreve que os mecanismos de organização social do poder, do saber e do ser permanecem de modo similar aos do período colonial (Quijano, 2005). Nesse sentido, as permanências históricas do colonialismo operam na manutenção das hierarquias de raça e gênero garantindo que a ocupação dos espaços deliberativos, de produção de conhecimento e de constituição subjetiva se pautem pela branquitude, pela masculinidade e pela cis-heteronorma.

Portanto, a objetificação dos sujeitos negros perpassa a desumanização e a constituição destes como os portadores de

todo o mal. Na esteira de Frantz Fanon (2008), o processo de racialização estabelece ao branco uma zona definida de ser e ao negro uma zona definida de não ser. “Mesmo expondo-me ao ressentimento de meus irmãos de cor, direi que o negro não é um homem” (Fanon, 2008). Para o intelectual o homem negro não é livre para ser além daquilo que lhe impõe a racialização e precisa atravessar processos subjetivos para tomar ciência de sua posição social e reivindicar sua singularidade tanto quanto a libertação coletiva.

Dessa forma, revisitar o conceito de transferência em Freud é situar que a Psicanálise no Brasil é marcada pelas dinâmicas sociais racializadas. Pensar naquilo que sustenta a clínica exige pensar como a raça é um elemento clínico incontornável. O paciente que adentra o consultório ou a chamada de vídeo habita um corpo mais ou menos distante do ideal da branquitude e elabora a si e suas relações a partir dessa posição. O encontro com o corpo do analista, mais ou menos próximo do ideal da branquitude, produz efeitos na relação. Se a transferência em Freud é uma relação amorosa, quem pode amar a mãe negra, a mulata ou o homem negro?

Esse trabalho pretende pensar o conceito de transferência freudiano tomando como contexto de trabalho o território brasileiro e as relações que se estabelecem nele. O Brasil se constitui, enquanto nação, atravessado pela experiência colonial que impõe uma hierarquia de raças. Considerando que a raça é uma questão social e o racismo um fenômeno cotidiano a todos os brasileiros, os clichês amorosos de quem vive nesse contexto também são marcados por algum modo de elaboração singular

da superioridade branca. Desse modo, o presente trabalho visa refletir sobre a raça e o racismo como elementos clínicos que operam na transferência.

Em um primeiro momento será realizada uma discussão acerca do conceito de transferência em Freud. Em seguida será apresentado o conceito de dispositivo de racialidade de Sueli Carneiro para pensar poder, raça e o racismo no contexto brasileiro. E, por fim, será proposta uma clínica da travessia como possibilidade de tomar raça e racismo como elementos clínicos a serem manejados em uma clínica pautada pela ética antirracista.

a transferência: freud e o século xxi

No texto “Sobre a dinâmica da transferência” de 1912, Freud inicia destacando que todas as pessoas tem características singulares nos modos de amar, “através da junção de predisposições inatas e influências durante os anos de infância, (...) daí vêm as condições que a pessoa estipula para o amor, as pulsões a satisfazer e as metas almejadas” (Freud, 2019a, p. 107). Estabelece-se um clichê que será repetido sempre que as condições da vida, assim o permitirem.

A libido mobilizada nas experiências amorosas infantis terá uma parcela recalcada, a permanecer no inconsciente, uma parcela que se realiza nas fantasias e uma pequena parcela em disponibilidade do plano consciente (Freud, 2019a). Desde esse momento do desenvolvimento da teoria, Freud entendia que

todas essas porções atuavam nas idiossincrasias de cada sujeito e, portanto, nas repetições em sua vida (Freud, 2019a).

Para Freud, a transferência é a transposição de uma moção libidinal na pessoa do analista. Conforme o conteúdo consciente, que se apresenta na clínica, for elaborado e o processo analítico se aproxime do conteúdo inconsciente, uma parcela da libido é transferida ao analista. Esse movimento é a resistência do sujeito em se aproximar do conteúdo inconsciente que foi recalcado e ao longo de sua vida reprimido. A resistência, por vezes, pode servir à interrupção do processo analítico como uma defesa dos modos peculiares do sujeito de viver (Freud, 2019a).

A resistência é um tema caro a Freud, pois é através dela que ele compreende inúmeros fenômenos clínicos de pioras que se seguiam a quadros de melhora e de sintomas que se intensificavam em momentos específicos de sua clínica. O trabalho de articulação entre clínica e teoria, partindo sempre da clínica para a teoria, exigiu a elaboração de conceitos que organizassem o aparelho psíquico e nomeassem seus processos de investimento libidinal e representações.

Nesse sentido, é porque o paciente pode transferir essas moções libidinais ao analista que o psicanalista pode fazer intervenções que terão efeitos no seu paciente. Portanto, é na transferência que o trabalho analítico acontece propriamente. Em “Observações sobre o amor transferencial” de 1915/1914, Freud se preocupa em começar esse texto atentando que o manejo da transferência depende da compreensão do analista de

que o amor transferencial não é como o amor vivido fora da clínica.

Na transferência o amor não apresenta nada de novo que evidencie dizer respeito ao analista, pelo contrário, ele “ é composto integralmente por repetições e retomadas de reações antigas, até mesmo as infantis” (Freud, 2019b, p. 175). É através do amor transferencial que o analista encontra com clareza os clichês infantis. O trabalho do analista, portanto, exige perceber esses clichês e agir sobre eles, apontando ao sujeito seus mecanismos de vida. O aparelho psíquico constitui modos de viver possíveis diante dos contextos em que cada um está inserido, e mesmo diante de novas realidades, os mecanismos seguem operando.

No texto “Moral sexual ‘cultural’ e o nervosismo moderno” de 1908, Freud afirma “devo insistir no ponto de vista de que a neurose, não importando o seu alcance e a quem atinja, sempre consegue fazer malograr as intenções da cultura, assim realizando efetivamente o trabalho das forças psíquicas reprimidas hostis à cultura” (Freud, 2015, pp. 387-388). Nesse trabalho, Freud se aproxima do filósofo Christian von Ehrenfels apontando a existência de uma moral cultural que sustenta os modos de vida das civilizações (Freud, 2015). Ele parte, então, dessa noção para apontar que a moral sexual cultural faz parte da produção das “doenças nervosas” que chegam ao seu consultório.

Ao passo que uma certa normatividade estabelece balizas de convivência humana que barram o incesto, a pedofilia, o

fratricídio e tantos outros comportamentos que poderiam instaurar o caos social, também essas normas tornam insuportável ao sujeito lidar com desejos que se aproximam dessas práticas. Alguma resposta psíquica será elaborada para lidar com o conteúdo inconsciente que contradiz essas normas, e uma dessas respostas é o adoecimento. Freud, portanto, não rechaça a existência de uma moral cultural, mas destaca que a toda moral cultural há um tanto de consequências danosas à própria civilização, como as “doenças nervosas” (Freud, 2015).

Os exemplos que ele aponta dizem muito respeito à vida matrimonial, sobretudo das mulheres, na qual ele observa que os valores morais do casamento produzem inúmeros modos de sofrimento. Nesse sentido, a moral cultural, enquanto um conjunto de normas que visam sustentar um certo modo de fazer civilização, está circunscrita a certo tempo e espaço. Cada grupo terá seu conjunto de normas. Portanto, cada sujeito será atravessado pelo conjunto de normas da sua própria sociedade. Consequentemente, cada sujeito produzirá suas idiosincrasias nos modos de existir num enlace subjetivo com a moral cultural de seu tempo e local de morada.

A moral cultural da Viena do século XX teve alguns de seus efeitos recolhidos por Freud na sua clínica. A moral cultural do Brasil do século XXI tem seus efeitos recolhidos na clínica de psicanalistas brasileiros? A psicanálise no Brasil escuta a moral cultural brasileira?

Nesse sentido, cumpre olhar para a moral cultural brasileira no contemporâneo e evidenciar as balizas constitutivas

dos modos de viver desse contexto. Uma sociedade marcada pelo colonialismo, pelas políticas de higiene social, pelas profundas desigualdades sociais e hierarquias raciais tem suas características sociais próprias.

as hierarquias raciais

Sueli Carneiro, em sua obra “Dispositivo da Racialidade” (2023), descreve como que o Estado através de suas múltiplas frentes de atuação engendra a manutenção das hierarquias raciais no Brasil. Sueli inicia a sua elaboração acerca do dispositivo de racialidade em diálogo com o conceito de dispositivo de Foucault para quem primeiramente o dispositivo demarca componentes heterogêneos e os interconecta. Os elementos podem ser instituições, modelos arquitetônicos, leis, proposições científicas, filosóficas ou morais e, portanto, se apresentam discursivamente ou não. A autora aponta ainda que um dispositivo serve de estratégia de governo diante de uma demanda historicamente localizada (Carneiro, 2023).

Nesse sentido, a autora evidencia que para Foucault o dispositivo é um conjunto de estratégias que ordenam forças sustentadas por saberes e saberes sustentados por forças (Carneiro, 2023). As relações de poder, práticas e saberes de um dispositivo produzem subjetividade pela negação de uma categoria de sujeito distinta (Carneiro, 2023). “No caso do dispositivo da saúde mental, emergem dois sujeitos: o normal e o patológico” (Carneiro, 2023, p. 26). A autora aponta, então, que em outro tempo da produção intelectual de Foucault o interesse

se volta ao dispositivo de sexualidade. As investigações e o investimento nos discursos acerca da sexualidade constituem o corpo ideal e paradigma de humanidade: o corpo burguês e sua moral (Carneiro, 2023).

Nesse sentido, o dispositivo de racialidade, nos termos de Carneiro (2023), opera na afirmação da brancura como o critério de humanidade que hierarquiza todas as dimensões humanas pela distância ou proximidade dos padrões de branquidade. A constituição subjetiva do ser se faz na negação do outro, na imposição de uma condição de não-ser. O branco se constitui por aquilo que não é o negro, pela imposição do negro de um lugar social e subjetivo de não-humanidade.

Compreendendo que os dispositivos servem às estratégias de governo diante das demandas localizadas historicamente, o dispositivo de racialidade opera nos esquemas epidérmicos da sociedade brasileira. A ideia de uma superioridade branca garante a ordem escravocrata, as políticas eugênicas do pós-escravidão e os mecanismos de marginalização em curso desde o século XX. A sustentação da possibilidade de desumanização no curso do colonialismo exigiu um conjunto de discursos e práticas disseminado no interior do corpo social. Do mesmo modo que as políticas eugenistas, baseadas em uma produção científica prolífica, se ordenaram em aliança com o higienismo social. Assim como, as políticas públicas do contemporâneo atuam marginalizando a maior parcela da população negra.

Sueli descreve como o acesso à saúde é crítico à vida reprodutiva de mulheres negras tendo pesquisa da Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz) identificando “discriminação racial em hospitais e maternidades, públicos e privados, da cidade do Rio de Janeiro” (Carneiro, 2023, p. 75). Considerando a amplitude do estudo que ouviu dez mil mulheres é possível compreender que essa discriminação é institucionalizada, ainda que um representante do Conselho Regional de Medicina do Rio de Janeiro (Cremerj), Bartolomeu Penteado Coelho, tenha afirmado que não acreditava em preconceito racial contra gestantes negras (Carneiro, 2023).

No que diz respeito à condição de homens negros, Sueli (2023) destaca que o processo colonial e a passagem para a república os relegam à marginalidade. O estereótipo da animalização que se inicia na narrativa cristã e atravessa os séculos até o eugenismo do século XX colocou os homens negros na exclusão do mercado de trabalho pós-escravidão.

As políticas de branqueamento visavam a mudança de predominância racial negra para a branca por diversas vias, dentre elas o estímulo estatal à migração de europeus brancos para ocuparem os postos de trabalho assalariado na mesma medida em que cientificamente sustentavam que a negrura era uma marca biológica da degenerescência. A falta de emprego e as políticas de higiene social demarcaram que o destino dos homens negros eram as prisões, os manicômios e os cemitérios.

A condição precária de existência da população negra se cronifica na sociedade brasileira (CARNEIRO, 2023, p. 61). O

trabalho iconográfico de Daniela Arbex (2019) evidencia predominância da raça negra nos internos de manicômios brasileiros dos séculos XIX e XX. O “Relatório de Informações Penais – RELIPEN” (2024) aponta que dos homens privados de liberdade 178.330 são brancos, 99.980 são pretos e 306.571 são pardos e das mulheres 9.054 são brancas, 3.819 são pretas e 14.250 são pardas. Portanto, mais que o dobro dos homens encarcerados são negros e quase o dobro das mulheres encarceradas são negras. De acordo com o Atlas da Violência (2023):

"ainda que a taxa de homicídios de negros tenha diminuído no país, o cenário da desigualdade racial piorou quando se trata de violência letal.

(...) ainda que toda a diferença de letalidade fosse explicada meramente por diferenças socioeconômicas entre esses grupos sociais, a maior letalidade de negros já seria um efeito indireto do racismo estrutural que, historicamente, tem discriminado as pessoas negras no mercado de trabalho e no acesso educacional, obstruindo assim oportunidades e relegando-as aos estratos sociais menos favorecidos." (p. 55)

Nesse sentido, o dispositivo de racialidade opera com discursos, práticas, instituições, modelos arquitetônicos, leis, proposições científicas, filosóficas ou morais constituindo uma representação social do negro como a degradação da população em todos os aspectos humanos e o branco como ideal de humanidade (CARNEIRO, 2023). Assim como Foucault, em sua análise do poder, compreende-o sendo exercido no “interior do corpo social” (Foucault, 2021, p. 282), também se pode ler o

dispositivo de racialidade operando as hierarquias raciais de modo capilarizado. Cida Bento na sua obra “O Pacto da Branquitude” (2022) destaca ser “evidente que os brancos não promovem reuniões secretas às cinco da manhã para definir como vão manter seus privilégios e excluir negros” (p. 11). E pondera que as maneiras de excluir negros e manter privilégios entre brancos “são similares e sistematicamente negadas ou silenciadas” (Bento, 2022, p. 11).

As estratégias de governo e as relações cotidianas servem à realização da demanda histórica e colonial de imposição da superioridade branca. As resistências a esse dispositivo, portanto, também vão operar no interior do corpo social, seja nos movimentos sociais, políticos e partidários, seja nas relações corriqueiras.

Partindo dessas considerações acerca da condição social dos sujeitos negros, cumpre questionar a produção do trabalho clínico psicanalítico brasileiro e as condições de escuta. Se a moral cultural brasileira do século XXI ainda trabalha pela demanda histórica e colonial de favorecimento da supremacia branca, o que tem sido colocado em análise acerca dos modos de viver, amar, trabalhar e sofrer de brancos e negros tomando a raça como um elemento clínico? O que é (im)possível falar e escutar?

De que modo os clichês amorosos de pacientes negros e brancos se evidenciam na transferência diante de psicanalistas negros e brancos? O desejo sexual pela mulata? O amor pela mãe preta? A curiosidade sexual pelo homem negro? O ódio pelas

cotas raciais? A negligência rotineira nas tarefas domésticas por homens brancos? O medo de ser acusada de furto em uma loja de shopping? A raiva dos filhos que amam mais a babá do que a mãe branca? A emasculação por ter sido trocado por um homem negro? O ódio por ter de pagar direitos trabalhistas à empregada doméstica negra?

a clínica da travessia

A travessia nesse trabalho é compreendida como o processo de acessar e elaborar a singularidade de tal modo que sujeitos destituídos no espaço público do status de humanidade rompam em alguma medida os limites violentos impostos no processo de racialização. Na introdução de “Pele Negra, Máscaras Brancas” Fanon (2008) aponta que “Há uma zona de não-ser, uma região extraordinariamente estéril e árida, uma rampa essencialmente despojada, onde um autêntico ressurgimento pode acontecer. A maioria dos negros não desfruta do benefício de realizar esta descida aos verdadeiros infernos.” (p.26).

O processo de racialização que ocorreu no período colonial encerra um conjunto de ideias acerca do que seja ser branco e do que seja ser negro. Fanon (2008) nos descreve que desde a infância os sujeitos estão diante de representações repetitivas dos papéis sociais ocupados a depender de gênero e raça. As mãos da limpeza são quase sempre negras. As mãos da ciência são quase sempre brancas.

No capítulo 6 “O preto e a psicopatologia”, o intelectual descreve o papel da racialização desde a infância (Fanon, 2008). As crianças encontram nas histórias infantis os heróis e os vilões sendo os primeiros a representação das virtudes e os segundos a representação do mal. Nas narrativas clássicas essa dicotomia é mais evidente, como nos filmes “Branca de Neve e os sete anões” de 1937, “Bela Adormecida” de 1959, “Mogli – O Menino Lobo” de 1967 e “A Bela e Fera” de 1991. Entretanto ela ainda é majoritária no contemporâneo, como nos filmes “Frozen: Uma Aventura Congelante” de 2013, “Zootopia: Essa Cidade é o Bicho” de 2016 e “Moana: Um Mar de Aventuras” de 2016.

Na infância a identificação com os heróis ocorre para muitas crianças e num primeiro momento elas podem não perceber que a diferença racial entre elas e o herói é uma diferença a ser considerada relevante. A identificação se dá muito mais pelos atributos subjetivos do personagem, como a coragem, a inteligência, a bondade e tantos outros. O que Fanon denomina de “contato com o mundo branco” é o momento em que essa criança entrará em contato com a racialização que demarca a raça como um atributo fundamental de diferenciação entre as pessoas (Fanon, 2008).

Ser negro, então, passa a ser a incorporação de tudo que existe de ruim e que deve ser eliminado. Ser branco, em contrapartida, é tudo que existe de bom e deve ser valorizado e protegido. Esse processo tem como efeito os movimentos inconscientes de busca pelo embranquecimento, pela aproximação da brancura, que simboliza o bom, o belo e o verdadeiro. Seguindo essa linha de raciocínio, o sujeito branco

recusa reconhecer que habita em si o mal, a barbaridade e a falsidade.

As experiências ao longo da vida de crianças brancas e negras é muito distinta. O comportamento de crianças negras é vigiado por quem intenciona puni-las por sua negrura ou protegê-las do racismo. Mães de crianças negras podem exigir uma atitude exemplar de seus filhos, negando-lhes correr, gritar, sujar as roupas, desgrenhar os cabelos. O medo de ver seus filhos sendo nomeados como indisciplinados, sem mãe, pivetes. O mesmo pode se dar na adolescência. Jovens negros são constantemente lembrados de que sair de casa sem documento é perigoso. Os meninos são instruídos a se proteger de bandidos e policiais. As meninas são orientadas a não deixarem seu corpo ser desejado, sexualizado, assediado, estuprado.

As imagens na televisão, na internet e nos filmes seguem exibindo imagens de dor e violência contra corpos negros, mortos por policiais, seguranças de supermercado, balas perdidas. A circulação pelos grandes centros urbanos brasileiros inclui ver as pessoas em situação de rua, em trabalhos e empregos precarizados sendo em sua maioria negras. A maioria dos corpos que dormem ao relento são negros. Quase todas as mãos que catam latinhas no carnaval são negras. As vozes que pedem por comida são quase sempre negras.

Crianças negras de famílias abastadas entram em contato com o mundo branco através dessas imagens. Adolescentes negros de famílias de classes médias entram em contato com o mundo branco pelo medo da negrura que carregam. Quanto

tempo crianças, adolescentes e adultos negros precisam para viabilizar a ideia de que ser negro não limita suas possibilidades existenciais?

Crianças brancas correm, gritam e se descabelam. Jovens brancos saem sem documento de identidade pelo seu bairro, furtam doces e balas de lojas varejistas. Ligam a televisão e vêem uma mulher rica nos seus vinte e poucos anos protagonizando novela por ter se tornado famosa em reality show. Veem os âncoras de jornal, os médicos, os astronautas, os engenheiros, os professores universitários serem quase sempre brancos. O imaginário pode se identificar com diferentes possibilidades sociais, mas raramente com a pobreza, a criminalidade e a loucura.

No contemporâneo, os discursos individualistas e motivacionais impulsionam a crença de que todo sucesso financeiro e social é fruto do trabalho. Apaga-se, com frequência, as heranças materiais e simbólicas incontornáveis a todos os sujeitos. Se a branquitude é o bom, o belo e o verdadeiro, como aponta Fanon (2008) em sua tese sobre a racialização, como podem os brancos reconhecerem seu lugar social? A herança simbólica de todos os sujeitos brancos é a própria branquitude, uma posição social de poder pautada pela noção da supremacia branca.

Cida Bento (2022) descreve o privilégio branco como da ordem do passivo, um contexto de existência que prescinde da vontade do sujeito. A herança simbólica é um "privilégio construído socialmente" (Bento, 2022, p. 46) para as pessoas

brancas. Nesse sentido, o acesso a vantagens sociais e econômicas tem relação direta com a posição racial ainda que sujeitos brancos acreditem plenamente que seus feitos econômicos e sociais sejam frutos exclusivamente de seu esforço pessoal. Nos termos da intelectual, a manutenção dessa ordem exige uma cumplicidade do grupo branco apagando e esquecendo do passado colonial, o pacto narcísico da branquitude.

A recusa de muitos brancos em reconhecer o racismo se enlaça com a cristalização produzida pela própria racialização. Ser branco é recusar a violência e a maldade, isso é para os negros. Ser branco é ser universal, portanto, único. O branco pode construir uma narrativa de vida singular. Por isso, para muitos brancos o passado escravocrata da branquitude não lhes diz respeito. Esse modo de se perceber impede o reconhecimento do racismo como mecanismo de favorecimento social engendrado por séculos no benefício da branquitude.

Diante de todo o exposto, a questão racial é constitutiva dos sujeitos brasileiros em dimensões mais ou menos conscientes. A ordem social brasileira se faz através do racismo. A moral cultural se estabelece em favor da supremacia branca. O dispositivo de racialidade serve às políticas públicas e de governo para o branqueamento racial, na mesma medida em que, discursos e práticas que se espraiam no interior do corpo social. Os territórios existenciais se organizam também pelas dinâmicas raciais.

Fanon (2008) explora que o trabalho clínico é, portanto, a conscientização de que o sofrimento tem seus atravessamentos

sociais e políticos. O reconhecimento dessas forças em atuação na produção de doença e sofrimento mental, que atingem mais certos corpos do que outros, é a pista fanoniana para o trabalho clínico. Desse processo terapêutico espera-se que o sujeito possa fazer escolhas implicadas no que diz respeito a si mesmo e sua relação com o mundo. “(...) meu objetivo será, uma vez esclarecidas as causas, torna-lo capaz de escolher a ação (ou a passividade) a respeito da verdadeira origem do conflito, isto é, as estruturas sociais.” (Fanon, 2008, p.96)

Articulando a proposta de Fanon (2008) com a reflexividade de Haraway (2009) é possível conceber que a posição do analista deve ser posta em questão a todo o tempo. Uma clínica da neutralidade é contraditória aos fundamentos da Psicanálise. Ela é contrária à ideia de que a transferência é singular construindo a suposição de que diante de qualquer analista o paciente se comportaria do mesmo modo, afinal de contas ele é neutro. Mas, ao contrário disso, a própria experiência de Freud evidencia que há, por parte do paciente, uma escolha inconsciente de seu analista de modo muito específico, sobretudo pelos clichês amorosos que se repetem e buscam, inconscientemente, se repetir.

A neutralidade é contrária à noção de cultura, tão cara a Freud, leitor da antropologia de seu tempo, e que demarca que todos os indivíduos são constituídos também pelo zeitgeist. A discussão de Freud sobre a moral sexual cultural e seus efeitos nas neuroses conduz a compreender que o próprio analista sofre as agruras de se haver com o seu tempo, cultura e localização

geográfica. Como a moral cultural brasileira atravessa a escuta dos psicanalistas?

Entretanto, assim como Haraway (2009) aponta que a identificação com o objeto de pesquisa obstaculariza uma boa análise, Freud (2019a) destaca que o analista precisa ter explícita a compreensão de que a transferência amorosa não se confunde com um verdadeiro amor pela pessoa do analista. Cumpre ressaltar, portanto, que a preocupação de Haraway (2009) em constituir uma posicionalidade de pesquisa constantemente crítica e responsável faz lembrar as orientações de Freud aos analistas.

A transferência precisa de um manejo, atento à moral cultural do tempo, na mesma medida em que curioso ao que de singular e único o sujeito faz consigo mesmo. A moral cultural situa certos traços da neurose de um paciente, seja por adesão, seja por recusa da norma. Mas é na singularidade do que o sujeito consegue elaborar que se evidencia sua posição subjetiva no mundo.

Nesse sentido, o analista que atua no território brasileiro precisa estar atento à sua própria relação com a raça e o racismo para compreender os limites da própria escuta. Aos analistas brancos, é fundamental que atravessem a própria branquitude situando a sua escuta nas próprias impossibilidades a serem trabalhadas em supervisão e análise pessoal. Aos analistas negros, é fundamental que atravessem os processos de auto-ódio para terem as condições de suportar a escuta de auto-ódio racial de seus analisandos, por exemplo. Reconhecer a própria posição

no jogo racial brasileiro abre as possibilidades de pensar e manejar a transferência de todos os casos considerando a racialidade de si e de seus analisandos.

Analistas brancos, por que seus pacientes brancos te escolheram? E os negros? Analistas negros, por que seus pacientes negros te escolheram? E os brancos? Na sua clínica, como a raça aparece nos discursos de seus pacientes? Como você escuta? O que você sente quando escuta? Quais intervenções consegue fazer diante dessa questão?

Enquanto os psicanalistas brancos acreditarem que o problema racial é dos negros eles não escutarão a branquitude própria e dos pacientes brancos. A espera, de que a raça na clínica aparece quando uma pessoa negra relata uma violência racial explícita, opera na lógica do pacto narcísico da branquitude conceituado por Bento (2022), pois todo o resto está sendo silenciado e esquecido sistematicamente.

A raça aparece na clínica quando uma mulher negra é obcecada por domar os cabelos. Ou quando uma mulher branca tem muita dificuldade de lidar com a nova companheira do ex-marido, até que depois de meses ela fala “sem querer” que a moça é “moreninha”. O privilégio dos homens brancos de sequer pensar em tarefas domésticas. Crianças negras muito tímidas ou “agressivas” na escola. Jovens brancas que consideram o cabelo bem alisado mais elegante.

A videochamada se inicia, ou a porta do consultório se abre, é a primeira entrevista de um novo paciente. Automaticamente a raça do analista é reconhecida, assim como a

do possível analisando. Quais mecanismos inconscientes operam para se falar o que se fala? Quais os recursos para se perguntar o que se pergunta? O desejo inconsciente de embranquecer opera para a transferência de um paciente negro diante de seu analista branco? O carinho pela babá negra viabiliza a transferência com a analista negra? Pode uma pessoa negra dizer que deseja que seus relacionamentos amorosos sejam apenas com pessoas negras a um analista branco? Como dizer à analista negra que tem tesão em sexo intenso com homens negros? O que o paciente negro diz sobre a mãe branca? O que a paciente branca diz do avô negro? Como se organiza uma família interracial?

Todas essas perguntas, e inúmeras outras, podem fazer pensar sobre a transferência de cada caso. Pensar a posição subjetiva do paciente diante de uma sociedade marcada pela raça, implica pensar aquilo que se evidencia tanto de modo silencioso quanto de modo explícito na clínica. Produzir intervenções com algum grau de precisão exige perceber o que está em cena na transferência não apenas para entender porque algo está sendo dito, mas também para estar constantemente interessado pelo que não é dito. Quais os efeitos de colocar em evidência a branquitude, o desejo pelo branqueamento, as fantasias de um mundo afrocentrado, o racismo velado de um sujeito que se nomeia progressista?

considerações finais

Esse trabalho teve como objetivo discutir a noção freudiana de transferência a partir do contexto brasileiro

contemporâneo marcado pela colonialidade considerando a raça como marcador social da diferença fundamental. Nesse sentido, percorre-se brevemente sobre dois trabalhos de Freud sobre a transferência, num segundo momento se debruça sobre a leitura de Sueli Carneiro acerca da raça e por fim busca pensar como a transferência e a raça se entrecruzam na clínica.

A transferência enquanto conceito e ferramenta fundamental da Psicanálise é pensada por Freud e repensada por psicanalistas pós-freudianos de grande relevância para a história da psicanálise. Princípio da clínica psicanalítica, a transferência é tomada por Freud (2019b) como imprescindível para o trabalho. É nessa relação transferencial que os clichês do analisando se evidenciarão e poderá o psicanalista atuar. Na mesma medida em que a transferência não é um amor pelo analista enquanto pessoa, ela também só é possível pela atuação inconsciente de encontrar nessa figura algum traço que se repete em todas as relações do sujeito e busca se repetir, inclusive na análise.

Considerando as dimensões temporal e de volume da produção teórica de Freud, é de se destacar que desde o início a cultura aparece como parte dos elementos da vida que produzem saúde e doença. A cultura que produz a civilização também pode operar as repressões de modo contundente (Freud, 2015). Nesse sentido, Freud não tira da cena de trabalho clínico a sociedade e a cultura na qual seus pacientes estavam inseridos. Aponta ele que as “doenças nervosas” são também fruto de uma sociedade repressora, e na Viena do século XX, era evidente a repressão sexual.

Nesse sentido, a proposta desse trabalho é lançar um olhar ao contexto social brasileiro. Considerando a história colonial brasileira, a raça é um elemento social de grande importância, pois o trabalho de exploração colonial foi realizado por mão-de-obra escravizada negra. Negros africanos eram traficados como objetos, de livre uso e abuso pelos seus donos, para a colônia portuguesa nas Américas.

A fundamentação discursiva de toda sorte de violência praticada no período colonial era religiosa cristã, a narrativa da maldição de Cam. A pele negra foi nomeada como a marca de todo tipo de pecado e degeneração. Nos séculos XIX e XX, com o substrato da ciência moderna, o racismo passa a ser científico. As teorias eugenistas apontam a raça como um traço biológico da degenerescência de toda ordem. Com o progressivo fim do modelo escravocrata, eram as teorias eugênicas e as políticas de higiene social que marginalizavam os negros. A demanda de uma supremacia branca orientava as políticas de embranquecimento, incluindo o incentivo da imigração europeia para a ocupação dos postos de trabalho remunerado.

Sueli Carneiro (2023) argumenta, então, que o governo faz uso do dispositivo de racialidade, um conjunto de discursos e práticas que operam estratégias para responder a uma demanda histórica. O embranquecimento da população brasileira se evidencia, então, como a demanda a ser resolvida através de estratégias de marginalização, dificuldades no acesso à saúde, ao trabalho, à educação que garantem um trabalho mais bem remunerado, dentre outras.

Nesse sentido, este trabalho se propõe a pensar uma clínica da travessia enquanto a possibilidade de romper com as cristalizações do processo de racialização vivido no território brasileiro. Ofertar a clínica como esse local exige a ciência desse processo enquanto histórico, social, coletivo e subjetivo. O analista precisa reconhecer que os sujeitos estão, desde a infância, constituindo todas as suas relações através das hierarquias raciais. Portanto, seus clichês e repetições são marcados pela racialização.

O reconhecimento da ausência de neutralidade na questão racial exige um conhecimento objetivo de História e Sociologia brasileiras, mas não apenas. O analista precisa pensar toda a sua clínica como marcada pelas hierarquias raciais, portanto, a sua formação precisa trabalhar essa discussão, as suas supervisões devem considerar esse elemento e a sua clínica necessita de uma escuta advertida dessa questão.

O trabalho clínico não vai educar os sujeitos nem produzir mudanças sociais, mas ele pode permitir que o sofrimento seja trabalhado. As cristalizações do racismo podem produzir muito sofrimento a negros e brancos. Não apenas as violências contra negros, mas a culpa branca. Os movimentos mortíferos de embranquecimento produzem inúmeras formas de adoecer. Assim como o ódio racial provoca o impossível de viver em um contemporâneo que é cada vez mais contundente nas lutas e políticas antirracistas.

Esse trabalho, portanto, se direciona às perguntas que ainda precisam ser feitas no ensino, nas supervisões e nas clínicas

psicanalíticas. A supremacia branca é a ideologia da morte à diferença racial, mas a Psicanálise é a arte da singularização. A demanda antirracista brasileira é de que a Psicanálise brasileira seja radicalmente psicanalítica. Que o ensino da Psicanálise seja crítico. Que as supervisões sejam espaços de construção criativa. Que a clínica seja a possibilidade de dizer o indizível e escutar o que opera também no silêncio.

REFERÊNCIAS

- Atlas da violência. (2023). Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. Fórum Brasileiro de Segurança Pública.
- Bento, M. A. S. (2022). O Pacto da Branquitude. Companhia Digital.
- Carneiro, A. S. (2023). Dispositivo Da Racialidade. Companhia Digital.
- Fanon, F. (2008). Pele negra, máscaras brancas. Edufba.
- Freud, S. (2015). A moral sexual "cultural" e o nervosismo moderno (1908). In: Obras completas, volume 8: O delírio e os sonhos na Gradiva, Análise da fobia de um garoto de cinco anos e outros textos (1906 - 1909) (1ª ed., pp.359 - 389). Companhia das Letras.
- Freud, S. (2019a). Observações sobre o amor transferencial (1915 [1914]). In: Fundamentos da clínica psicanalítica. Autêntica Editora.
- Freud, S. (2019b). Sobre a dinâmica da transferência (1912). In: Fundamentos da clínica psicanalítica. Autêntica Editora.
- Gonzalez, L. (2020). Por um feminismo afro-latino-americano: Ensaio, intervenções e diálogos. Zahar.
- Haraway, D. (2009). Saberes localizados: A questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. Cadernos Pagu, 5, 7-41. <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1773>
- Quijano, A. (2005). Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas (p. 117-142). CLASCO.
- Secretaria Nacional de Políticas Penais. SISDEPEN. (2024). Relatório de Informações Penais. SENAPPEN.

a redenção de cam: um estudo visual da identidade parda no brasil

Leonardo Vinicius Oliveira

Psicólogo graduado em 2022 pelo Centro Universitário da Fundação Assis Gurgacz - FAG. Atualmente cursando pós-graduação em Psicanálise e Relações de Gênero, ética, clínica e política pelo Instituto IPPERG. Psicólogo voluntário no Projeto de Acolhimento à população LGBTQIA +, de Maringá - PR, oferecido pela gerência de diversidade, associada a secretaria de juventude, cidadania e migrantes. Orienta a sua pesquisa a temas relacionados à sexualidade, gênero e problemáticas relacionadas ao racismo e seus dispositivos.

RESUMO

Este artigo examina a construção da identidade parda no Brasil através de uma análise psicanalítica e semiótica da obra "A Redenção de Cam" de Modesto Brocos. Utilizando a semiótica francesa e as teorias psicanalíticas de Freud e Lacan, o estudo explora como representações artísticas refletem e moldam concepções sociais sobre raça e identidade. A pesquisa contextualiza a obra dentro do período pós-abolição no Brasil, quando teorias de embranquecimento racial eram proeminentes. A análise da pintura revela como ela encapsula ideologias raciais da época, representando a miscigenação como um caminho para o "progresso" racial. O artigo discute o conceito de "limbo identitário-racial" dos pardos, explorando como essa identidade é formada na interseção de influências históricas, sociais e psicológicas. Utiliza-se o conceito lacanianiano do estágio do espelho para examinar como a identidade parda é construída em relação ao Outro, frequentemente branco. A pesquisa também aborda o papel do racismo estrutural e internalizado na formação da identidade, discutindo como isso pode criar barreiras à afirmação de uma identidade positiva. Concluindo, o estudo propõe que a análise de obras como "A Redenção de Cam" oferece insights valiosos sobre a formação da identidade racial no Brasil, destacando a complexidade da experiência parda e seu papel na narrativa racial brasileira. O artigo contribui para o

entendimento das dinâmicas raciais no Brasil, oferecendo uma perspectiva interdisciplinar que combina arte, psicanálise e estudos raciais.

Palavras-chaves: identidade, embranquecimento, psicanálise, semiótica, racismo.

a redenção de cam: um estudo visual da identidade parda no brasil.

A construção da identidade parda no Brasil é um tema complexo e multifacetado que merece uma análise profunda e cuidadosa. Para explorar essa questão, recorro à semiótica com ênfase a princípio, na obra de Julien Algirdas Greimas (1917-1992). Esta abordagem teórica oferece ferramentas valiosas para desvendar as camadas de significado presentes nas representações visuais e culturais que moldam nossa compreensão da identidade racial brasileira.

Como ponto de partida para esta análise, vamos fazer uso da obra "A Redenção de Cam", uma pintura emblemática que encapsula muitas das tensões e aspirações raciais presentes na sociedade brasileira do final do século XIX e início do século XX. Esta obra serve como um microscópio através do qual podemos examinar a representação imagética da população brasileira, com foco particular nas pessoas pardas, que são oficialmente reconhecidas como parte da "população negra" segundo o Estatuto da Igualdade Racial (2021).

A semiótica, como ferramenta de análise, nos permite desvendar as camadas de significado presentes em textos visuais como "A Redenção de Cam". Conforme Hernandes (2005) nos

ensina, o primeiro passo nessa análise é reconhecer que um quadro, assim como qualquer texto, possui dois planos fundamentais: o plano de conteúdo e o plano de expressão. No plano de expressão, nossa atenção se volta para os elementos visuais concretos da obra. Isso inclui a paleta de cores escolhida pelo artista, as formas e linhas que compõem a imagem, a disposição das figuras no espaço da tela, o uso da luz e sombra, e as técnicas de pintura empregadas. Cada um desses elementos contribui para a experiência visual imediata do observador e serve como base para a construção do significado (Hernandes, 2005)

Já no plano de conteúdo, nosso objetivo é decifrar o que esses elementos visuais significam e como eles se articulam para criar sentido. É neste plano que as escolhas estéticas do artista se traduzem em narrativas, símbolos e conceitos que refletem e moldam as percepções sociais. No caso de "A Redenção de Cam", o plano de conteúdo nos revela uma narrativa complexa sobre raça, miscigenação e as aspirações de branquitude de uma sociedade em transformação.

Para compreender plenamente o significado desta obra, é crucial explorar suas raízes mitológicas e históricas. O título da pintura faz referência direta ao mito bíblico de Cam, uma narrativa que foi frequentemente utilizada para justificar hierarquias raciais e a escravidão. Machado (2022) nos relembra os detalhes deste mito: após o dilúvio, Noé, em estado de embriaguez, foi visto nu por seu filho Cam. Este, por sua vez, contou o ocorrido aos irmãos, o que levou Noé, ao tomar

conhecimento, a amaldiçoar não Cam diretamente, mas seu neto Canaã, filho de Cam, condenando-o a uma servidão eterna.

É importante notar como este mito foi distorcido e reinterpretado ao longo do tempo para servir a agendas racistas. A maldição, originalmente direcionada a Canaã, foi gradualmente associada a toda a descendência de Cam e, por extensão, à população negra africana. Esta interpretação do texto bíblico serviu como uma das muitas justificativas pseudorreligiosas para a escravidão e o racismo sistêmico.

Lotierzo (2013) nos oferece uma perspectiva valiosa sobre como essa narrativa mítica se traduziu em representações visuais concretas. O autor descreve como o povo escravizado foi frequentemente retratado como o "povo de Cam", vestindo trapos e turbantes. Essa imagem estereotipada se tornou uma síntese visual da condição de escravizado, não apenas no Brasil, mas em diversas sociedades marcadas pela instituição da escravidão. Essa representação visual serviu como um poderoso mecanismo de reforço das hierarquias raciais, cristalizando na cultura visual a associação entre negritude e servidão.

Voltando nossa atenção para "A Redenção de Cam", a obra nos apresenta uma cena carregada de simbolismo racial e social. À esquerda, vemos uma idosa negra com as mãos erguidas em um gesto que pode ser interpretado como gratidão ou súplica. Esta figura representa a geração mais antiga, possivelmente nascida na escravidão ou próxima a ela. No centro da composição, encontramos uma mulher negra mestiça, que podemos identificar como parda, segurando um bebê de pele

clara. A postura da mulher, admirando a criança como se fosse um redentor, é particularmente significativa. À direita, completa a cena um homem branco, com uma expressão de satisfação, observando a criança que provavelmente é seu filho.

Esta composição visual é uma representação poderosa da ideologia do embranquecimento que permeia o pensamento social brasileiro da época. Como observam Kon et al. (2017), a cena ilustra a noção de que três gerações seriam suficientes para a "limpeza" racial - uma ideia que reflete as teorias raciais pseudocientíficas em voga no final do século XIX e início do século XX.

Aplicando os princípios da semiótica greimasiana a esta imagem, podemos identificar, como nos diz Morato (2008) no nível mais profundo e abstrato da análise, uma oposição fundamental entre "negritude" e "branquitude". Esta dicotomia não se limita apenas às características físicas dos personagens retratados, mas encapsula todo um conjunto de valores sociais e culturais da época. A "negritude" é associada ao passado, à servidão e à inferioridade, enquanto a "branquitude" é apresentada como símbolo de futuro, liberdade e progresso. Expandindo esta análise, podemos interpretar os personagens do quadro como atores em uma narrativa de transformação racial e social. Nesta leitura semiótica, a família como um todo assume o papel de sujeito da narrativa. Eles estão engajados em uma busca pelo objeto de valor que é a "branquitude" - um conceito que, no contexto da obra e da sociedade brasileira da época, está intrinsecamente associado à ideia de "redenção" social e racial (Morato, 2008).

É crucial entender que esta busca não ocorre no vácuo. Ela é motivada e sancionada pela sociedade brasileira da época, que atua como destino nesta narrativa semiótica. A sociedade, imbuída de valores racistas e de uma visão eurocêntrica de progresso, estabelece a branquitude como meta desejável e como caminho para a ascensão social (Morato, 2008).

A ideologia do embranquecimento, tão vividamente representada nesta obra, teve um impacto profundo e duradouro na formação da identidade nacional brasileira. Como argumenta Munanga (2004), esta ideologia valorizava excessivamente a herança branca europeia, enquanto simultaneamente rejeitava e desvalorizava a herança negra africana. Este desequilíbrio na valorização das diferentes heranças culturais e raciais do Brasil criou uma tensão identitária que persiste até os dias atuais.

É importante notar que esta ideologia não se limitava ao campo das ideias abstratas, mas se manifestava em políticas concretas e em discursos científicos da época. Intelectuais proeminentes, como João Batista de Lacerda, defendiam ativamente a tese de que a miscigenação poderia efetivamente "branquear" a população brasileira em apenas três gerações. Esta visão não apenas reforçava a ideia de superioridade branca, mas também projetava um futuro em que o Brasil se tornaria uma nação predominantemente branca (Skidmore, 2012).

A utilização da pintura de Brocos por Lacerda para sustentar suas teorias racialistas é um exemplo claro de como a arte pode ser apropriada para reforçar ideologias. No entanto, é importante reconhecer que a obra já refletia preocupações sobre

raça antes mesmo de ser utilizada por Lacerda. "A Redenção de Cam" não apenas ilustrou, mas também ajudou a consolidar a visão racista, dando forma visual às preocupações das elites brasileiras sobre o futuro racial do país (Lotierzo, 2013).

O contexto histórico em que esta obra foi produzida é crucial para sua compreensão. O final do século XIX e início do século XX foi um período marcado pelo auge do chamado racismo científico. Esta pseudociência, que buscava classificar a humanidade em hierarquias raciais, forneceu um verniz de legitimidade acadêmica às desigualdades raciais existentes. No Brasil, essas teorias foram utilizadas para justificar políticas de branqueamento, que incluíam o incentivo à imigração europeia e a promoção da miscigenação como formas de "melhorar" a composição racial da população (Schwarcz, 1993).

É neste contexto que a mestiçagem no Brasil assume um caráter paradoxal. Por um lado, era vista pelas elites como uma estratégia de embranquecimento, um passo necessário no caminho para uma nação "mais branca". Por outro lado, a mestiçagem também pode ser entendida como uma forma de resistência cultural, uma maneira de preservar e integrar elementos das culturas africanas e indígenas na formação da identidade brasileira (Munanga, 2019).

O uso político do termo "mestiço", aplicado principalmente aos pardos, como destaca Munanga, reflete as complexidades e ambiguidades da classificação racial no Brasil. Souza e Damico (2021) vão além, sugerindo que o termo "mestiço" poderia, em teoria, se aplicar a todos os grupos étnicos,

dato que todas as populações humanas são resultado de misturas genéticas ao longo da história. A escolha de quem é classificado como mestiço ou pardo, portanto, reflete mais uma decisão política e social do que uma realidade biológica objetiva.

Para aprofundar nossa compreensão dessas dinâmicas raciais complexas, podemos recorrer a conceitos da psicanálise. Freud (1921/2011), em sua obra "Psicologia das Massas e Análise do Eu", introduz o termo "narcisismo das pequenas diferenças". Este conceito oferece uma ferramenta bastante interessante para entender como diferenças sutis entre grupos podem se tornar pontos de tensão e rivalidade.

O narcisismo das pequenas diferenças é particularmente relevante no contexto brasileiro, onde as categorias raciais são frequentemente fluidas e ambíguas. Este conceito nos ajuda a compreender como, mesmo em uma sociedade marcada pela miscigenação, podem surgir e persistir hierarquias raciais baseadas em distinções muitas vezes sutis de cor de pele ou traços físicos (Freud, 1921/2011)

Essa dinâmica psicológica complexa se reflete na obra "A Redenção de Cam". A pintura não apenas ilustra a transição racial ao longo de três gerações, mas também captura as tensões e ansiedades subjacentes a esse processo. A expressão de gratidão da avó negra, o olhar de admiração da mãe parda para o bebê branco, e o sorriso satisfeito do pai branco - todos esses elementos visuais podem ser interpretados como manifestações do narcisismo das pequenas diferenças em ação. O que nos levará

a pensar nos caminhos percorridos pelos pardos para que sua identidade seja construída.

a identidade de cam

A construção da identidade parda no Brasil é um tema de notável complexidade que merece uma análise aprofundada. Para explorar essa questão, recorreremos às teorias psicanalíticas, com ênfase nos trabalhos de Jacques Lacan e Sigmund Freud, bem como às contribuições de autores negros de grande relevância, como Frantz Fanon e Isildinha Baptista Nogueira. O objetivo é examinar como essa identidade racial se forma e como as representações sociais históricas têm posicionado os pardos como uma espécie de "ponte" entre as populações negra e branca.

Inicialmente, é fundamental refletir sobre o conceito de identidade. Ciampa (1999) propõe que a identidade é um elemento dinâmico e transformável, moldado e concretizado através das relações sociais que o indivíduo estabelece. Isso implica que a identidade não é uma característica fixa, mas um processo contínuo de metamorfose, que ocorre tanto consciente quanto inconscientemente. Kuper (2002) complementa essa visão ao afirmar que a identidade é uma questão pessoal que se vivencia e se forma através das interações com os outros. Hall (2006) nos lembra que um único indivíduo pode abrigar múltiplas identidades, frequentemente contraditórias, que o conduzem em direções diversas, resultando em deslocamentos contínuos.

A questão da identidade e da identificação tem sido um tema central na psicanálise desde Freud, ganhando novos contornos com as contribuições de Jacques Lacan. Na perspectiva psicanalítica, a identidade não é concebida como uma essência fixa ou imutável, mas como um processo dinâmico constituído através de identificações. Esse processo ocorre fundamentalmente no campo do Outro, mediado pela linguagem e pela fala (Starnino, 2016).

A identificação, segundo Freud (2011), é "a mais antiga manifestação de uma ligação afetiva a outra pessoa". Lacan, por sua vez, reformula essa noção em termos de "identificação significante", enfatizando o papel crucial da linguagem na constituição do sujeito. Para Lacan, o sujeito emerge como efeito da cadeia significante, e sua identidade é formada através das identificações com certos significantes privilegiados (Lacan, 1998).

Da mesma forma, na perspectiva lacaniana, a identidade não é algo fixo ou essencial, mas um processo contínuo de identificações significantes (Lacan, 2003). No caso da identidade parda, podemos observar como ela se constroi através de uma complexa rede de identificações, muitas vezes contraditórias, com elementos tanto da herança africana quanto da europeia. Um conceito fundamental nessa discussão é o de "traço unário", que Lacan desenvolve a partir do "einzigiger Zug" freudiano. O traço unário é concebido como o elemento mais rudimentar do significante, a partir do qual as identificações se tornam possíveis. É a "diferença pura" que permite a articulação

significante e, conseqüentemente, a constituição do sujeito (Kuri, 2010).

A noção de "traço unário" de Lacan (2003) pode ser lido como a diferença fundamental que permite a articulação significante, pode ser visto na forma como indivíduos pardos navegam entre diferentes marcadores raciais, identificando-se com certos traços e distanciando-se de outros. A própria categoria "pardo" funciona como um significante que articula essa posição intermediária.

Ao prosseguir com a questão da inscrição psíquica da identidade, encontramos em Fanon (2008) elementos fundamentais para a compreensão da identidade negra. Em sua obra seminal "Pele Negra, Máscaras Brancas", Fanon oferece uma análise dos mecanismos psicológicos e sociais que sustentam o racismo e o colonialismo. Dois conceitos cruciais emergem de sua análise: a negação da individualidade dos sujeitos negros e sua conseqüente exclusão da dialética do Eu e do Outro. Fanon (1952) argumenta que o racismo força um grupo de pessoas a sair da relação dialética entre o Eu e o Outro, uma relação que é a base da vida ética. Esta exclusão resulta em uma forma de alienação, onde o sujeito negro é privado da possibilidade de um reconhecimento mútuo e igualitário.

Nesse mesmo caminho, Freud (1914/2010) aborda o conceito do "Eu ideal", que se forma a partir das projeções das figuras parentais. A criança, em sua fase de apaixonamento edípico, abdica de qualquer forma de consciência crítica para se adequar a essa imagem idealizada dos pais. Isso evidencia que a

constituição do sujeito depende, em certo grau, de sua relação com o outro, um tema também explorado por Lacan em sua obra.

Para falar dessa formação subjetiva, trazemos novamente Lacan (1949/1998) que aborda o conceito do estágio do espelho, um marco no desenvolvimento psíquico que simboliza a formação do ego. No contexto da psicanálise lacaniana, a constituição do sujeito é um processo complexo que envolve alienação e separação. Bruder e Brauer (2007) discutem como a alienação é intensificada para o sujeito negro devido às representações sociais negativas associadas à cor da pele. Nogueira (1998) também analisa que o racismo e as significações sociais do corpo negro afetam profundamente a constituição do sujeito negro. Durante o estágio do espelho, o sujeito negro é confrontado com significantes que o alienam de sua própria imagem, promovendo uma identificação com o ideal de branquidão.

Segato (2021) traz questões importantes sobre esse ideal de branquidão ao falar sobre o conceito de colonialidade nos dizendo que este se refere a um padrão de poder que, embora tenha emergido do colonialismo moderno, transcende os limites temporais da dominação colonial formal. A autora aplica e expande esse conceito, entrelaçando-o com a noção psicanalítica de forclusão. Neste contexto, a forclusão opera como um mecanismo psicossocial que invisibiliza certos sujeitos e nega sua importância na formação da sociedade e da subjetividade. O exemplo mais contundente apresentado por Segato é o da babá ou ama de leite negra na sociedade brasileira. Essa figura, embora fundamental na criação e formação psíquica de gerações de brasileiros brancos, é sistematicamente apagada da consciência

individual e coletiva, criando o que a autora chama de "dupla maternidade forcluída".

Importante olhar para esse conceito de "dupla maternidade forcluída" para analisar a complexa dinâmica racial e psíquica na formação da identidade brasileira. A figura da babá ou ama de leite negra, embora crucial na criação e desenvolvimento emocional de gerações de brasileiros brancos, é sistematicamente apagada da consciência individual e coletiva. Este processo de forclusão - um apagamento mais profundo que o simples esquecimento - revela as contradições inerentes à narrativa de mestiçagem harmoniosa, expondo como a sociedade brasileira simultaneamente depende e nega o papel fundamental das mulheres negras na construção de sua identidade nacional. Assim, a "dupla maternidade forcluída" torna-se um poderoso instrumento analítico para compreender as persistentes desigualdades raciais e os mecanismos psicossociais que perpetuam a colonialidade no Brasil contemporâneo (Segato, 2021)

Aqui pode ser interessante abordar mestiçagem, trazido anteriormente. O termo "mestiço", que inclui os pardos, foi utilizado historicamente não apenas como uma descrição biológica, mas também como uma construção política. Os autores sugerem que, embora os pardos façam parte da maioria negra, eles ocupam uma posição ambígua dentro da sociedade, sendo muitas vezes exaltados no discurso da democracia racial, mas também sujeitos ao racismo e à discriminação (Gonzalez, 1988; Munanga, 2019). Para abordar como a mestiçagem afeta sujeitos pardos Gomes (2019) introduz o conceito de "limbo identitário-

racial" para descrever esse impacto. Esse conceito refere-se à posição ambígua ocupada pelos pardos, que são produtos de um complexo processo histórico de miscigenação. Os pardos são descritos como estando em um estado de "negro demais para ser branco, branco demais para ser negro", o que resulta em uma falta de identidade racial objetiva.

Podemos, nesse sentido, incluir também uma discussão importante sobre o fenômeno do colorismo ou pigmentocracia, que surge como mais uma forma de violência racial. O colorismo emerge uma valorização do negro de pele clara em detrimento do negro de pele mais escura, com os traços fenotípicos determinando o valor social do indivíduo (Silva e Silva, 2017). Esse fenômeno foi impulsionado por estúpos institucionais de mulheres negras e indígenas, bem como por políticas migratórias fundamentadas em teorias eugenistas. Esse histórico criou um grupo que, apesar de racializado, muitas vezes não se identifica como negro ou indígena e, portanto, não se sente no direito de abordar questões de racismo (Nascimento, 1978).

a tela como espelho: representação artística e a formação da identidade parda

A obra "A Redenção de Cam", pintada por Modesto Brocos em 1895, oferece um fascinante ponto de partida para explorar como a arte visual pode não apenas refletir, mas também moldar ativamente as concepções sociais, particularmente no que tange à formação da complexa identidade parda no Brasil. O quadro de Brocos, criado no turbulento

período pós-abolição, encapsula de maneira magistral as dinâmicas raciais que permeavam a sociedade brasileira da época. A composição, cuidadosamente estruturada, nos convida a uma jornada visual que espelha as teorias raciais então em voga, começando pela figura à esquerda da tela.

Neste canto, deparamo-nos com uma idosa negra, suas mãos erguidas em um gesto que sugere uma mistura de gratidão e súplica. Esta figura evocativa remete ao que Lotierzo (2013) astutamente denomina como o "povo de Cam", uma alusão ao mito bíblico que foi perversamente distorcido para justificar séculos de escravidão. A presença desta anciã na composição não é meramente decorativa; ela simboliza o peso do passado escravocrata e a suposta "maldição" que, segundo a narrativa da época, as gerações subsequentes estariam destinadas a superar.

Deslocando nosso olhar para o centro da obra, encontramos o elemento crucial para nossa análise: uma jovem mulher parda. Ela segura nos braços um bebê de pele notavelmente clara, seu olhar fixo na criança, transmitindo uma complexa mistura de admiração, esperança e, talvez, um toque de apreensão. Esta personagem central encarna a quintessência da complexidade da identidade parda no Brasil. Sua posição intermediária na cena não é acidental; ela reflete com precisão o que Gomes (2019) perspicazmente denomina de "limbo identitário-racial". Esta mulher se encontra suspensa entre dois mundos: nem totalmente identificada com sua ancestralidade negra, representada pela idosa ao seu lado, nem plenamente aceita no mundo branco, simbolizado pelo homem à direita e pelo bebê em seus braços.

A representação da mulher negra mais velha na obra de Brocos nos remete às reflexões de Frantz Fanon (2008) sobre a negação da individualidade imposta aos negros pelo racismo sistêmico. Nesta pintura, ela não é retratada como um indivíduo único, com sua própria história e complexidade, mas sim como um símbolo genérico da negritude. Esta despersonalização visual reforça a tese de Fanon de que o racismo opera não apenas no nível social, mas também no psicológico, negando aos negros sua complexidade e singularidade individual.

A expressão da jovem mulher parda, ao contemplar seu filho de pele clara, pode ser interpretada através da lente psicanalítica como uma manifestação do que Sigmund Freud (1914/2010) denominou "Eu ideal". Este conceito freudiano se refere a uma projeção das aspirações sociais impostas sobre o indivíduo. No contexto do Brasil esse ideal era inequivocamente branco, refletindo as teorias raciais eugenistas em voga. Esta leitura se alinha de maneira intrigante com o conceito lacaniano do estágio do espelho, onde o sujeito começa a se constituir na linguagem e no desejo do Outro (Lacan, 1973/1988). Neste caso, o Outro é representado pela sociedade brasileira e suas expectativas de embranquecimento.

À direita da composição, observamos um homem branco que contempla a cena com evidente satisfação. Sua presença não é meramente complementar; ele personifica o ideal europeu e o futuro almejado pela ideologia do embranquecimento que permeia o pensamento intelectual da época. Seu sorriso de aprovação parece endossar o processo de "clareamento" racial em curso, uma ideia que encontrava fervorosos defensores entre os

intelectuais brasileiros. Um exemplo notável é João Batista de Lacerda, que argumentava com convicção que a miscigenação poderia efetivamente "branquear" a população brasileira em apenas três gerações (Skidmore, 2012).

O bebê, elemento central e catalisador da composição, simboliza a "redenção" prometida pelo título provocativo da obra. Sua pele clara não é apenas um detalhe; é a materialização visual do embranquecimento, a suposta libertação da "maldição de Cam" que pesava sobre a população afrodescendente. Esta figura infantil, aparentemente inocente, na verdade encarna as esperanças e os medos de uma sociedade obcecada com a questão racial. Ela reflete o que Kon et al. (2017) descrevem como a ideologia da "limpeza" racial através das gerações, um conceito tão perturbador quanto revelador das ansiedades sociais da época.

A disposição cuidadosamente orquestrada das figuras e a narrativa implícita do quadro sugerem uma progressão linear da negritude para a branquitude, sem oferecer espaço para síntese ou reconhecimento mútuo. Esta estrutura visual ecoa a exclusão dos negros da dialética do Eu e do Outro descrita por Fanon, onde não há lugar para uma identidade negra afirmativa e reconhecida em seus próprios termos.

Neste contexto de alienação racial, Bruder e Brauer (2007) argumentam que o sujeito negro - e por extensão, o pardo - enfrenta uma alienação intensificada durante o processo de formação da identidade. Este indivíduo se vê confrontado com significantes que não correspondem à sua realidade interna,

criando um descompasso entre a autoimagem e as expectativas sociais impostas.

A jovem mulher parda na pintura de Brocos emerge como uma poderosa representação deste conflito interno. Sua admiração pelo filho de pele clara não é apenas um gesto maternal; é um símbolo visual de uma identificação profunda e problemática com o ideal de brancura. Este processo de alienação, como descrito por Isildinha Baptista Nogueira (1998), tem um impacto profundo e duradouro na constituição do sujeito negro. A dinâmica retratada na pintura ilustra vividamente o que Kabengele Munanga (2019) denomina "sonho de realizar o passing", um desejo de transição racial que frequentemente resulta no enfraquecimento da solidariedade com outros indivíduos negros.

As reflexões de Fanon (2008) sobre a identidade negra e suas múltiplas formas de alienação oferecem uma lente adicional para interpretar a obra de Brocos. Para Fanon, a alienação não é um fenômeno unidimensional, mas sim um processo multifacetado que abrange aspectos culturais, psicológicos, linguísticos e sociais. Ele argumenta que o colonialismo impõe uma ruptura profunda na psique do colonizado, forçando o negro a adotar a cultura do colonizador e resultando na internalização de estereótipos negativos e valores racistas.

A linguagem desempenha um papel crucial neste processo de alienação. Falar a língua do colonizador não é um ato neutro; significa absorver sua visão de mundo, suas hierarquias e seus preconceitos. Esta alienação linguística se

estende ao corpo e à identidade, levando o sujeito negro a se ver através do olhar do branco e a adotar uma "máscara branca" como estratégia de sobrevivência no mundo colonial (Fanon, 2008) Na pintura de Brocos, podemos interpretar a postura e a expressão da mulher parda como uma manifestação visual desta "máscara branca", uma tentativa de se conformar às expectativas de uma sociedade que valoriza a branquitude.

Ao examinar "A Redenção de Cam" sob esta luz crítica, torna-se evidente que a obra não apenas reflete passivamente as teorias raciais da época, mas atua como um agente ativo na construção e perpetuação de mitos raciais. Sua utilização por Lacerda para ilustrar teorias racialistas em um congresso internacional demonstra o poder da arte na legitimação de ideologias sociais. A obra transcende, assim, seu status de mero produto cultural de seu tempo, tornando-se um instrumento na propagação e reforço de concepções raciais problemáticas (Skidmore, 2012).

Contudo, uma leitura contemporânea da obra nos permite vislumbrar nuances adicionais. Como sugerem Souza e Damico (2021), a mestiçagem, incluindo a experiência dos pardos, pode ser interpretada não apenas como uma tecnologia de embranquecimento, mas também como uma estratégia de resistência cultural. Sob esta perspectiva, a figura da mulher parda no quadro de Brocos pode ser reinterpretada como um símbolo de resiliência e complexidade identitária, desafiando narrativas simplistas sobre raça no Brasil.

conclusão

A análise da obra "A Redenção de Cam" de Modesto Brocos, juntamente com as teorias psicanalíticas e sociológicas apresentadas, oferece uma perspectiva multifacetada sobre a complexa construção da identidade parda no Brasil. Este estudo revela como as representações artísticas, as teorias raciais e os processos psicológicos se entrelaçam na formação de uma identidade racial que é, ao mesmo tempo, produto e reflexo das dinâmicas sociais brasileiras.

A pintura de Brocos, longe de ser apenas uma representação passiva das ideias raciais de sua época, emerge como um agente ativo na construção e perpetuação de mitos raciais. Sua composição cuidadosamente estruturada, com a progressão visual da negritude para a branquitude ao longo de três gerações, encapsula de forma poderosa a ideologia do embranquecimento que permeava o pensamento intelectual brasileiro no final do século XIX e início do XX. A utilização desta obra por João Batista de Lacerda para ilustrar teorias racialistas em um contexto internacional demonstra o poder da arte na legitimação e propagação de ideologias sociais.

A aplicação de conceitos psicanalíticos, como o "Eu ideal" de Freud e o "estádio do espelho" de Lacan, à análise da obra e da formação da identidade parda, revela os mecanismos psicológicos subjacentes à internalização de ideais raciais. A figura da jovem mulher parda na pintura, com seu olhar fixo no bebê de pele clara, simboliza não apenas uma aspiração individual, mas um complexo processo de identificação com um

ideal de branquitude socialmente imposto. Este processo, como argumentado por Nogueira (1998) e Bruder e Brauer (2007), resulta em uma alienação intensificada para o sujeito negro e pardo, que se vê confrontado com significantes que não correspondem à sua realidade interna.

As contribuições de Frantz Fanon sobre a negação da individualidade dos sujeitos negros e sua exclusão da dialética do Eu e do Outro oferecem uma perspectiva crucial para compreender as raízes psicológicas do racismo e seu impacto na formação da identidade. A representação da mulher negra mais velha na obra de Brocos, despersonalizada e reduzida a um símbolo genérico da negritude, ilustra vividamente este processo de negação da individualidade descrito por Fanon.

O conceito de "limbo identitário-racial" proposto por Gomes (2019) captura de forma precisa a posição ambígua ocupada pelos pardos na sociedade brasileira. Esta ambiguidade, refletida na posição central da mulher parda na pintura de Brocos, revela as tensões e contradições inerentes à construção da identidade parda. Nem totalmente identificada com sua ancestralidade negra, nem plenamente aceita no mundo branco, a figura parda encarna o que Munanga (2019) descreve como o "sonho de realizar o passing", um desejo de transição racial que frequentemente resulta no enfraquecimento da solidariedade com outros indivíduos negros.

A análise do fenômeno do colorismo ou pigmentocracia, como discutido por Silva e Silva (2017), adiciona uma camada adicional de complexidade à compreensão da formação da

identidade parda. A valorização do negro de pele clara em detrimento do negro de pele mais escura, com os traços fenotípicos determinando o valor social do indivíduo, cria divisões internas dentro da comunidade negra e complica ainda mais o processo de formação identitária para os pardos.

O conceito de "dupla maternidade forcluída" proposto por Segato (2021) oferece uma perspectiva inovadora para compreender as contradições inerentes à narrativa de mestiçagem harmoniosa no Brasil. O apagamento sistemático da figura da babá ou ama de leite negra da consciência individual e coletiva revela os mecanismos psicossociais que perpetuam a colonialidade no Brasil contemporâneo, afetando profundamente a formação da identidade nacional e, por extensão, da identidade parda.

Contudo, como sugerem Souza e Damico (2021), é importante reconhecer que a mestiçagem e a experiência parda não podem ser reduzidas apenas a uma tecnologia de embranquecimento. Elas também podem ser interpretadas como estratégias de resistência cultural, desafiando narrativas simplistas sobre raça no Brasil. Esta perspectiva nos convida a reinterpretar a figura da mulher parda na obra de Brocos não apenas como um símbolo de alienação, mas também como um emblema de resiliência e complexidade identitária.

Em conclusão, este estudo demonstra que a construção da identidade parda no Brasil é um processo complexo e multifacetado, profundamente enraizado na história do país, nas suas representações artísticas e nas suas dinâmicas psicossociais.

A análise da obra "A Redenção de Cam" através das lentes da psicanálise, da sociologia e dos estudos raciais revela como as ideologias raciais são internalizadas e reproduzidas, mas também como são contestadas e ressignificadas.

Por fim, este estudo ressalta a importância de uma abordagem interdisciplinar na compreensão das questões raciais, combinando psicanálise, sociologia, história e estudos culturais. Somente através de uma perspectiva abrangente podemos começar a desvendar as complexidades da identidade racial no Brasil e trabalhar em direção a uma sociedade mais equitativa e inclusiva.

REFERÊNCIAS

- Bruder, M. C. R., & Brauer, J. F. (2007). A constituição do sujeito na psicanálise lacaniana: Impasses na separação. *Psicologia em Estudo*, 12(3), 513-521.
- Ciampa, A. da C. (1999). A história do Severino e a história da Severina: Um ensaio de psicologia social. São Paulo, SP: Editora Brasiliense.
- Fanon, F. (2008). *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador, BA: Edufba.
- Freud, S. (1996). Sobre o narcisismo: uma introdução. Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1914)
- Freud, S. (2011). *Psicologia das massas e análise do eu e outros textos (1920-1923)* (P. C. de Souza, Trad.). São Paulo, SP: Companhia das Letras. (Original publicado em 1921)
- Gomes, L. F. E. (2019). Ser Pardo: o limbo identitário-racial brasileiro e a reivindicação da identidade. *Cadernos de Gênero e Diversidade*, 5(1).
- Gonzalez, L. (1988). Cultura, etnicidade e trabalho: Efeitos linguísticos e políticos da exploração da mulher. In F. Rios & M. Lima (Eds.), *Por um feminismo afro-latino-americano: Ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Hall, S. (2006). *A identidade cultural na pós-modernidade* (11ª ed.). Rio de Janeiro: DP&A Editora.
- Hernandes, H. (2005). Duelo: a publicidade da tartaruga da Brahma na Copa do Mundo. In I. C. Lopes & N. Hernandez (Orgs.), *Semiótica: objetos e práticas* (pp. 227-244). São Paulo: Contexto.
- Kon, N. M., Silva, M. L., & Abud, C. C. (Orgs.). (2017). *O racismo e o negro no Brasil: questões para a psicanálise*. São Paulo: Perspectiva.
- Kuper, A. (2002). *Cultura: A visão dos antropólogos*. Bauru, SP: EDUSC.
- Lacan, J. (1988). *O seminário: livro 11 - os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Original publicado em 1973)
- Lacan, J. (1998). O estádio do espelho como formador da função do eu. In J. Lacan, *Escritos* (pp. 96-103). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Original publicado

em 1949)

Lacan, J. (2003). O seminário, Livro 9 – A identificação. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lotierzo, T. H. P. (2013). Contornos do (in)visível: A redenção de Cam, racismo e estética na pintura brasileira do último Oitocentos. (Dissertação de mestrado). Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil.

Morato, E. F. (2008). Uma abordagem semiótica da pintura de Manoel da Costa Ataíde. [A Semiotic approach about the painting of Manoel da Costa Ataíde].

Munanga, K. (2019). Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: Identidade nacional versus identidade negra. Belo Horizonte: Autêntica.

Nascimento, A. (1978). O genocídio do negro brasileiro: Processo de um racismo mascarado. Rio de Janeiro: Paz e Terra. Nogueira, I. B. (1998). Significações do corpo negro. (Tese de Doutorado). Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil.

Schwarcz, L. K. M. (1993). Raça e diversidade: A construção social das diferenças. São Paulo: Companhia das Letras.

Segato, R. (2021). O Édipo negro: colonialidade e forclusão de gênero e raça. In R. Segato,

Crítica da colonialidade em oito ensaios: e uma antropologia por demanda. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.

Silva e Silva, T. M. G. (2017). O colorismo e suas bases históricas e discriminatórias. Bahia.

Skidmore, T. E. (2012). Previsões são sempre traiçoeiras: A miscigenação no Brasil. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Souza, T. de P., & Damico, J. (2021). O sublime negro e o duplo alvejamento dos corpos: Mestiçagem e a produção do desejo de embranquecer.

a vida psíquica da besta

Rodrigo Vaz

Psicólogo clínico, ator-performer e escritor (e), bicha não binária, nordestine, pessoa com deficiência. Mestre em Psicologia Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e pós-graduado em Psicanálise e Relações de Gênero: Ética, Clínica e Política pelo Instituto de Pesquisa em Psicanálise e Relações de Gênero. Presta assessoria em escrita acadêmica e literária.

RESUMO

A partir de um excerto do filósofo e ensaísta camaronês Achille Mbembe que dá título a este trabalho, intentamos elaborar efeitos psíquicos de situações traumáticas em corpos sexo-gênero dissidentes a partir de autore e de dois personagens ficcionais: *Nimona* (filme baseado em graphic novel homônima) e *Viktor Hargreeves* (da série *The Umbrella Academy* baseada em HQ homônima). Para esta discussão, Mbembe nos aponta como a experiência da besta vive uma certa pulsão que sempre recai sob o signo da incompletude, sendo atravessada pelo *socius* e pela *pólis* desde o crivo da estranheza e da monstrosidade, abandonada de sentido e tomada pelo fascínio de um Outro absoluto, restando apenas ser alvo de uma brutalidade também absoluta - o *alterocídio* -, cuja finalidade seria manejar o “terror instaurado” pelas existências destas corpos, amortecendo-as ou, quiçá, aniquilando-as, promovendo apagamentos. Neste mesmo diapasão, tomaremos os estudos queer-crip e alguns conceitos da clínica ferencziana como ferramentas de análise e direção metodológica, bem como a noção de abjeção e hibridez a partir de psicanalistas e artistas contemporâneos.

Palavras-chaves: trauma, escutas clínicas, estudos queer/crip, narrativas audiovisuais.

nós, estranhos, meio Nimona

*Para os poderosos, na maior parte do tempo a política é uma questão estética: uma forma de pensar, uma forma de ver o mundo, de construir sua persona. Para nós, significa viver ou morrer (Édouard Louis, 2023, p. 40)
O rosto do estrangeiro queima a felicidade (Julia Kristeva, 1994, p. 11)*

As “famílias de bem” viviam em paz e apenas “*hapilly ever after*” bem *água com açúcar* se apresentavam como destino... Até que um monstro atacou de surpresa, devastando como um híbrido que entra e desintegra estilos canônicos e hegemonizados. Para contê-lo, somos apresentadas à Gloreth, uma heroína salvadora acompanhada de uma adaga de punho, ordenando que o monstro volte para as trevas, ou quiçá, para o armário.

Através desse prelúdio, somos inseridas na saga de Nimona – filme disponível na plataforma de streaming Netflix, baseado na premiada graphic novel (finalista do *National Book Award*) de ND Stevenson (pessoa não binária transmasculina) protagonizada por uma anti-heroína *kick-ass* e forasteira dos padrões, uma Nêmesis - deusa da justiça retributiva -, ou melhor, uma metamorfa punk rock, sem papas na língua e que deseja ser comparsa de Lorde Ballister Coração-Bravo. Este fora um menino de rua “honrado” para conquistar o posto de um *cavaleiro de futuro* em grupo de elite dedicado a exterminar monstros como Nimona, bem como proteger o regime de vigilância, cuja sede é uma redoma panóptica chamada Instituição, já que, segundo a Diretora desta elite de cavaleiros, deve-se assegurar *the legacy* da lenda de Gloreth, que, séculos atrás, decretou a caça a “monstros” e, desde então, o reino nunca “*baixou a guarda*”, pois monstros

podem seguir à espreita: “A ambientação do longa é algo curioso e deveras criativo. Trata-se de um reino repleto de cavaleiros medievais, cheio de elementos futuristas e somado a diversos elementos de contos de fadas.” (Leão, 2023).

Ballister se prepara para um cerimonial de investura, típico da Idade Média, na qual o investido aceita os termos e as atribuições para o cargo público efetivo que passa a ocupar. No caso deste, ser primeiro-cavaleiro real. Bastante angustiado com o ritual, o cavaleiro tem o apoio de seu *crush*, o célebre e heroico Sir Ambrosius Ouropelvis (descendente direto de Gloreth).

Porém, em plena arena digna de uma cena de *Gladiator*, a espada de Coração-Bravo explode nas mãos da Rainha que o conclamava. Ambrosius tenta neutralizar a arma, mas acaba por decepar a mão de Ballister. O atentado e a consequente morte da Rainha, faz com que o protagonista seja alvo de insultos e posto como um “perfeito” pária, um foragido à solta.

Na sequência, a narrativa parece caminhar para discussões sobre dissidências, capacitismo, hierarquia e adequação. Nos telejornais, o rosto de Coração-Bravo é enquadrado como alguém que se provou indigno, decepcionou a herança de Gloreth, e deixa evidente que a segurança do reino não deve ser posta nas mãos de um plebeu. Vendo esses noticiários, Nimona decide procurar Ballister, que se esconde em uma caverna, e acredita que uma nova leva de anti-heróis poderia começar por eles: a metamorfa e o ex-cavaleiro de braço mecânico. Até conhecer Nimona, as estratégias de Ballister para ser inocentado nunca davam certo. A garota tem muitas

ferramentas para reverter esse quadro, no entanto, a maioria envolve explosões, sangue e mortes.

“*I’m Nimona. I’m not little girl!*”: é assim que nossa protagonista se apresenta a Ballister com seu currículo cheio de ilustrações; e se dispondo a ajudá-lo em um plano de reparação contra um mundo cruel que te rejeita; ou, quiçá, somente conversar. Neste ínterim, Coração-Bravo não só tem que enfrentar seu crush, mas também impedir que a comparsa destrua todo o reino ao tentar ajudá-lo: “Quando ele e Nimona se juntam não lhes sobram escolhas a não ser viver a margem da sociedade, por vezes desafiando normas de pessoas de “bem”” (Sanches, 2023).

E, mesmo sendo uma pessoa com deficiência adquirida, as constantes metamorfoses de Nimona põem em xeque o status de humanidade arraigado do protagonista. Ballister questiona a inteligibilidade de sua comparsa, deixa a mostra ansiedades corponormativas ao expor que os efeitos das alterações de Nimona são bruscos e exagerados para ele, questiona se ela é humana, ou o que ela é, se ela não poderia ser simplesmente uma garota normal, e que nem todo mundo é *cool* como ele a ponto de aceitá-la. Ballister parece aqui está investido do típico “*white savior complex*” descolado. Ao passo que nossa protagonista segue nesse espaço potencial híbrido de interpelá-lo com: “eu sou muitas coisas!”

Nimona é uma garota, um rinoceronte, um tatu-bola, urso, gorila, lontra, esquilo, avestruz, baleia, gato, rato, tubarão, peixe, pássaro, cavalo, raposa, polvo, enguia, dragão do *apocalypse*

now com um piercing no nariz... E assim como no texto de Cunha (2023b), Nimona parte “de uma atitude crítica frente à sua época, de uma interrogação sobre *quem somos hoje* (Cunha, 2023b, p. 64).” Uma atitude com uma resposta situada - histórica, política e culturalmente - diante de um presente que não acolhe concepções plurais de sujeitos.

Há um momento singularmente único de acolhimento que muito se aproxima da experiência de empatia (*Einfühlung*) e *holding*¹: Ballister questiona a Nimona se há dor em passar por tantas metamorfoses ao passo que ela lhe retorna que se sente pior se não se transforma, pois suas entranhas ficam agitadas a ponto de colapsar. Ballister segura a encrenca, alargando a questão, ao indagar o que aconteceria se Nimona segurasse uma metamorfose. A metamorfa dispara: “eu morreria, quero dizer, não estaria vivendo.” Aqui parece ocorrer um tipo de rara epifania apontada por Cunha (2023a): ambas conseguem escutar a insuportabilidade um (e) de outro.

Curioso notar que este estabelecimento de laço se dá quando Nimona e Coração-Bravo capturam o escudeiro real que lhes revela quem está por trás da morte da rainha: a própria diretora da Instituição. Quando nossos protagonistas implodem com o panóptico, a diretora se investe do poder pastoral para sustentar o controle neoliberal de seu governo, como coloca

¹ *Einfühlung* ou *sentir com*, de acordo com Coelho Junior (2004), diz respeito a enigmática possibilidade de estar presente, *implicade* com o outro e seu *pathos*. Para que tal faculdade se efetive, construímos o que se nomeia como holding que, nas palavras de Naffah Neto (2011), em diálogo com Winnicott, se dispõe como uma sustentação, levando em consideração um tato sensível perante a presença não só física, mas afetiva do outro.

Cunha (2023b). Afinal, como a diretora afirma, sua função é impedir qualquer furo ou rachadura existente em seu reino, pois isso abre brechas para a entrada de monstros.

Seu exercício de poder se fôssemos usar das palavras de Cunha (2023b) é pensado como condução de condutas, cuja expansão e deslocamento do poder pastoral passa da esfera religiosa ao campo político. Governam-se tanto os indivíduos, quanto as maneiras de não se deixarem governar. Para tanto, a Diretora instaura a situação de “*perigo, monster attack*”, diz que a Instituição controlará a situação, que busque abrigo imediatamente, e que Gloreth guie seus passos.

Quando Coração-Bravo e Nimona conseguem provar as intenções da Diretora e a sua responsabilidade com a morte da Rainha, bem como a injustiça sofrida por Ballister, a vilã vira o jogo e vai às mídias relatar que quem se delatou não foi ela, mas a metamorfa que anda com o pária, e que os cidadãos estejam mais controladores com que está ao seu lado, pois “tal monstro” pode tomar a forma de qualquer pessoa ao seu lado, seu pai, seu filho e até seu *best friend*.

Neste ponto da narrativa, conhecemos mais de Nimona, que tem mil anos. Rememoramos junto a protagonista, o quanto a mesma se sentia solitária até se tornar amiga da pequena Gloreth: ambas corriam pelos campos e Nimona podia tomar a forma que lhe conviesse, sem qualquer retaliação. Até o momento em que os pais de Gloreth testemunham uma metamorfose e, para “proteger a filha”, tentam queimar Nimona viva e

persuadem Gloreth de que a metamorfa é um monstro, de quem a garota deve se afastar.

Neste momento, vozes-em-off invadem o psiquismo de Nimona - “*tem algo de muito errado com você! Você é humana? Não mente para mim! Este lugar não é para você!*” -, evidenciando o jogo particular sob o qual determinados corpos são alvejados, como coloca York (2020), por serem entendidos como monstruosos, clandestinos. Nimona está sozinha nos arredores do reino quando tem flashbacks de sua vida com Gloreth. Oprimida, magoada e irritada, ela se transforma no gigante dragão negro das sombras e retorna ao reino, aterrorizando os cidadãos. O Instituto se move para atacá-la, sem conseguir impedi-la.

Tomando conta da cidade como um monstro em forma de gosma gigante, a protagonista ataca de forma maciça, como um *kaiju* - palavra japonesa cuja tradução em português é "besta estranha", "animal incomum", ou ainda "monstro" -, sendo apedrejada pela população por ser indócil, inservil, por violar as leis da natureza e interrogar fronteiras e a epistemologia da diferença sexual, por ser *lócus* de produção e experimentação de si. Nesses termos, Despentes (2016) utiliza da expressão “fronteira do gueto” para se referir a corpos *king kong* (besta peluda) que se encontram além da fêmea e do macho, em uma encruzilhada entre homem e animal, bom e mau, primitivo e civilizado.

Caída ao chão, Nimona elabora um depoimento silencioso profundamente emocionante, o qual associa às dissidências exaustas, beirando serem suicidas: “é triste ver que esse reino

quer uma espada enfiada no meu coração. É mais triste ainda quando, às vezes, eu acho que é isso que eu quero.” Neste momento, a protagonista se ergue diante da adaga mortal da estátua de Gloreth – monumento localizado no Centro do Reino -, porém é impedida por Coração-Bravo, quando este lhe contorna/ampara com um “*eu vejo você, Nimona. E você não está sozinha!*”.

Abraçada ao seu comparsa, Nimona se metamorfoseia em garota, enquanto a Diretora não recua e abre fogo com canhões. Nimona encara Ballister e diz que logo volta, pois se encarregará de quebrar umas coisas e reescrever a história, se metamorfoseando com seu *kit monster* em uma *immense pink light*. Na mesma esteira do que propõe Estorvo (2019), a desobediência de Nimona também acorda com os galos, *à luz do dia*, porém não deixa de contar com inúmeros dias de eclipse, pois *botando a cara no sol*, o medo de morrer não deixa de nos acompanhar. No entanto, ainda assim é possível forjar potências pelas ecologias da abjeção.

É, nesta linha, que Bataille (1986) compreende o abjeto como algo heterogêneo, algo outro e incomensurável, mesmo que a exclusão o delimite. Já Kristeva (1982) foca na constituição psíquica da posição abjeta que se perguntaria não “quem sou?”, mas “onde estou?”, apontando para localizações fluidas, incertas, abismos sempre em movimento. Com vias a derrubar estas vidas, os Estados Modernos, conforme Krauss (1999), operam através de reações de repulsa, discursos de ódio, atos de violência e efeitos desumanizantes.

Tais atos, acrescenta tal autora, se tornam parte integrante dos processos de abjeção, validando-os como uma experiência social que cria a condição de alguém que foi abatido. Esta é uma estratégia de guerra civil, conforme Tiquun (2019), para moralizar projetos e efetuar um certa arte das distâncias, um extremo de agonia contra os que seriam os cidadãos de risco, os inimigos quaisquer.

Neste mesmo diapasão, Mbembe (2017) discute o inimigo como uma figura construída e reforçada de maneira caricatural e estereotipada, de tal modo que o desejo de separação se fortaleça como legítimo, adequado e confiável, seja pela suspeição, pela ameaça ou pelo extermínio. A partir daí, uma certa mobilização do medo e do ódio gera condições para uma morte e o alterocídio comparece como uma disposição que deva se mostrar efetiva e segura caso não seja possível garantir um controle total (Mbembe, 2014).

Sendo assim, ao retomarmos Estorvo (2019) e Tiquun (2019), *nós, estranhes, meio Nimona* que incomodamos tanto uma binariedade imposta quanto uma cisheterossexualidade hiperregulamentada (Vergueiro, 2018), também enfrentamos uma morte social, cotidiana e produzida pela diminuição contínua de nossa presença. Quando determinados corpos são tornados alvos, segundo Teixeira (2024), uma tática de guerra é operacionalizada: um *modus operandi* que deprecia, brutalizando sujeitos postos à margem, naturalizando execuções em um frame tecnopolítico de terror e marcando fortemente as dissidências, “para não serem constrangidos pela denúncia de sua

perversidade como não marcados. Não há acidente nesse processo.” (Teixeira, 2024, p. 17).

Desse modo, acrescenta o autor supracitado acima, o corpo público recebe uma notificação de seu desvio. No entanto, podemos insurgir, estabelecendo uma espécie de intimidade criminosa como uma solidariedade material e afetiva entre *nosotres* (Bash Back! (2020), que pretende corroer superfícies e bordas, resignificando a adjetivação de pestilentos (Tiqun, 2019).

o fim do mundo como o conhecemos

*Quem eu sou não é uma doença.
(Viktor Hargreeves)*

Viktor Hargreeves é um homem trans, marcado por ter sido um dos quarenta e três *infans* nascidos simultaneamente na décima segunda hora do dia 1º de outubro de 1989, cujas parturientes não apresentaram sinais anteriores de gravidez. Adotado por [Sir Reginald Hargreeves](#), Viktor fora designado como "Número Sete" dentre outras seis crianças, cujo intuito (aparentemente) era treiná-las como “salvadores do mundo”.

Quando criança, Viktor foi persuadido de que não tinha superpoderes dignos de um membro da *The Umbrella Academy*. Porém, sem sombra de dúvidas, era o mais poderoso em meio a frátria. Aos quatro anos, se mostrou “problemático” para Reginald, pois as emoções do *petit enfant* se conectavam à sua

capacidade de converter sons em energia, moldando-a de várias maneiras.

Boa parte de seus poderes se confirmaram quando seu pai contratou uma sucessão de babás para convencê-lo a se alimentar de mingau de aveia: uma delas, chamada de Grace, uma robô construída por Reginald, foi arremessada através da sala, após Viktor ter canalizado o som de uma chaleira. Mesmo ferida, Grace se recompôs e seguiu encorajando o pequeno Viktor a comer. Perceptivelmente perturbado com a cena, o garoto passou a se alimentar nos períodos indicados e a babá passou a ocupar uma função de maternagem para todos os irmãos.

No entanto, após um treinamento de doze dias seguidos, Reginald considerou os poderes de Viktor como gravíssimos e com alto teor de destrutividade. Para contê-lo, seu pai o trancou em uma cela/câmara de confinamento, um misto de porão com cofre à prova de som. Segundo Reginald, qualquer turbulência emocional ou falta de foco poderia liberar em Viktor uma enorme capacidade destrutiva. Enquanto esteve isolado, Grace lhe trazia comida e medicações e seus irmãos acreditavam que ele estava doente.

Rapidamente, Reginald tratou de encobrir e suprimir os poderes do garoto, usando de sua outra filha, Allison (Número Três), cujo poder é convencer as pessoas de boatos. Esta vai até a câmara e persuade o irmão com o seguinte boato: Viktor seria um mero garoto *comum*, portanto, um estrangeiro, inqualificado para estar ali naquela Academia.

No entanto, Viktor auxiliou seu pai no treinamento de seus irmãos e, mesmo assim, com exceção dele, todos os irmãos Hargreeves receberam tatuagens de guarda-chuvas nos pulsos. Em um desejo de pertencimento, o garoto desenha o emblema da Umbrella Academy em seu próprio pulso com marcador. Enquanto seus irmãos estavam em missão, Viktor estudava violino, de maneira solitária, deixando a Academia para se dedicar aos estudos e prometendo a Grace que seria extraordinário pelos menos na música.

Em 2014, já adulto, Viktor compra uma máquina de escrever em uma loja de penhores e publica uma biografia de sua vida como Número Sete. Recebendo o título de "Extraordinário: Minha Vida como Número Sete", o livro conquistou um sucesso moderado, levando-o a participar de uma turnê de imprensa e a enviar um exemplar para Reginald com a inscrição: "Pai, pensei, por que não. V". Nesse meio tempo, a carreira de Viktor como professor de violino e intérprete em uma orquestra também o leva a desenvolver uma confiança suficiente para conquistar um papel mais proeminente em um concerto.

Contudo, a caminho de casa, após tocar *O Fantasma da Ópera* em um teste de violino, ele é surpreendido pelo anúncio da morte de seu pai em um noticiário de TV. Imediatamente, pega um taxi para a Academia e, neste momento, testemunhamos que há bastante tempo os irmãos não se reúnem, exceto em casamentos e funerais. Recebido por Pogo - um chimpanzé, assistente e amigo da família -, Viktor pergunta se o pai lera seu livro antes de morrer, o que Pogo acredita que não.

Luther, o Número Um, suspeita que um dos irmãos pode ter assassinado o pai. Porém, são interrompidos com o retorno do Número Cinco, tido como desaparecido, porém havia ficado preso na linha temporal do futuro. Seu retorno se deve a algo nada simples: segundo seus testemunhos no futuro, o mundo seria destruído em oito dias e ele não teria ideia de como impedir o apocalipse.

Viktor descobre a verdade sobre seus poderes quando um interesse amoroso - Leonard Peabody - encontra o diário de Reginald. Em estado de fúria, Viktor quase assassina a própria irmã, Allison, e vai até a Umbrella Academy. Ao encontrar Luther no ático, o rapaz se alivia ao saber que a irmã está viva. No entanto, Luther considera que o irmão se tornou um perigo em potencial, o deixa inconsciente e o tranca na mesma câmara à prova de som usada para isolá-lo quando criança.

Ao acordar, Viktor entra em pânico, implorando para ser solto, porém Luther alerta aos irmãos de que precisam entender melhor com o que estão lidando. Após horas sozinho na câmara, Viktor alucina com seu reflexo convertido em um *eu de treze anos* que o instiga a incorporar aquilo que temem que ele seja. Ao absorver o som do próprio batimento cardíaco, o personagem forma uma onda de energia capaz de retirá-lo da cela “em uma espécie de transe, tornando-se uma versão fria, implacável e instável de si mesmo” (Umbrella Academy Wiki, 2024, tradução nossa).

Ao passar pelos quartos da Academia, Viktor sofre de reminiscências com incidentes de sua infância, o que o leva a

destruição completa da mansão. O personagem segue para seu concerto no Teatro Icarus e realiza uma apresentação magnífica. Porém, seus irmãos aparecem para detê-lo, ao concluírem que Viktor é a causa do apocalipse. Quando Luther e Diego (Número Dois) tentam captura-lo, Viktor libera uma onda de energia através de seu arco de violino, jogando os irmãos à metros de distância.

Todas as tentativas dos irmãos de impedir o fim do mundo falham até que Viktor lança um raio de energia que irrompe de seu corpo, atravessando o teto do Teatro e atingindo a Lua, que logo se despedaça e explode, provocando o apocalipse. Porém, Cinco usa sua habilidade de atravessar linhas temporais, com o intuito de transportar os irmãos para um tempo-espaço antes do fim, com vias a buscar uma outra saída, pois o garoto chega à seguinte conclusão: Viktor *sempre* será a causa do apocalipse, e só os irmãos juntos podem construir um outro agenciamento praquela experiência.

Supostamente transportados para longe do fim de um mundo, durante a segunda temporada da série, os irmãos saltam para os anos 60 em momentos distintos. Cinco localiza os irmãos, os reunindo novamente. E logo Diego descobre que mais uma vez Viktor desencadeou o apocalipse quando explodiu um prédio do FBI durante uma carreata do então presidente John F. Kennedy, instaurando assim uma Terceira Guerra Mundial. Juntas nesta linha do tempo, os irmãos conseguem evitar essa fatalidade.

Durante a terceira temporada, Viktor confronta Ben (número 6), alertando ao irmão acerca do perigo pelo qual ele (Viktor) já esteve condenado duas vezes: provocar o fim do mundo. Aqui o protagonista parece nos advertir, na mesma linha de Paré (2000), sobre sua condição de estranho como uma alteridade nascida em circunstâncias improváveis e que provoca atos aberrantes e dolorosos. Portanto, em vista destas provocações e tomando como base a traumatogênese ferencziana, podemos elaborar as marcas inscritas em *nós, estranhes, meio Nimona, meio Viktor*, através dos três tempos psíquicos de uma experiência traumática, conforme Dal Molin (2016).

Tal autor aponta que o primeiro tempo se refere ao instante do choque ou da comoção psíquica, no qual a experiência não encontra um modo de ser integrada; já o segundo tempo poderia ser nomeado como um “a posteriori”, ou melhor, como uma possível ressignificação do choque, que mesmo integrado, produz efeitos traumáticos no psiquismo. Entrementes, acrescenta Dal Molin (2016), há um terceiro tempo do trauma, intermediário entre o primeiro e o segundo, que tenta ligar ou integrar a experiência disruptiva, fazendo com que o sujeito busque algo ou alguém que lhe traduza o acontecido, porém, muitas vezes, não encontra vias tradutivas de sustentação.

Por esta via, tomando como base os abusos perpetrados por adultos nos quais crianças foram vítimas, a clínica ferencziana, conforme Antonello (2019), também forja o conceito de desmentido (*verleugnung*). Tal mecanismo, destaca Câmara (2018), visa descreditar as vítimas perante a marca deixada pela violência e pelo sofrimento daí decorrente. Estas tentam, no

decorrer de suas vidas, traduzir o ocorrido, bem como compartilhar/comunicar, de alguma forma, a violação sofrida.

Quando ambes (Viktor e Nimona), em consequência do traumatismo, se utilizam do mecanismo da introjeção do agressor, nas palavras de Ferenczi (1933/2011), isso se deveria ao medo de aniquilamento, pois, ao lhe faltar defesas, o sujeito se identifica com o agressor e logo este desaparece como realidade exterior, se tornando intrapsíquico.

Para tanto, embaraçadas pela incompreensão, sacrificamos a ternura e até uma parte de si, que se autodestrói em prol de suportamos seguir adiante (Lejarraga, 2008). Ferenczi (1924/1993) situará esse processo de reação ao trauma a um modo de defesa nomeado como clivagem psíquica. Para Gondar (2021), a fragmentação que daí decorre se associa a autotomia e a autoplastia.

Diante uma situação de perigo, a autotomia seria uma estratégia de defesa usada por alguns animais, pela qual “se desfazem de parte de seu próprio corpo para salvar o restante” (Gondar, 2021, p.48), visto não encontrarem formas de transformar o mundo pelo que seria entendido como movimento aloplástico. Desse modo, responderíamos à certas catástrofes através da transformação do nosso corpo, do nosso psiquismo ou do nosso modo de viver pelo movimento autoplástico. Porém, tal autoplastia ocorre às custas da destruição parcial ou total do corpo e do eu “ou, em outros termos: a autoplastia implica a autotomia, a fragmentação...” (Gondar, 2021, p. 49).

Neste aspecto, por vezes, segundo Câmara (2018), nosso corpo parece se envolver em uma experiência alucinatória, por vezes, siderada. Sem conseguir dominar o excesso pulsional provocado pelo arrombamento traumático (Belo, 2023), perante todo esse terror de aniquilamento subjetivo (Ferenczi, 1934/1992b), nós, estranhos, meio Nimona, meio Viktor, testemunhamos nossas próprias defesas sendo minadas paulatinamente diante do outro e de "certos acontecimentos da vida, sobre os quais não conseguimos nos pronunciar imediatamente." (Kehl, 2000, p. 137).

Tanto Nimona quanto Viktor denunciam as violações psíquicas sofridas quando isolades do mundo e do contato com outros. Em vista disso, parte da personalidade destes personagens foi torturada, mutilada e brutalmente destruída pelo trauma (Câmara, 2018). Tal fato gerou um pavor nunca recomposto (Ferenczi, 1916/1992a; 1932/1990) revivido, muitas vezes, por meio de *flashbacks*, ou melhor, por meio da luz ofuscante de lembranças traumáticas ultraclaras, por serem presentificações muito vívidas. (Gondar e Antonello, 2016).

Para tanto, frente a afetos tão terríveis, as cenas autodestrutivas incorporadas por Nimona e Viktor são, antes de tudo, uma tentativa de elaborar impressões dolorosas e anular estados de desamparo como forma de dá conta - mesmo que de uma maneira não muito bem sucedida - do caos provocado pela energia indomada das lembranças "congeladas" por um tempo que não parece passar (Antonello, 2016; Câmara 2018).

quíron em câncer

*Morrer apenas o estritamente necessário, sem ultrapassar a medida. /Renascer o tanto preciso a partir do resto que se preservou. /Nós também sabemos nos dividir, é verdade. /Mas apenas em corpo e sussurros partidos. /Em corpo e poesia. /Aqui a garganta, do outro lado, o riso, leve, logo abafado. /Aqui o coração pesado, ali o Não Morrer Demais, três pequenas palavras que são as três plumas de um vôo. /O abismo não nos divide. /O abismo nos cerca.
(Trecho do poema Autotomia - Wislawa Szymborska, 2016, pp. 142-145)*

No dia e na hora que nasci, segundo meu mapa astral, um objeto intermediário entre asteroide e cometa chamado Quíron estava localizado no signo de Câncer. De acordo com a mitologia grega e com a minha astróloga também, Quíron era um centauro imortal, abandonado após seu nascimento, porém adotado por Apolo e Atena. A certa altura, seu melhor amigo, Hércules, o atingiu acidentalmente com uma flecha, causando-lhe uma ferida nunca cicatrizada².

Quíron passa então a ser entendido como um curador ferido por ter uma pungente intimidade com feridas emocionais e sentimentos de pertencimento. Quando se nasce com tal marca em Câncer, alguns dos desafios de Quíron estão relacionados aos afetos no ambiente familiar, às raízes e ao passado. Tal qual Nimona e Viktor.

² Pelo léxico grego, trauma também pode ser traduzido como ferida.

Precisamente durante a minha infância e adolescência, o melão-de-são-caetano (fruto de uma planta trepadeira de pequeno porte, bastante comum no interior do nordeste e também conhecido como erva-de-lavadeira) marcou presença, ao ser usado de forma tópica, auxiliando em processos de cicatrização de feridas. Ademais apreciada por benzedeiras, as folhas dessa planta também eram aproveitadas no preparo de infusões e compressas.

Fora no decorrer dessa escrita que consegui retornar a minha cidade natal com alguma tranquilidade. E indaguei notícias dos melões. Logo, tomo nota de que a crescente urbanização da pequena cidade diminuiu continuamente a presença destes frutos. Entrementes, abro uma coleção de *guardados* da minha mãe, porém sofro algumas retaliações. Arrisco dizer que eu estava realmente em um *mood* Pandora³ irrequieta diante aquela caixa recheada de fotos, cartas, recortes de jornais, memórias, espectros...

Em meio a todas aquelas fotos 3x4, estava a criança que juntava bonecas, ursos de pelúcia e carrinhos para dançar uma fantástica quadrilha junina, mas também estava a criança

³ Sendo a primeira mulher na mitologia grega, Pandora foi enviada como uma artimanha de Zeus contra Prometeu (que havia roubado o fogo dos deuses e dado aos mortais). Ela deveria se casar com Epimeteu, irmão de Prometeu. Como presente por esse ardil enlace, Zeus entregou a Pandora, uma caixa contendo todos os males da existência, lhe advertindo que esta nunca fosse aberta. Curiosa, Pandora abriu a caixa, liberando os males. Dentro desta, restou somente a esperança, dando lugar também a alcunha “Caixa de Pandora” como símbolo de desobediência e curiosidade (Alexander, 2013).

envergonhada por seu corpo não cumprir os requisitos normativos em uma aula de Educação Física; estava o pré-adolescente que escutava com afinco os delírios de um pai paranoide, mas também estava o pré-adolescente visto com desconfiança por seu melhor amigo de turma ser a bicha mais afeminada da escola; estava o adolescente que esperava completar uma ligação telefônica de seu pai em um dia de maior crise do mesmo.

Pausa. Dentro daquela caixa, estava o adolescente que perdera seu pai naquele mesmo dia, mas também estava o adolescente persuade a cortejar garotas contra sua própria vontade. Estava o jovem adulte que teve sua vida íntima exposta na cidade tal qual Tieta⁴ e que, inspire no plot da personagem,

⁴ Tieta do Agreste, romance do escritor baiano Jorge Amado, narra a saga da personagem-título que inicia como uma pastora de cabras, muito pobre, contestadora e de comportamento considerado imoral para a pequena Santana do Agreste. Após “conquistar” uma má reputação na cidade por levar seus interesses amorosos para as dunas e desfrutar de uma liberdade sexual, a protagonista é expulsa da cidade pela irmã mais velha Perpétua, uma beata rancorosa e moralista, e pelo pai Zé Esteves. No entanto, Tieta promete, um dia, voltar à cidade e se vingar daqueles que a julgaram e humilharam. Essa premissa da história foi aproveitada para o enredo da telenovela Tieta (1989), com autoria de Aguinaldo Silva, Ana Maria Moretzsohn e Ricardo Linhares. Eivada de contradições, a personagem por vezes era chamada de “cabrona”, e chega à Santana do Agreste como um terremoto, derrubando as modorrentas estruturas da pequena cidade. Através da extravagância das suas roupas, que destoam de todas as cores locais, Tieta provocava estranhamento, choque e fascínio, como, no caso de Tonha, sua madrastra e mãe de sua irmã caçula, Elisa. Graças à sua influência, conquistada pelo contato com figuras importantes da política, a “cabrona” trouxe literal e simbolicamente a luz para Santana do Agreste, fazendo com que o abastecimento de energia elétrica passasse pela cidade. Em 1996, Cacá Diegues adaptou a história para o cinema, se inspirando

retorna anos depois. Diante daquela caixa, estava Rodrigo, mas pode ser Rô também, indo às lágrimas, enviando aquele registro para amigos no *WhatsApp*, enquanto a mãe me pergunta se, dessa vez, não vou chamar a manicure para *fazermos as unhas juntas* (... Os melões-de-são-caetano ainda existem?).

Pego na mão de Jota Mombaça (2020) para refletir acerca dessas lembranças desmoronadiças. A artista aposta nas ficções que escapam às narrativas sitiadas do mundo que nos encarcera em seus limites hiperdefinidos, hipercircunscritos e com horizontes densamente vigiados. Atravessar esses circuitos, acrescenta Mombaça (2021), tem por objetivo ocupar e demolir essa infraestrutura colonizadora, estudando e adivinhando brechas, bordas, linhas de fuga, *moonlights*, não sem reconhecer o dilema incontornável perante o custo somatopolítico brutal que tal trabalho também exige: uma fúria no peito e uma urgência pulsando entre as veias. É inevitável esse espasmo, arremata a autora.

Neste sentido, produzimos lapsos na tranquilidade cotidiana, por nos situarmos em uma temerosa zona de indiscernibilidade, conforme Santos (2013). Somos inadequados, não reconhecíveis, mas estranhamente familiares: "o inquietante é aquela espécie de coisa assustadora que remonta ao que é há muito conhecido, ao bastante familiar" (Freud, 2011, p. 249).

também no humor ágil de outro escritor nordestino: Ariano Suassuna. À época, o cantor baiano Caetano Veloso, entusiasta da obra de Jorge Amado, compôs o que viria a ser um de seus maiores sucessos: a canção **A Luz de Tieta**. (Castro, 2021; Correa, 2017; Diegues; 1996; Veloso, Costa e Didá, 1996).

Para tanto, conforme Kristeva (1994), o estrangeiro que habita em nós é também um espaço que arruína a nossa morada, como um exilado que se torna estranho à própria mãe, além de se infiltrar nos sonhos, perturbando o equilíbrio das famílias, bagunçando genealogias e dando cabo de ficções de linhagem, esvaziando geladeiras e escarnecendo ilusões de conforto ontológico, como propõe Mombaça (2021).

Neste ponto, tal performer nos inspira a elaborar notas para uma *clínica camp* que possa considerar o deboche dos *freaks*/monstros como estratégia de fazer ruir visualizações normativas e enquadramentos de morte (Carvalho e Oliveira, 2022). De acordo com Sontag (1996), o termo *camp* denota uma espécie de sensibilidade da seriedade fracassada, ao mesmo tempo rejeitando e ultrapassando uma seriedade convencional pela jocosidade, destronando o sério. Algo *démesuré*, mas que também cria através dos estilhaços, como se o *camp* nos ofertasse ternura e generosidade desde a descoberta do sucesso a partir de intensos fracassos: Pode haver um apocalipse amoroso?

Apostamos, na esteira de Amato, Carvalho e Gesser (2022), que as teorias queer e crip ou transviadas e aleijadas podem ser nossas aliadas no exercício de tal empreendimento, assim como uma hibridez característica da psicanálise apontada por Ayouch (2019), cuja direção seja nos advertir da incidência de marcadores sociais da diferença na clínica, bem como produzir estratégias para que tais materialidades não sejam desmentidas no âmbito da escuta. (Canavêz; Verztman, 2021).

Essa poderia ser, conforme Indursky e Conte (2015), uma importante via psíquica de recomposição do traumático, com direções possíveis para elaborações de marcas não traduzidas, marcas de desenraizamento psíquico que podem, conforme Rodrigues e Gruman (2023), fazer agência pela “torção”, ao se reapropriar do rechaço empreendido pela norma, enfrentando-o. Este movimento implica nossa solidão em uma experiência-revolta preocupada com a vida íntima, com a vida psíquica (Kristeva, 2000).

Tal revolta, segundo Fontes (2020), em diálogo com Kristeva, aponta para um retorno sobre si mesmo como um deslocamento subversivo, uma mutação que conduz uma catástrofe psíquica a um discurso, bem como produz conhecimento junto aquilo que se sente muito. A partir daí, a narrativa pode se reinventada (Greiner, 2023), ao trilhar um caminho que vai da ferida à cicatriz (Belo, 2023), como em um trabalho de figuração da escrita psíquica como algo que é ao mesmo tempo sensível e inconveniente (Gontijo, 2016), como que apontasse o dedo na ferida, como um monstro que sempre voltasse através de alguma outra crônica perturbadora (Cohen, 2000).

E, quiçá, esse monstro positive a noção de pulsão de morte, não pela via da destruição direta, conforme Lacan (1959-1960/2008), mas pela vontade de novos começos, vontade de diferença (Oliveira, Winograd e Fortes, 2016), cujo halo demoníaco ou trágico seria uma insistência pelo irrepresentável desde uma força disruptiva que seria impossível de amansar ou

domesticar e que não necessariamente pegaria a via do desejo bruto de morte (Safatle, 2006).

No final da controversa quarta e última temporada de *The Umbrella Academy*, o kaiju da vez é um acoplamento entre Ben (Número Seis) e Jennifer (uma moça que também era um dos quarenta e três infans). Porém, nesta *timeline*, os irmãos optam por se entregar ao fluxo de lava que a “besta” assume como em um ritual quase antropofágico (autotomia?). Após tal devoração, somos transportados para lembranças desmoronadiças das personagens até chegarmos em um novo começo no qual temos dúvidas se os irmãos Hargreeves ainda existem.

No entanto, em uma cena pós-créditos, a câmera vai dando zoom até as raízes de uma árvore, nos fazendo testemunhar o brotamento de oito flores douradas de calêndula que brilham em lampejos. Evidentemente, não são comuns. Seriam essas flores, os sete Hargreeves e Lila (companheira de Diego e também um dos quarenta e três infans)?

Emocionade, sou conduzido a uma reflexão de Zaltzman (1994) sobre a carga afetiva de Thanatos. Criticando a acepção mitológica grega de que Thanatos (em termos psicanalíticos) seria apenas uma mera atração pela morte, a autora considera o gosto pela mudança e pela errância que essa carga afetiva carrega. Sob tal verso apoiado em Thanatos, as pulsões teriam aqui uma missão corporal diferente, sem alarde, quase invisível, porém incessante, cheia de riscos, cujo valor é uma luta contra

formas de vida que sejam aprisionantes. As formas podem voar pelos ares, arremata Zaltzman (1994).

Destarte, pode ser que neste instante, a besta-em-mim tenha tomado a forma de oito calêndulas tão douradas e funcionais no cuidado com feridas quanto os melões-de-são-caetano. Os melões-de-são-caetano ainda existem? Talvez esta seja uma questão cuja força provenha justamente de sua imprecisão em ser respondida, pois o que se propõe aqui, a moda de Di Marco (2020), é mais da ordem de um convite para que habitemos nossos corpos de uma maneira que ainda não sabemos, para que retiremos das paredes da memória imagens que nos encarceravam, para que então possamos pintar quadros novos com muitas, mas muitas mãos de tinta... Se eu te chamar, você vem?

REFERÊNCIAS

Alexander, H. (2013). “*Mitologia Grega. Uma introdução para crianças. Histórias de deuses, deusas, heróis, monstros e outras criaturas míticas.*” Panda books.

Amato, B., Carvalho, L. F. de. e Gesser, M. (2022). As teorias queer e crip no rompimento das epistemologias hegemônicas da Psicologia. *Revista Interamericana de Psicología/Interamerican Journal of Psychology*, 56(3), Septiembre-Diciembre, 1-20.

Antonello, D. F. (2019). Testemunhar - Um modo de compartilhar o trauma. *Ágora: Estudos Em Teoria Psicanalítica*, 22(2), 180-189.

Antonello, D. F. (2016). *Trauma, Memória e Escrita: uma articulação entre a literatura de testemunho e a psicanálise*. [Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Memória Social, Centro de Ciências Humanas e Sociais, UNIRIO]. Hórus – Repositório Institucional da UNIRIO.

Ayouch, T. (2019). *Psicanálise e hibridex: gênero, colonialidade e subjetivações*. Caligraphie.

Bash Back! (2020). *Ultraviolência queer: antologia de ensaios*. Vários Autores. Trad. Beatriz Regina Guimarães Barboza, Emanuela Carla Siqueira, Julia Raiz do Nascimento. crocodilo; N-1 Edições.

Bataille, G. (1986). The Psychological Structure of Fascism. In: *Visions of Excess: Selected Writings, 1927-1939* (pp. 137-160). Minneapolis: University of Minnesota Press.

Belo, F. (2023). Pulsão, dor e autolesão. In: Fabio Belo e Pedro Teixeira (Orgs.), *Teoria da sedução generalizada e arte* (p. 77-92). Edição do Kindle.

Câmara, L. C. P. (2018). *Modulações do corpo: expressão e impressão na teoria freudiana*. [Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro]. Repositório Institucional da UFRJ.

Canavêz, F.; Verztman, J. S. (2021). Somos capazes de escutar os desmentidos sociais? *Ayvu: Revista de Psicologia*, 08, 1-21.

Carvalho, L. F. de., e Oliveira, J. M. de. (2022). *Fotografias e Monstros*:

enquadramentos queer e crip nas obras de Diane Arbus. Revista Periódicus, 2(17), 79–102.

Castro, T. (2021, 17 de maio). *Os caminhos de Tieta: do romance ao melodrama televisivo*. <https://www.queridoclassico.com/2021/04/tieta-do-agreste-livro-novela.html#:~:text=Nessa%20hist%C3%B3ria%2C%20a%20jovem%20Tieta,de%20uma%20vida%20sexual%20livre>

Coelho Junior, N. E. (2004). Ferenczi e a experiência da Einfühlung. *Ágora: Estudos Em Teoria Psicanalítica*, 7(1), 73–85.

Cohen, J. J. (2000). A cultura dos monstros: sete teses. In Tomaz Tadeu da Silva (Org.), *Pedagogia dos monstros: os prazeres e os perigos da confusão de fronteiras* (pp. 23-60). Autêntica.

Correa, Y. (2017, 16 de novembro). *Tieta Do Agreste*. <https://www.papodecinema.com.br/especiais/top-10-jorge-amado-no-cinema/tieta-do-agreste-1996/>.

Cunha, E. L. (2023a). *A crítica de Foucault a Psicanálise e o que fazer com ela?* Disciplina 7 da Pós-graduação em Psicanálise e Relações de Gênero: Ética, Clínica e Política pelo Instituto de Pesquisa em Psicanálise e Relações de Gênero – IPPERG.

Cunha, E. L. (2023b). A psicanálise, o sexo e a caixa de ferramentas de Michel Foucault. In J. Stona (Org.), *Relações de Gênero e Escutas Clínicas: vol. II* (pp. 88-102). 2ª ed. Instituto de Pesquisa em Psicanálise e Relações de Gênero.

Dal Molin, E. C. (2016). *O terceiro tempo do trauma: Freud e Ferenczi e o desenho de um conceito*. São Paulo: Perspectiva.

Despentes, V. (2016). *Teoria King Kong*. Trad. Márcia Bechara. N-1 Edições.

Diegues, C. (1996). *Tieta Do Agreste*. Roteiro: [João Ubaldo Ribeiro](#), [Antonio Calmon](#).

Dimarco, V. (2020). *Capacitismo: o mito da capacidade*. Letramento.

Estorvo, A. de. (2019). *Ca cara no sol: memórias de desobedientes*. [Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Paulo]. Repositório Institucional UNIFESP.

Ferenczi, S. (2011). Confusão de língua entre os adultos e a criança. In S. Ferenczi. *Obras completas* (Vol. IV). Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1933).

Ferenczi, S. (1990). *Diário clínico*. Martins Fontes. (Original publicado em 1932).

Ferenczi, S. (1992a). Dois tipos de neurose de guerra (histeria). In: *Psicanálise II*. Martins Fontes. (Original publicado em 1916).

Ferenczi, S. (1992b). Reflexões sobre o trauma. (A. Cabral, Trad.). In *Psicanálise IV* (pp. 109-117). Martins Fontes. (Original publicado em 1934).

Ferenczi, S. (1993). Thalassa, ensaio sobre a teoria da genitalidade. In Ferenczi. *Obras completas*. Psicanálise III (pp. 255-325). Martins Fontes. (Original publicado em 1924).

Freud, S. (2011). *Obras completas, volume 12: introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos e outros textos (1914-1916)*. Companhia das Letras.

Fontes, I. (2020). Júlia Kristeva e o Tempo sensível. *Revista Pulsional - Revista de Psicanálise*, XIII(139), 23-28.

Gondar, J. (2021). Em pedaços: a fragmentação na obra de Sándor Ferenczi. *Revista Ágora*, 24(1), 47-52.

Gondar, J., e Antonello, D. F. (2016). O analista como testemunha. *Psicologia USP*, 27(1), 16-23.

Gontijo, R. (2016). O Fenômeno Da Ausência Na Desconstrução Derridiana Da Pintura. *Sapere Aude*, 6(12), 582-590.

Greiner, C. (2023). *Corpos cript: instaurar estranhezas para existir*. N-1 Edições.

Indursky, A. C. e Conte, B. (2015). Trabalho psíquico do exílio: o corpo à prova da transição. *Ágora*, XVIII(2), 273-288.

Kehl, M. R. (2000). O sexo, a morte, a mãe e o mal. In A. Nestrovski & M. Seligmann-Silva (Orgs.), *Catástrofê e representação* (pp. 137-148). Escuta.

Krauss, R. (1999). 'The Destiny of the Informé'. In Y.-A. Bois and R. E. Krauss *Formless: A User's Guide* (pp. 234-252). Zone Books.

Kristeva, J. (1982). *Powers of horror: An essay on abjection*. Trad. Leon S. Roudiez. Columbia University Press.

Kristeva, J. (2000). *Sentido e contra-senso da revolta: poderes de limites da psicanálise I*. (Ana Maria Scherer, Trad.). Rocco.

Kristeva, J. (1994). Tocata e fuga para o estrangeiro. In J. Kristeva. *Estrangeiros para nós mesmos* (pp. 9-46). Trad. Maria Carlota Carvalho Gomes. Rocco.

Lacan, J. (2008). *O seminário, livro 7: a ética da psicanálise*. Zahar. (Seminário original de 1959-1960).

Leão, M. (2023, 3 de julho). *Crítica | Nimona*. <https://www.oxentepipoca.com.br/post/cr%C3%ADtica-nimona>.

Lejarraga, A. L. (2008). Clínica do trauma em Ferenczi e Winnicott. *Natureza humana*, 10(2), 115-147.

Louis, É. (2023). *Quem Matou Meu Pai*. Trad. Marília Scalzo. Todavia.

Mbembe, A. (2014). *Crítica da Razão Negra*. Trad. Marta Lança. Antígona.

Mbembe, A. (2015). O tempo que se move. *Cadernos de campo*, 24(24), 369-397.

Mbembe, A. 2017. *Políticas da inimizade*. Trad. Marta Lança. Antígona.

Mombaça, J. (2021). *Não vão nos matar agora*. Cobogó.

Mombaça, J. (2020). Teoria Queer (Video). *Youtube*. <https://www.youtube.com/watch?v=J5qO5jmbVPS>

Naffah Neto, A. (2011). A função básica da mãe (e do analista) em Bion e Winnicott, com foco nos conceitos de *rêverie* e *holding*. *Rev. bras. psicanál* [online], 45(3), 119-131.

[Oliveira, M. de.](#), Winograd, M. e Fortes, I. (2016). A pulsão de morte contra a pulsão de morte: a negatividade necessária. *Psicol. clin.* [online], 28(2), 69-88.

Paré, A. (2000). *Monstruos y prodigios*. Siruela.

Rodrigues, C e Gruman, P. (2021). Do abjeto ao não-enlutável: o problema da inteligibilidade na filosofia de Butler, DOSSIÊ *Anu. Antropol. (Brasil)*, 46(3),

67-84.

Safatle, V. (2006). *A paixão do negativo*. Unesp.

Sanches, R. (2023, 14 de julho). *Nimona – Crítica* | *Os monstros que criamos*. <https://aodisseia.com/nimona-critica-filme-netflix/>.

Santos, M. A. dos. (2013). *Imagem-abjeto: um estudo sobre manifestações estéticas da abjeção*. [Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro]. Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação da Escola de Comunicação.

Silva, A.; Moretzshon, A. M.; Linhares, R. (1989-1990). *Tieta*. Direção de Reynaldo Boury, Ricardo Waddington e Luiz Fernando Carvalho. Direção geral de Paulo Ubiratan.

Sontag, S. (1996). Notas sobre lo camp. In. *Contra la interpretación*. Alfaguara.

Szyborska, W. (2016). Autotomia. In Szyborska, W. *Um amor feliz*. (pp. 142-145). Companhia das Letras.

Teixeira, T. (2024). *Políticas de Descontinuidade: ética e subversão*. Devires.

Tiqqun (2019). *Contribuição para a Guerra em Curso*. Vários Autores. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. N-1 Edições.

Umbrella Academy Wiki (2024). *Viktor Hargreeves*. https://umbrellaacademy.fandom.com/wiki/Viktor_Hargreeves.

Veloso, C, Costa, G. e Didá, B. (1996). A Luz de Tieta. In. *Tieta do Agreste (Original Motion Picture Soundtrack)*. Vários Intérpretes. Característica: vocal. Gravadora: [Natasha Records](#). Produtor: Jaques Morelenbaum.

Vergueiro, V. (2018). *Sou travestis: estudando a cisgeneridade como uma possibilidade decolonial*. Padê Editorial.

York, S. W. (2020). *Tia, você é homem? Trans na/da educação: des(a)fiando e ocupando os “cistemas” de Pós-graduação*. [Dissertação de Mestrado, Pós-Graduação em Educação. Universidade Estadual do Rio de Janeiro]. Biblioteca Digital de Teses e Dissertações da UERJ.

Zaltzman, N. (1994). *A pulsão anarquista*. Escuta.

o suposto saber das entendidas: um diálogo entre feminismo lésbico e escuta clínica

Andressa Benini Mendes

Psicóloga graduada pela Unesp/Assis, pós-graduada em Psicanálise e Relações de Gênero: Ética, Clínica e Política pelo IPPERG, mestre em ciências pela Esalq/USP. Sapatão dissidente, psicóloga clínica em diálogo com a psicanálise e redutora de danos, tem como temas de interesse gênero, sexualidade e suas interseções, saúde mental e direitos humanos.

RESUMO

A sexualidade desde sua perspectiva de desenvolvimento e formação de objeto é um tema que marca amplamente a teoria psicanalítica, sendo essa uma das principais questões que Freud busca definir ao longo de sua obra, projeto que ressoa por diversos autores pós-freudianos. Desde a década de 60, feministas e teóricas queer vêm formulando de maneira mais contundente críticas às perspectivas heteronormativas e falocentricas da psicanálise, o que se justifica pela ampla repercussão dessa teoria e das implicações que ela tem sobre o entendimento da sexualidade em diversos âmbitos. Dentre essas teóricas destacamos as feministas lésbicas, com trabalhos produzidos ainda na década de 70/80 e que encontram pouca ressonância em nosso país, inclusive no plano psicanalítico. Partindo dessa lacuna, o presente trabalho tem por objetivo investigar produções do feminismo lésbico a fim de contribuir com um refazer clínico que opere rupturas na heteronormatividade e no sofrimento psíquico decorrente dela. Assim, esse trabalho busca visitar e destacar os dizeres marginalizados de mulheres lés/bi, tencionando os lugares de saber e não-saber a partir de reflexões daquelas que são “outsiders”. Para aprofundar a questão analisaremos mais especificamente os textos “Heterossexualidade compulsória e existência lésbica” de Adrienne Rich e “Os usos do erótico: o erótico como poder” de Audre Lorde. As produções dessas autoras contribuem

para pensarmos o lugar social produzido para sexualidade daquelas nomeadas como mulheres, bem como, voltam a atenção da nossa escuta para outras possibilidades do erotismo. Uma vez que a escuta dos caminhos do desejo de forma ética exige não uma posição neutra, mas sim uma formação política e localizada para que o fazer clínico que esteja à altura do desafio que heteronamatividade nos coloca.

introdução

Esse artigo nasce do anseio de recuperar textos e produções de autoras lésbicas e assim fazer frente ao seu apagamento, inclusive dentro das teorias de gênero, da psicanálise e por vezes da própria lesbianidade. Apagamento fruto de uma política patriarcal de esquecimento, como aponta Carvalho, Calderaro & Souza (2013). Sabe-se que Freud já fazia referência a homossexualidade feminina, não se trata desse tipo de desconhecimento, ou então do fato que dentro e fora da psicanálise se fala da sapatão, das mulheres ‘estranhas’, da tia que guarda um segredo, seja pelo deboche, violência, impedimento ou uma curiosidade incauta. Ou seja, o apagamento envolve também a produção de uma imagem que passa a ser tomada como todo, seja nessas formas abjetas ou como mercadoria, precisando, nesse caso, obedecer a rígidos padrões de ‘qualidade’. O que pode ser visto nas poucas representações de lésbicas na TV, que quando retratadas são em sua grande maioria mulheres brancas, magras, femininas e cisgenero. Para Alexis Pauline Gumbs (2021) vivemos “numa época em que a lesbianidade é mercantilizada das formas mais brancas possíveis, como uma busca normalizada por espaço e nos fazendo mentir umas às outras” (p.18). O que me suscita questões como, o que esperamos de uma lésbica? Quem é

a sapatão? Temos todas a mesma história? Respondo essas perguntas com a poesia⁵ daquelas ‘entendem’ do assunto, como Audre Lorde.

Outubro

Os espíritos
dos anormais nascidos
vivem na água
e dos heroicamente mortos
nas entranhas da serpente.
Agora atravesso meus dias feito uma ponte selvagem
balançando no lugar
pega entre poemas como um torno
estou terminando minha parte nessa barganha
e como é que vou voltar?

Seboulisa⁶, mãe do poder
guardiã dos pássaros
gorda e bela
dê-me a força dos teus olhos
para que eu me lembre
daquilo que aprendi
ajuda-me a realizar com paixão
aqueles feitos ao alcance de minha mão.

Leva meu coração a alguma costa
que meus pés não irão romper
não me deixa morrer

⁵ Trago excertos de poemas nesse trabalho buscando dar relevância para a estreita relação entre as autoras aqui citada e a poesia, segundo Lorde (1984/2019b) poesia não é um luxo para as mulheres, é uma necessidade vital.

⁶ Seboulisa é a deusa de Abomei, a “mãe de todos nós”, no panteão Daomeniano. É também a representação local de Mawulisa e, às vezes, conhecida como Sogbo, criadora do mundo. (Nota do tradutor presente no original).

antes que eu tenha um nome
para essa árvore
sob a qual eu me deito.
Não me deixe morrer
Ainda
precisando ser desconhecida. (Lord, 1980/2023, pp. 187-189)

No que diz respeito especificamente ao campo da psicanálise, o objetivo é trazer reflexões teóricas que ampliem nossa possibilidade de escuta ética. Trata-se de um posicionamento ético-político, de escuta do sofrimento e do adoecimento impostos pelas normas de gênero, raça e sexualidade.

Santos (2023), ao pensar principalmente nos efeitos do racismo, mas também de outros marcadores sociais de diferença, sobre a subjetividade, traz a ideia de uma intoxicação colonial. Para o autor o colonialismo se refere as formas objetivas de exploração e expropriação de determinadas populações, produzindo um outro que pode ser exterminado. Essa violência colonial produz subjetividades e uma política do desejo que seguem sustentando desigualdades de gênero, classe, raça, sexualidade entre outras.

Para tanto, Santos (2023) propõem que a escuta dos caminhos do desejo de forma ética exige não uma posição neutra, mas sim, uma formação política e localizada, para que o fazer clínico esteja à altura do desafio que a colonialidade nos coloca. Em suas palavras,

É importante que nós, analistas, sempre nos perguntemos: desde onde, de qual lugar, mediante quais conceitos e noções os

processos psíquicos precisam ser pensados? De qual altura do entendimento isso precisa ser visto e considerado? Ademais, é sempre importante lembrar que tais processos precisam não só serem pensados, mas também penetrados por uma prática, uma intervenção clínica que esteja à sua altura, ou seja, a altura do desafio que esses processos comportam. (p.67)

Buscando contribuir pontualmente com essas inquietações, recupero dois textos de duas autoras importantes para o pensamento lésbico, Adrienne Rich e Audre Lorde, e analiso suas possíveis contribuições para o fazer clínico. Esse encontro traz possibilidades de pensarmos quais os efeitos que o regime da normatividade tem em nossos corpos e desejos. E também daquilo que escapa a esse modelo, o erotismo feminino, até então, subjugado pela masculinidade e pelo racismo aparece como prazer. Diálogo com o campo da clínica psicanalítica tocada pela questão de como podemos escutar esses impasses, “como escutar aquilo que escapa a todo conhecimento” (Santos, 2023, p.68), ou os dizeres daquelas que precisam ser desconhecidas.

Considero que a experiência de uma eroticidade lésbica se encontra no campo do exploratório e da sensibilidade, algo que foge do discurso hegemônico e aparece no corpo, a travessia de uma ponte selvagem. Muito se fantasia sobre essa eroticidade, amplamente explorada como um acontecimento vazio de prazer em si e que tem no olhar masculino seu clímax. Fantasias sobre o lugar e o prazer da mulher que são permeadas também pelo olhar e pelo desejo de controle racial. Lélia Gonzales (1984/2020) destaca as formas de controle do corpo da mulher negra representadas pelas figuras da mulata que seduz e encanta no carnaval, da empregada que serve cotidianamente e da mãe preta que alimenta e cuida. À parte dessa fantasia, vivenciamos

uma eroticidade que escapa ao conhecimento, que opera no campo do que não se sabe e não se conhece enquanto discurso racional, mas que se vive enquanto afeto e corpo que sente, como uma árvore para se deitar. Entendo isso juntamente com Rich (1980/2019) e Lorde (1984/2019a) ao falarem da supressão e subordinação da sexualidade das mulheres e também de suas poesias.

Aqui não pretendo trazer uma experiência essencialista e universal sobre o que é ser mulher e/ou lésbica, como se essas denominações pudessem descrever experiências pessoais, como se pudéssemos em algum momento entender a totalidade de nossa eroticidade em dizeres sobre uma origem/causa, ou de uma única forma de ser entendida.

O interesse do texto se volta para a questão da normatização de corpos identificados como femininos, a partir de diferentes experiências, pensando nessa nomeação que nos convoca para algumas vivências e relações com nossa sexualidade. Mais do que marcar uma identidade, busco trazer um debate sobre a construção política de alguns corpos e sua resistência a partir da eroticidade, em consonância com que Cunha & Stona (2024) propõe como racionalidade identitária.

Assim, procuraremos, a seguir, nos deslocar da ideia abrangente – imprecisa e pouco rigorosa – de identidade para a ideia de uma racionalidade identitária, de um determinado modo de pensar, que funda uma concepção particular da relação do sujeito consigo mesmo e com o outro, estabelecendo, assim, uma modalidade específica de subjetivação. (p.18)

Ao poetizarem e teorizarem sobre suas vidas Rich e Lorde interrogam os saberes universalizantes sobre sexualidade,

gênero, raça, classe, entre outros, desenhando a sexualidade das mulheres sob um olhar político-crítico. Interlocutoras em suas produções, ambas foram autoras estadunidenses que produziram grande parte de suas obras nos anos 70 e 80. Buscavam trazer para o debate feminista de sua época, no que ficou conhecido como segunda onda do feminismo, questões referentes a raça e sexualidade, reivindicando que mulheres tem suas experiências marcadas por outras questões que não apenas o gênero. Nas palavras de Lorde (1984/2019d) “É uma arrogância particularmente acadêmica iniciar qualquer discussão sobre teoria feminista sem examinar nossas muitas diferenças, sem uma contribuição significativa de mulheres pobres, de mulheres negras e do Terceiro Mundo, e de lésbicas”. (p.136).

Os trabalhos de Adrienne Rich se voltam principalmente para os temas de gênero, feminismo e política. No texto aqui escolhido “heterossexualidade compulsória e existência lésbica” de 1980, a autora destaca a ideia de heterossexualidade compulsória e questiona a heterossexualidade como instituição política. Apresentando outras referências para pensar o que ‘orienta’ a sexualidade e qual espaço há para a existência lésbica.

A obra de Audre Lorde, além da temática de gênero, traz de maneira contundente a questão racial. É uma autora que tem chegada tardia no Brasil – seus textos da década de 70 tem tradução recente em nosso país - um efeito do racismo e da lesbofobia. Seus textos são escritos e conduzidos por sua sensibilidade e percepções de si, trabalhos impactantes e poéticos sobre sua vivência como mulher negra e lésbica. Seu texto “Os usos do erótico: o erótico como poder” - publicado na coletânea

Irmã Outsider, de 1984 - narra sua relação com o prazer e os caminhos de uma eroticidade não subjugada.

Um ponto importante nos textos é a referência as mulheres, pois ainda que as autoras estivessem interessadas em tencionar a universalidade desse termo, elas trazem uma concepção calcada no sexo biológico. O que fez com que recebessem críticas por parte de teóricos queer e fossem posteriormente apropriados por teorias e movimentos sociais transexcludentes, em especial o texto de Rich. Nesse sentido Ruggieri (2023) traz a importância das contribuições do feminismo lésbico, corrente do feminismo no qual as autoras podem ser localizadas.

O feminismo lésbico não pode se tornar mero degrau a ser superado para dar origem a teoria queer, sobretudo porque, ainda hoje, a diferença sexual/de gênero, em conformações distintas de acordo com classe e raça, segue operando insidiosamente e constituindo corpos e subjetividades que são ordenados no mundo em função dessa diferença – a teoria queer, sugere Sarah Ahmed, muitas vezes visibiliza mulheres lésbicas ou as reivindica como a memória de um projeto falido. (Ruggieri, 2023, p.214)

Um ponto de embate do feminismo lésbico é com os movimentos homófilos da década de 60. Segundo Ruggieri (2023) esses tinham suas pautas voltadas principalmente para a liberdade sexual individual, enquanto que as lésbicas reivindicavam a perspectiva feminista e a crítica não só a heterossexualidade, como também ao patriarcado e ao racismo. Destaco como há uma sobreposição entre questões de gênero, raça e sexualidade e como apenas o direito à liberdade sexual homoafetiva não garante a liberdade daquelas ditas mulheres,

uma vez que não é apenas a homofobia que limita nossa existência.

Ruggieri (2023) também pontua que diferente do movimento homófilo, que reclamava um determinismo biológico da homossexualidade como forma de reconhecimento, o feminismo lésbico trazia uma perspectiva política e a reivindicação de uma existência possível para as lésbicas, tal como aparece no texto de Rich (1980/2019). Há, assim, por parte das teóricas e ativistas lésbicas um questionamento sobre a naturalização da sexualidade e a necessidade de entender a política presente nesses discursos.

A reivindicação de reconhecimento apresentadas por aquelas que escutamos na clínica é um terreno movediço, uma vez que, o trabalho psicanalítico não se volta para uma ideia de identidade. No entanto, consideramos essencial uma escuta do sofrimento social e das violências impostas sobre determinados corpos. Cunha & Stona (2024) pontuam algumas saídas nesse sentido, a partir da possibilidade de outras formas de reconhecimento, o que é essencial para a proposta aqui apresentada.

Trata-se de levar radicalmente em conta que a clínica analítica participa dos processos de socialização e se apresenta como lugar de reconhecimento, ou melhor, como espaço possível de produção de novas formas de reconhecimento, para além das normas preestabelecidas pelo discurso dominante. Isso, de início, já coloca em cena a possibilidade de uma postura ética pós-identitária. (Cunha & Stona, 2024, p.35)

O encontro das lesbianidade com a normativa de gênero encarnada no discurso médico/psicanalítico é narrado pela poeta Judy Grahn, em um poema de 1969.

A psicanalise de Edward a sapatão

“Você precisa confiar em nós. Vamos lhe curar dessa aflição mortal e antes mesmo que você se dê conta estará toda fofa e maravilhosa com bebês lindos e um clube de bridge todo seu”. Ele fez um rápido esboço de um clube de bridge. “Agora deixe-me ver. Estimamos, acredito, que depois de apenas quatro anos de terapia intensiva e dois anos de terapia antiintensiva, mais algumas pequenas mudanças físicas, e você será exatamente a garotinha que sempre quisemos que fosse. ” Rapidamente, o Dr. Knox folheou um índice que estava em sua mesa. “Sim, sim. Este ano o tamanho normal do sutiã é de 142 centímetros. E da cintura, 31 centímetros. Nada que alguns hormônios bem aplicados não possam fazer nesta época avançada. Qual era a sua altura mesmo? ” . . .

“Agora me diga, rapidamente, o que a palavra ‘homossexualidade’ significa para você, em suas próprias palavras.”

“Amor flores pérola, de braços deleitados. Quente e água. Derretimento de um wafer de baunilha nas calças. Rosas de pétalas róseas a vibrar o orvalho sobre os lábios, fruta macia e succulenta. Sem dentes. Sem cuspe repugnante. Lábios mastigando ostras sem areia suja ou vibrissas. Folhados. Biscoitos de gengibre. Pão quente, doce. Poesia de torrada de canela. Justiça igualdade salários mais altos. Canção angelical independente. Significa que posso fazer o que quiser.”

“Agora, minha querida”, Dr. Knox disse, “Sua doença está completamente fora de controle. Nós, cientistas, obviamente sabemos que é uma experiência altamente prazerosa colocar o pênis ou a vagina de alguém na sua boca – é prazerosa e agradável. Todo mundo sabe disso. Mas depois de você ter colocado mil pênis ou vaginas prazerosas na sua boca e mil pessoas terem colocado o seu pênis ou vagina prazerosa

em sua boca, o que você terá conseguido com isso? O que tem para mostrar? Você tem uma esposa e filhos ou um marido e um lar ou uma viagem para a Europa? Você tem um clube de bridge para mostrar? Não! Você só tem mil experiências prazerosas para mostrar. Você entende que não está conseguindo ver o significado da vida? O quão sórdidas e depravadas são essas escapadas clandestinas em parques e banheiros públicos? Eu lhe pergunto.” (Grahn, 1969/2020, s.p.)

Assim, proponho que façamos um percurso de Edward pelas autoras, construindo uma relação não com a verdade e o sentido pleno e sim que possamos ser atravessadas pelo sentir. Possibilitando que nossa escuta entre em ressonância com a fala da sapatão ao invés da de Dr. Knox, que talvez, não por acaso, porta um nome que me lembra a palavra know – saber em inglês.

a política da heterossexualidade

A existência lésbica sugere tanto o fato da presença histórica das lésbicas quanto da nossa criação contínua do significado dessa existência (Rich, 1980/2019, p.65)

Heterossexualidade compulsória é um texto de 1980. Rich (1980/2019) apresenta no prólogo, de 1983, as intenções de seu texto, que se volta para a crítica ao apagamento da lesbianidade na literatura acadêmica feminista, principalmente quando se trata de autoras não brancas, e a ausência de um questionamento acerca de uma “heterocentralidade não examinada” na vida das mulheres. Buscando com isso trazer aspectos políticos que ela considera que compõe a heterossexualidade e também destacando a importância do vínculo entre mulheres, o que ela chama de continuum lésbico, e

a recuperação dessas histórias. Ela destaca que seu objetivo é suscitar mais debates sobre a heterossexualidade e o vínculo entre mulheres, em um texto provocativo e que também convida a mais elaborações. O que entendo como essencial também no campo clínico psicanalítico, no qual esse apagamento persiste.

Sua preocupação também se volta para a força do pensamento conservador e seus dizeres sobre o lugar das mulheres. Discursos fortemente religiosos e que trazem a imagem da tradição, da família, da maternidade e exercem seu poder a partir do controle econômico e sexual. Para a autora nesses discursos da direita “somos propriedade emocional e sexual dos homens, e que a autonomia e a igualdade das mulheres são uma ameaça a família, à religião e ao estado” (Rich, 1980/2019, p.28). Projeto de controle das mulheres que segue ferozmente até nossos dias, analisando o projeto político atual de nosso país, mas também pensando no que acontece na política norte americana, Cida Bento (2022) afirma que o projeto de nação está fortemente vinculado masculinidade e a branquitude. Tal projeto produz uma condição de estreitamento de condições de vida principalmente para mulheres negras, ou para aquelas que não se enquadram no modelo de feminilidade branca heterossexual.

Pensando nesse cenário político, Rich propõem já no início da década de 80, que o feminismo pode encontrar uma força importante ao olhar para a ideologia que “exige heterossexualidade”, como uma das formas de controle das mulheres. O caráter patológico e/ou desviante pelo qual as mulheres que não cumprem essa exigência são tomadas, pode ser visto no passado e no presente através de supostas curas,

estupros corretivos, mortes violentas, manicomialização atualmente representada pelas comunidades terapêuticas, entre outras. Um processo de formação de um outro abjeto e exterminável que se dá na relação com outros marcadores de diferença, como a racialização, maternidade, transexualidade, presença de deficiência, classe social outros. Frente a isso, se faz urgente ouvirmos as lésbicas, as sapatões e as bi em sua diversidade.

O feminismo, segundo Rich (1980/2019), que já reconhece a disparidade entre os gêneros e a condição de subjugação da mulher nas relações com homens, acaba muitas vezes deixando de fora a heterossexualidade como uma instituição pela qual se exerce a dominação masculina, inclusive através do apagamento das relações entre mulheres de qualquer ordem, ou seja, esmagando aspectos da vida das mulheres que fogem ao controle masculino. Nas palavras de Rich,

O que estou sugerindo é que a heterossexualidade, como a maternidade, precisa ser reconhecida e estudada como uma instituição política – inclusive, ou especialmente, por aqueles indivíduos que sentem ser, em sua experiência pessoal, os precursores de uma nova relação social entre os sexos (p.42).

O teste de Bechdel, parece ilustrativo para observamos isso no cinema. Esse teste é apresentado pela cartunista norte americana Alison Bechdel de forma provocativa em uma de suas tirinhas em 1985, e consiste em fazer três questões para avaliarmos o quanto um filme traz personagens femininas fortes, são elas: O filme tem duas ou mais personagens com nomes? Elas conversam entre si? O assunto da conversa é algo que não seja

homem ou assuntos relacionados a romances?⁷ Aplicar esse teste em produções antigas e recentes demonstra um pouco a forma como as mulheres são retratadas, sem nome, sem interlocução com outras mulheres ou centralizadas em homens, principalmente, a partir de relações românticas. Nesse ponto a autora não traz um questionamento racial, mas podemos estender essa compressão e pensamos na representação das mulheres negras dentro das três figuras apresenta por Gonzalez (1984/2020) a mulata, a empregada e a mãe preta, quantas vezes vemos essas mulheres representando outros papéis?

Segundo Rich (1980/2019), o risco que a lesbianidade e o vínculo entre mulheres⁸ apresenta para a dominação masculina justifica o apagamento e as considerações sobre nossos corpos que são da ordem do desvio, da imaturidade, da histeria, da amargura, da solidão, que recaem sobre mulheres lésbicas e bissexuais - em especial - ou sobre aquelas que negam a

⁷ <https://www.aicinema.com.br/teste-de-bechdel-bechdel-test-o-que-e-e-para-que-serve/>

⁸ Uma diferenciação entre lesbianidade e vínculo entre mulheres que por vezes se borra no texto, inclusive pela ideia de continuum lésbico que ela apresenta. No texto de posfácio, em diálogo com editoras, ela diz da confusão gerada pela ideia de que lesbianidade e relação entre mulheres possa ser a mesma coisa, sendo inclusive apropriado por movimentos de mulheres que dizem de uma lesbianidade política. Porém, seu objetivo não era igualar as coisas, mas sim buscar um conceito que contemplasse a diversidade das formas de laços entre mulheres.

dominação masculina de alguma forma, não apenas por sua orientação sexual.

A heterossexualidade aparece então como algo compulsório, da ordem de uma obrigação, algo ao qual não se pode escapar ou questionar, essa naturalização sustenta sua centralidade na vida das mulheres.

Apesar de profundos impulsos emocionais e complementariedade que fazem com que as mulheres se atraiam por outras mulheres, existisse uma inclinação heterossexual mística/biológica, uma 'preferência' ou 'opção' que faz com que as mulheres se atraiam por homens. Além disso entende-se que esta 'preferência' não precisa ser explicada a não ser pela tortuosa teoria do complexo de Édipo das mulheres ou pela necessidade da reprodução da espécie (Rich, 1980/2019, p.41)

Recuperando o que foi proposto pela antropóloga Gough, Rich (1980/2019) discorre sobre as formas com as quais o poder masculino se impõe sobre as mulheres em nossa sociedade e como isso se mantém a partir da normalização da heterossexualidade. Para as autoras esse poder se dá pela negação da sexualidade feminina e imposição da masculina, o controle do trabalho e dos filhos, pelo impedimento de sua livre circulação pelos espaços, pela consideração de que mulheres são objetos de troca nas negociações entre homens e, por fim, pelo controle de sua criatividade.

Estamos nos confrontando não com uma simples manutenção da desigualdade e da posse de propriedade, mas com um conjunto difuso de forças, que vão desde a brutalidade física até o controle da consciência, o que indica que uma enorme força contrária em potencial está precisando ser reprimida. (Rich, 2019, p. 48)

Nesse sentido a imagem da mulher vai sendo construída como um objeto, que serve aos desejos dos homens, uma mercadoria. As condições de dominação das mulheres passam pelo controle do campo material e simbólico, o que inclui a feminilização da pobreza e negação de aspectos que formam um sujeito, como a sexualidade e a criatividade, no que ela chama de uma patologia da colonização sexual. No entanto, os limites da nomeação dessa exploração esbarram na heterossexualidade compulsória, que aparece ideologicamente na forma do amor romântico. Nesse sentido, ela aponta a ideia de um afeto maternal das mulheres para com os homens e de como isso se expressa na exigência de amor complacente, que exige da mulher um acolhimento inclusive de seus agressores.

Zanello (2018) em pesquisa recente realizada no Brasil aponta como as queixas e o sofrimento que chega até a clínica psicológica tem um caráter de gênero. A autora evidencia como o sofrimento das mulheres se volta em grande parte para questões amorosas e da maternidade. Chamando a atenção para a necessidade de uma escuta atenta para as especificidades de gênero. No entanto, isso não se expressa de forma homogênea sobre as mulheres, nos estudos sobre lesbianidade a partir de uma experiência racializada, Dedê Fatumma (2023) aponta que

É imprescindível compreender a racialização do gênero, imbricado a outros marcadores de diferença, visto que, no campo das categorias de sexualidade, classe, diferenças geográficas, raciais e de gênero, a construção das relações de poder atinge a vida de mulheres negras dissidentes sexuais, produzindo ainda mais opressões e desigualdades” (p.38)

O texto de Rich (1980/2019) se volta para uma análise política da sexualidade, em suas palavras, “não pretendo fazer psicologia aqui, mas sobretudo identificar as fontes do poder dos homens (p.43). Mas pode contribuir clinicamente ao nos fazer pensar em como ao escutar nossos atendidos podemos ouvir a ideologia que está ali enunciada, não só pelo atendida, mas também por nós terapeutas, ou seja, desde onde se escutar e desde onde se fala? Como propõem Santos (2023).

Em diálogo com ideias de Audre Lorde, Rich propõe que olhemos a nossa existência através do erotismo, que não se restringe a determinadas partes do corpo e ao campo amoroso. Pontua que a ausência de relacionamentos ou a rejeição ao casamento é avaliada como sinal de uma falta de erotismo na vida das mulheres, mesmo quando ele está presente em belíssimas produções artísticas, por exemplo. Para ela, ver a erótico apenas no âmbito das relações amoras faz com que vejamos a vida dessas mulheres como sem sensualidade, vidas amargas e invejosas do pênis.

Perceber a imposição da heterossexualidade tanto no seu aspecto de subjulgação da sexualidade feminina, quanto na naturalização dessas relações, traz à tona também o processo de resistência das mulheres e daquelas que insistem em buscar outras formas de eroticidade, inclusive em narrativas que sejam não brancas. Para a autora é necessário que recuperemos a história e a memória dessas mulheres para que o feminismo possa se questionar, necessidade que também pode ser tomada pela clínica.

Para Rich (1980/2019) devemos celebrar como revolução a não submissão das mulheres aos homens, mesmo que isso não seja entendido como revolucionário pela história. Esses laços e relações entre mulheres são marcados por um erotismo apagado, dado o apagamento da existência lésbica, da sexualidade entre mulheres e do racismo.

A heterossexualidade tem sido imposta de forma forçada e subliminar às mulheres. No entanto, as mulheres resistiram-na em todos os lugares, muitas vezes à custa de tortura física, aprisionamento, psicocirurgia, ostracismo social e extrema pobreza. (Rich, 1980/2019, p.73)

Com relação a função da violência e do abuso contra as mulheres Saffioti (2001) discute o caráter não apenas punitivo, mas também educativo, que busca infringir medo e ensinar as mulheres sobre sua conduta. Para Rich (1980/2019) as mulheres se mantêm na heterossexualidade para se sentirem normais ao cumprirem o dever e a realização do amor heterossexual. No poema citado na introdução a ideia de norma aparece na fala do médico, na proposta da produção de um corpo normal e na família como o que deve ser valorizado. Essa normativa, segundo a autora

Retira a energia dessas mulheres ao mesmo tempo que drena a energia das lésbicas 'no armário' – a energia que se esgota na vida dupla. A lésbica presa no 'armário', a mulher aprisionada nas ideias prescritivas do 'normal', compartilham a dor de opções impedidas, conexões interrompidas, do acesso perdido à autodefinição assumida de forma livre e vigorosa. (Rich, 1980/2019, p.82)

A crítica feminista do ponto de vista das lesbianidades traz o questionamento radical da família, como lugar de amor e

realização. Através das elaborações de Rich (1980/2019) pode-se pensar também na violência e marginalização para as mulheres que não se voltam primordialmente para os homens.

a poética do erotismo

Os patriarcas brancos nos disseram: “penso, logo existo”. A mãe negra dentro de cada uma de nós – a poeta – sussurra em nossos sonhos: ‘Sinto, logo posso ser livre’.
(Lorde, 1984/2019b,p.47)

O texto selecionado de Audre Lorde é de 1984 e foi originalmente publicado no livro “Irmã Outsider” que é composto por ensaios e conferências da autora, trabalho que foi recentemente traduzido para o português e que traz os temas da política, do sexismo, do racismo, entre outros, a partir de reflexões e experiências pessoais.

Em “Os usos do erótico: o erótico como poder” Lorde relata sua experiência de encontro com a eroticidade, tema que está fortemente ligado ao sentir, a produção de poesia e a relação com outras mulheres. Ele inicia-se com um chamado para aquilo que está oculto ou não reconhecido

Existem muitos tipos de poder, reconhecidos ou ignorados, utilizados ou não. O erótico é um recurso intrínseco a cada uma de nós, localizado em um plano profundamente feminino e espiritual, e que tem firmes raízes no poder de nossos sentimentos reprimidos e desconsiderados. (Lorde, 1984/2019a, p.66)

Para ela uma das formas de controle e de opressão vigente em nossa sociedade é o apagamento da cultura e das

formas de resistência, um projeto de extermínio que é denunciado ao longo de toda sua obra. Trazendo críticas contundentes ao racismo presente no feminismo e a lesbofobia da comunidade negra, ela evidencia a recusa em valorizar os laços entre mulheres, principalmente entre mulheres negras. Nega-se assim uma eroticidade própria para essas mulheres, uma vez que ela só aparece como possibilidade a partir de um lugar de inferioridade, o que ela nomeia como pornografia, ou seja, exploração de nosso erotismo, que pode ser entendido como a energia despendida aos homens, em seu prazer ou cuidado. Ou ainda, quando não assim submetido, aparece como sinal de desvio e suspeita.

Esse apagamento de uma história não heterocentrada das mulheres negras cria um referencial branco de existência da lesbianidade. Pensando que essas formas de dominação passam por um desaparecimento histórico, Lorde (1984/2019e) pontua o racismo expresso pelas feministas brancas, ao apagar as histórias das mulheres negras ou então por trazer a negritude em uma perspectiva de violência. Segundo a autora isso abre caminho para a extinção da existência lésbica e das possibilidades de encontro entre mulheres, uma vez que significa o apagamento de parte significativa da história desses encontros.

Para Lorde (1984/2019a), o erótico se refere a possibilidade de acessar o desconhecido, o irracional, aquilo que está na ordem do sentir. Dando outros sentidos a nomes que o patriarcado e o racismo usam para nos desqualificar, sensível, emotiva, irracional, descontrolada, promiscua, raivosa, perigosa etc. O controle e a opressão feminina geram uma relação de

desconfiança com o sentir e a busca por sua supressão ou silenciamento.

Essas formas de opressão operam na produção da desqualificação e na oferta do silêncio como um caminho possível de um suposta segurança ou partilha de poder para corpos que estão fora do que ela chama de “norma mítica”. Em outro ensaio do mesmo livro, Lorde (1984/2019c) propõem que as mulheres ergam a voz, uma vez que, o silêncio não nos protege das violências, e sim nos vulnerabiliza mais.

Uma paciente me relata na clínica como se sente achatada pela vida, sem almejar muita coisa, relata preferir não sentir, uma vez que se conectar a isso exige que ela manifeste seus sentimentos, no entanto, não havia espaço para isso. O silenciamento sobre ela operava nos questionamentos constantes que fazia sobre a pertinência do que sentia ou por não acreditar que alguém pudesse ouvi-la. Esse é apenas um recorte do que a paciente traz e pode ser interpretado de diversas formas. No entanto, gostaria de pensar, junto com Audre Lorde, nesse sentir que precisa ser afastado, que não encontra validação, seja do próprio sujeito ou no reconhecimento do outro.

A opressão gênero, na concepção de Lorde (1984/2019a), faz com que a força do erótico seja ‘sugada’ pelos homens em prol da manutenção de suas vidas. Ela pontua que a potência desse sentir pode ser percebida nessa relação de exploração, colocando as mulheres em uma condição que ela chama de psicologicamente ordenadas.

Isso se apresenta, ao meu ver, na exploração do trabalho emocional exercido pelas mulheres em relações românticas, familiares, de amizade ou de trabalho, que muitas vezes colocam sua capacidade de sentir em prol da união da família, no amparo ao companheiro ou no cuidado de outras famílias. Colocar o sentir em prol daqueles com quem se relaciona não configura por si só uma relação de exploração, no entanto, esse é um papel constantemente exigido da mulher seja como obrigação ou como vocação e sem nenhum reconhecimento.

O erotismo usado em nome próprio oferece força e a possibilidade de se relacionar de outras formas com o fazer e com o outro, nas palavras da autora “o erótico não diz respeito apenas ao que fazemos; ele diz respeito à intensidade e à completude do que sentimos no fazer.” (Lorde, 1984/2029a, p.68)

A ideia de encontro e conhecimento de si a partir do erótico não aparece como a construção de uma identidade, ou do encontro com um eu, mas sim, como já foi pontuado, ele se ancora na possibilidade de sentir e se movimentar a partir disso. Pensando isso, no trabalho da clínica encontro ecos em Santos (2023) sobre o processo de travessia, que não se trata do estabelecimento ou consolidação do eu, mas de um mergulho que permite o ressurgimento. Entender a heterossexualidade como uma política abre espaço para escutarmos um caminho para a sexualidade que não é da ordem do encontro com si mesmo, e sim de desencontro com o suposto lugar da mulher.

Para Santos (2023), um diagnóstico ético que não se volta para a patologização deve estar atento a força pulsional, aquilo

que afeta o sujeito e os destinos desse afeto, possibilitando assim uma ampliação do campo dos sentidos a partir de uma reavaliação do plano vital. Lorde, ao buscar definir o erótico destaca a vivência da profundidade do sentir.

O erótico é uma dimensão entre as origens da nossa autoconsciência e o caos dos nossos sentimentos mais intensos. É um sentimento íntimo de satisfação, e, uma vez que o experimentamos, sabemos que é possível almejá-lo. Uma vez que experimentamos a plenitude dessa profundidade de sentimentos e reconhecemos o seu poder, em nome de nossa honra e de nosso respeito próprio, esse é o mínimo que podemos exigir de nós mesmas. (Lorde, 1984/2019a, p.67)

Encontro em Lorde (1984/2019a) uma celebração do erótico a partir dessa avaliação de um plano vital, ou seja, um reposicionamento do sujeito e a possibilidade de almejar outra forma de fazer e de exercer sua eroticidade. Para ela é necessário que as mulheres reexaminem a qualidade e os aspectos de suas vidas, de modo a modificar nossa forma de movimentação. Seguimos assim os caminhos trilhados por Lorde, para escutarmos a pulsão nessa perspectiva de sentido e força vital, “quando falo do erótico, então, falo dele como uma afirmação da força vital de mulheres” (Lorde, 1984/2019a, p.69)

Para ela, assim como para Rich, essa reavaliação apresenta um perigo para a ordem social e por isso é interdito, produzindo corpos desafetados.

O horror maior de qualquer sistema que define o que é bom com relação ao lucro, e não as necessidades humanas, ou que define as necessidades humanas a partir da exclusão dos componentes psíquicos e emocionais dessas necessidades – o horror maior de um sistema como esse é que ele rouba do nosso trabalho o seu valor erótico, o seu poder erótico e o

encanto pela vida e pela realização. (Lorde, 1984/2019a, p.68)

É nessa desafetação que ela encontra a pornografia operando. Aqui quero afastar a ideia do que se considera no senso comum como pornográfico e trazer a reflexão feita pela autora sobre a qualidade do desejo. O erotismo é uma expressão que busca trazer à tona a singularidade, já a pornografia se apresenta como força do que Santos (2023) denomina de opacidade colonial. Para Lorde “a pornografia enfatiza sensação sem sentimento” (Lorde, 1984/2019a, p.67), o que para ela é um abuso do sentir, que busca subjugar e tirar o erótico de sua vitalidade

Ela localiza seu encontro com o erótico não em parâmetros externo, mas sim no seu corpo, na possibilidade de ouvir o que faz o corpo expandir, “ressaltar de forma franca e destemida a minha capacidade de gozo” (Lorde, 1984/2019a, p.70). Nesse sentido o texto tem como proposta fazer uma provocação sobre nosso sentir, buscando uma eroticidade que não fica relegada ao quarto do casal heterossexual, ou ao cuidado com a família. O saber convocado nessa perspectiva é um saber no qual não se sabe algo, é um saber do sentir.

Essa autoconexão compartilhada é uma extensão do gozo que me sei capaz de sentir, um lembrete da minha capacidade de sentir. E esse saber profundo e insubstituível da minha capacidade para o gozo acaba por exigir que minha vida inteira seja vivida como a compreensão de que tal satisfação é possível, e de que ela não precisa ser chamada casamento, nem deus, nem de vida eterna. (Lorde, 1984/2019a, pp. 70-71)

Lorde (1984/2019^a) traz ainda o encontro com outras mulheres e a possibilidade de partilha da eroticidade e de formas

de se relacionar com o outro, diferenciando relação e uso. Para a autora só a partir da escuta de nossa própria eroticidade que podemos fazer relação e não uso exploratório do outro. Ouvindo nosso sentir podemos produzir trocas e partilhas na qual a outra deixa de ser outra usada como objeto de satisfação e possa ser uma abertura para a diferença, que estrangeira também encontra morada em nossos corpos.

Essa perspectiva feminista traz questões importantes sobre o lugar da mulher e sobre a organização familiar na estrutura de opressão de gênero e raça, uma realidade que não pode ser desconsiderada. A busca que faço nesse texto não é da afirmação da existência das lésbicas e/ou das mulheres, mas uma leitura sobre suas condições. A proposta das autoras é uma sexualidade que seja construída na busca e na relação com outras mulheres e não submetida ao desejo dos homens e do racismo. Elas apregoam a busca de um conhecimento a partir de outras mulheres e de si mesmas. Buscam assim jogar luz para as relações entre mulheres, que por não comportarem a lógica heterossexual, são diminuídas ou apagadas, mas não deixam de criar resistência. Politizando as relações elas retiram a sexualidade do campo estritamente pessoal.

Ambos os textos podem ser entendidos como um convite a novos debates que não tenham uma perspectiva heterocentrada e de dominação masculina e racial. Assim podemos seguir o caminho das autoras e trazer luz para a construção do nosso desejo. Nossa escuta, a partir das reflexões dessas autoras, pode se voltar para o erótico e não para o diagnóstico, ou então para um diagnóstico ético, como pontua Santos (2023).

Por fim ressalto que o pensamento de autoras lésbicas sobre as questões aqui levantadas e tantas outras coisas não são necessariamente convergentes, uma vez que somos plurais. Esse é um trabalho que busca explorar a obra de duas autoras e também convida para que outros textos possam ser estudados no campo da psicanálise.

Em excerto do poema “Precisar: um coro para vozes de mulheres negras”, Lorde clama e nos interroga. Para os analistas, que possamos enfim ouvir

Desconfio de precisar
que tem gosto de destruição.
Desconfio de precisar que tem gosto de destruição.
Quem só aprende a me amar
pela boca dos meus inimigos
caminha à margem do meu mundo
como um fantasma em uma capa carmesim
e os livros de sonhos falam em dinheiro
mas meus olhos dizem morte.

A parte mais simples deste poema
é a verdade em cada uma de nós
com a qual está falando
Quanto dessa verdade eu posso suportar ver
E ainda viver
sem me cegar?
Quanto dessa dor
eu posso usar?

“Não podemos viver sem nossas vidas”
“Não podemos viver sem nossas vidas” (Lorde, 1979/2023, p. 209)

REFERÊNCIAS

- Bento, C. (2022). O pacto da branquitude. Companhia das letras
- Carvalho, M. C. V., Calderaro, M. D., & Souza, L. E. P. F. (2013). O dispositivo "Saúde de Mulheres Lésbicas": (In)visibilidade e direitos. *Psicologia Política*, 13(26), 111-127.
- Cunha, E. L., & Stona, J. (2024). O lugar da identidade na clínica psicanalítica. In Cunha, E. L., Stona, J. & Coelho, D. (Eds.), *Psicanálise, gênero, fronteiras*. DeVires Editora.
- Gonzalez, L. (2020). Racismo e sexismo na cultura brasileira (Originalmente publicado em 1984). In F. Rios & M. Lima (Orgs.), *Por um feminismo afro-latino-americano* (pp. 97-123). Zahar.
- Grahn, J. (2020). A psicanálise de Edward a Sapatão (A. Freitas, Trad.). Rio de Janeiro: *A Bolha*. (Trabalho original publicado em 1969) Disponível em <https://abolha.com/2020/04/28/a-psicanalise-de-edward-a-sapatao/>
- Gumbs, A. P. (2021). Cápsula do tempo para o inesquecível. In Clarke, C., *Vivendo como uma lésbica* (pp. 13-20). A Bolha.
- Fatumma, D. (2023). *Lesbianidades*. Jandaíra.
- Lorde, A. (2019a). Os usos do erótico: O erótico como poder. In Lorde, A., *Irmã outsider: Ensaios e conferências* (pp. 66-74). Autêntica. (Trabalho original publicado em 1984).
- Lorde, A. (2019b). A poesia não é um luxo. In Lorde, A., *Irmã outsider: Ensaios e conferências* (pp. 44-48). Autêntica. (Trabalho original publicado em 1984)
- Lorde, A. (2019c). A transformação do silêncio em linguagem e ação. In Lorde, A., *Irmã outsider: Ensaios e conferências* (pp. 49-54). Autêntica. (Trabalho original publicado em 1984)
- Lorde, A. (2019d). As ferramentas do senhor nunca derrubarão a casa-grande. In Lorde, A., *Irmã outsider: Ensaios e conferências* (pp. 137-141). Autêntica. (Trabalho original publicado em 1984)
- Lorde, A. (2019e). Carta aberta a Mary Daly. In Lorde, A., *Irmã outsider: Ensaios e conferências* (pp. 83-89). Autêntica. (Trabalho original publicado em 1984)

Lord, A. (2023). Outono (Trabalho originalmente publicado em 1980). In Lord, A. *Entre nós mesmas poemas reunidos* (pp. 187 -189). Bazar do tempo

Lord, A. (2023). “Precisar: um coro para vozes de mulheres negras” (Trabalho originalmente publicado em 1979). In Lord, A. *Entre nós mesmas poemas reunidos* (pp. 197 -209). Bazar do tempo

Rich, A. (2019). Heterossexualidade compulsória e existência lésbica (Originalmente publicado em 1980). In Rich, A. *Heterossexualidade compulsória e existência lésbica & outros ensaios* (pp. 27- 108). A Bolha.

Ruggieri, M. (2023). De Adrienne Rich a Judith Butler—ou do feminismo lésbico à teoria queer. *Revista Letras*, 107(1)

Santos, K. Y. P. dos. (2023). *Por um fio: Uma escuta das diásporas pulsionais*. Ed. do Autor.

Saffioti, H. I. B. (2001). Contribuições feministas para o estudo da violência de gênero. *Cadernos Pagu*, 16, 115-136.

Zanello, V. (2018). *Saúde mental, gênero e dispositivos: Cultura e processos de subjetivação*. Appris Editora.

“eu sou a criatura que vos convida”⁹ por uma psicanálise não-mortífera

Juni Maria M. Cavalcanti

Psicólogo clínico (CRP 02/24574) pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Pós-graduado com especialização em Psicanálise e Relações de gênero. Integra a Articulação Regional de Psicólogos trans (ARPTTrans-PE) e o Coletivo de rua recifense Pontes da Psicanálise. Encontra-se como colaborador na Comissão de Orientação e Fiscalização (COF) no Conselho Regional de Psicologia (CRP-PE). Interessa-se por uma escuta advertida, ética e sensível.

RESUMO

O artigo aborda críticas referentes à teoria psicanalítica eurocentrada e normativa, no que diz respeito às escutas clínicas de pessoas gênero-dissidentes. Inicialmente, o autor discute a importância da *ética psicanalítica*, com base nos referenciais teóricos dos autores Sándor Ferenczi e Donald Winnicott, apresentando conceitos como *tato psicológico* e *holding*. Em seguida, explora as possibilidades da desidentificação com a cisheteronormatividade e suas reverberações. Considerando as posturas clínicas e éticas de analistas, apresenta uma narrativa clínica para fomentar a discussão. Por fim traz como proposta a construção coletiva de uma psicanálise não-mortífera, visando

⁹ Título inspirado e parafraseado do livro de Paul B. Preciado intitulado “Eu sou o monstro que vos fala: Relatório para uma academia de psicanalistas” (2022). Meu escrito é um Ensaio-artigo para - mas não somente - psicanalistas, analistas, estudantes de psicanálise trans, travestis e não-binários que tem desejo em atuar na clínica, a partir de um diálogo com as psicanálises. Alguns pensamentos sendo tecidos no decorrer de uma formação contínua de uma pessoa transmasculine, branco, pansexual, nordestino, um corpo que vem buscando navegar em fluxos mutáveis na/para além das identidades.

reflexões sobre novos caminhos para uma psicanálise vitalizadora. Assim como explora as potencialidades que as teorias psicanalíticas podem oferecer nas práticas clínicas.

Palavras-chaves: ética psicanalítica, escutas clínicas, prática vitalizadora, psicanálise não-mortífera.

introdução

Este artigo surge a partir das inquietações advindas da minha graduação em psicologia e do percurso trilhado na psicanálise, em que a presença de discursos patologizantes sobre pessoas gênero-dissidentes em espaços de análise e formações psicanalíticas nas escolas tradicionais são recorrentes. Através, sobretudo, de uma psicanálise europeia, hegemônica e normativa, tais posturas são reproduzidas de formas violentas e traumatizantes na cena analítica diante de uma imposição cisheteronormativa.

Ao refletir acerca de uma “psicanálise mortífera”, compreendo que esta manifesta-se enquanto teoria e prática psicanalítica utilizando de palavras e gestos que violentam e aniquilam corpos dissidentes em vida. Essa sinfonia de morte, que pode ser considerada harmônica por psicanalistas brancos e cisheteronormativos, é composta de discursos transfóbicos, racistas e capacitistas que permeiam a clínica e espaços formativos. Assim como, os silêncios frente às violências sofridas trazidas por analisandas/es/os¹⁰ no processo analítico.

¹⁰ Segundo Manifesto sobre o Uso da Linguagem Neutra do CRP-SP (CONSELHO REGIONAL DE PSICOLOGIA DE SÃO PAULO, 2021) utiliza-se a linguagem neutra de gênero como uma alternativa ao masculino

Paul B. Preciado, em seu livro “Eu sou o monstro que vos fala: Relatório para uma academia de psicanalistas” (2022), traz análises pertinentes à psicanálise freudiana e lacaniana. A partir de suas reflexões, busquei explorar outras possibilidades férteis e teóricas dentro das teorias psicanalíticas.

Sua denúncia das violências epistemológicas relacionadas à diferença sexual, convoca psicanalistas para o início de uma transição, desenvolvendo processos críticos de *despatriarcalização*, *deseterossexualização* e *descolonização* da psicanálise - como discurso, narrativa e instituição e prática clínica, rumo à construção de saídas e um novo paradigma (Preciado, 2022). Tais observações me impulsionaram a escrever buscando a criação coletiva de uma psicanálise não-mortífera, buscando campos de vitalidade no fazer clínico.

Em meu horizonte teórico e prático, dialogo com as psicanálises, arriscando-me a explorar suas teorias, mas sem me restringir a elas, visto que se faz necessário criticar, revisar e até destruir algumas formulações. A fim de reinventarmos outros modos de escutas e práticas clínicas inseridas no território brasileiro, faço o convite para refletir comigo sobre psicanálises éticas, inventivas e sensíveis.

genérico, proporcionando maior inclusão e respeito às identidades de pessoas trans, travestis e não binárias. Cito uma passagem: “Como a identidade de gênero é autodeclarada, o uso da linguagem também é. Nem todas as pessoas não binárias utilizam a linguagem neutra para se referirem a si mesmas” (10 parágrafo). Portanto, acrescento o feminino e o neutro, com flexão de gênero com a letra “e”.

Neste texto, três perguntas guiaram minhas inquietações, sendo elas: 1. Como construir escutas clínicas fundamentadas em posturas éticas dentro das teorias psicanalíticas? 2. Como pensar numa desidentificação com a cisheteronormatividade enquanto esta é predominante nos espaços clínicos, sobretudo entre psicanalistas brancos e normativos? 3. De que modo as falas desses analistas, pautadas em discursos patologizantes, influenciam nas análises de pessoas gênero-dissidentes?

Para compor as críticas e tensionamentos, este artigo se divide em três tópicos. Num primeiro momento, discuto a importância da ética na prática clínica da psicanálise, a partir dos referenciais teóricos ferencziano e winnicottiano, introduzindo conceitos como *tato psicológico* e *holding*. Estes podem contribuir para pensarmos a criação de um *setting* clínico¹¹ inventivo, sensível e potente, onde a escuta não seja pautada na reprodução de violências e, conseqüentemente, se torne mortífera.

No segundo tópico, exploro a desidentificação com a cisheteronormatividade no contexto psicanalítico e suas

¹¹ Para Zimerman (2009), o conceito de *setting* pode ser traduzido como “enquadre” e se conceitua como “a soma de todos os procedimentos que organizam, normatizam e possibilitam o processo psicanalítico”. Assim, ele resulta de uma conjunção de regras, atitudes e combinações, tanto as contidas no “contrato analítico” como também aquelas que vão se definindo durante a evolução da análise (...)” (p. 301). O autor ainda destaca a relevância da participação do analista, visto que “a sua estrutura psíquica, ideologia psicanalítica, empatia, conteúdo e forma das interpretações contribuem, de forma decisiva, nos significados e nos rumos da análise” (Zimerman, 2009, p. 302). O *setting* clínico, portanto, é caracterizado como espaço no qual a análise ocorre, sendo também o cenário no qual a relação terapêutica é desenvolvida entre analista e paciente.

implicações nas subjetividades de quem se encontra no processo de análise, considerando as posturas clínicas e éticas das/dês/dos analistas. A desidentificação conceituada por mim é compreendida como a possibilidade de criação de novos modos de subjetivação dentro do prisma múltiplo das transgeneridades, travestilidades e não-binariedades, afastando-se da cisheteronormatividade adoecedora.

Essas escutas mortíferas não apenas reproduzem violências e retraumatizações no *setting clínico*, mas também legitimam e perpetuam os discursos patologizantes. Desse modo, reforçam estereótipos e normas opressivas presentes numa sociedade transfóbica. Nesse cenário, é essencial ir no sentido contrário ao “peso mortífero da violência normalizadora” (Mombaça, 2021, p. 78). Assim, pergunto: De que formas podemos exercer uma prática clínica pautada numa psicanálise não-mortífera e, portanto, vitalizadora?

Por fim, proponho uma análise crítica à psicanálise hegemônica e normativa, que tende a se apresentar como aniquiladora das diferenças. O objetivo é buscar caminhos para a construção coletiva de uma psicanálise não-mortífera, explorando as potencialidades que as teorias psicanalíticas oferecem.

entre Ferenczi e Winnicott: em busca de escutas e posturas éticas

Para discutirmos sobre a ética na psicanálise, é necessário refletir sobre como construí-la enquanto uma prática junto a pessoas gênero-dissidentes que buscam análise. Acredito que refletir a partir de uma psicanálise vitalizadora, pressupondo o delineamento de princípios éticos, nos ajude a entender de onde podemos partir para a sustentação teórica das nossas escutas. De acordo com Ricardo Goldenberg “o discurso do analista funda essa responsabilidade ética pela própria palavra, mas *não de um único modo*. O modo como cada analista especifica a ética de seu discurso configura o seu *estilo*’ (1999, parágrafo 4).

Durante meu percurso na universidade, já considerava a ética enquanto um *fio invisível e condutor* que permeia as escutas clínicas, apresentando-se na construção de manejos frente às demandas trazidas de cada paciente. Tais reflexões acerca das minhas próprias posturas éticas e de psicólogas/os/ues e psicanalistas, volta a ecoar na leitura do livro *Psicologia Suja* (2023) no qual a autora Sofia Favero (2023, p. 137, grifos meus) questiona: “Em que universo vivem os *profissionais da ética* (não vou dizer da saúde, nem do cuidado, considero o que fazemos um *exercício de subjetivação*)?”

Logo, a partir dessa provocação, como as éticas que exercemos guiam ou distorcem nossas escutas? De que formas as influências das nossas falas, interpretações, interrupções, indagações, expressões e tantos outros gestos possíveis no *setting clínico* atravessam o nosso fazer clínico e a relação com as/ês/os

pacientes? Observando que, o espaço no qual psicanalistas atuam dependerá de como cada um concebe os meios e fins da psicanálise, a direção do tratamento de seus pacientes, tendo influências de suas éticas, como refletido por Goldenberg (1999).

Nesse contexto, a partir das técnicas e matrizes psicanalíticas, apresento os conceitos de *tato psicológico* e *holding*, dos autores Sándor Ferenczi (1928) e Donald Winnicott (1940), respectivamente, em diálogo com a *função vitalizadora*¹² do analista com base nessas contribuições teóricas. Esses conceitos são fundamentais para discutirmos sobre escutas vitalizadoras e possibilitar reflexões acerca das práxis psicanalítica, a fim de construirmos o que proponho enquanto uma psicanálise não-mortífera.

O *tato psicológico* refere-se à capacidade de "*sentir com*" analisando, sabendo quando e como verbalizar algo, além de reconhecer as reações diante do que é trazido. Envolvendo a presença do silêncio e o estar no lugar de espera para que novas associações sejam formadas, identificando também os momentos em que o silêncio pode ser torturante ou dispensável (Ferenczi, 1928/2011). Segundo o autor,

É necessário, como uma tira elástica, ceder às tendências do paciente mas sem abandonar a tração na direção de suas

¹² Esse conceito é trazido e elaborado pelas autoras Fátima Flórido César e Marina F. R. Ribeiro através dos capítulos que são encontrados no livro: "Chuva n'alma: A função vitalizadora" (2023) da Editora Blucher, no primeiro capítulo intitulado "A dimensão vitalizadora da função analítica: da técnica ativa à elasticidade da técnica ferencziana.

próprias opiniões, enquanto a falta de consistência de uma ou outra dessas posições não estiver plenamente aprovada. (Ferenczi, 1928, p. 32).

Relaciono a *elasticidade* com a *flexibilidade*, das possibilidades de um “ir até”, ciente da abertura para o retorno da palavra lançada, implicando no reconhecimento de possíveis erros e também para que não haja uma presunção da suposta “máxima do saber do analista” em nossas práticas clínicas. Atentar-se a essa tira elástica e sua maleabilidade faz com que outros caminhos sejam traçados e para que possamos evitar uma fixidez, por exemplo, numa hipótese clínica.

Ainda sobre esse conceito, de acordo com César e Ribeiro,

O tato passa a ser central na fundação de um estilo clínico peculiar, abrindo caminho para o encontro de sensibilidades e razões criativas, não intelectualizadas, e sim ancoradas nas potencialidades de vigor do encontro. Importante destacar que tato difere de empatia – em alemão, *Einführung* –, que significa “sentir o outro dentro de si”, estar apto a “sentir com”, como se fosse o outro, mas sem se misturar a ele, mantendo-se diferenciado. (César & Ribeiro, 2023, p. 33).

Já no texto intitulado “Princípio de Relaxamento e Neocatarse” (1930), Ferenczi traz sobre a possibilidade de haver meios de demonstrações aos pacientes acerca da nossa atitude amistosamente benevolente durante a análise. Contudo, sem perder de vista a analítica do material transferencial e não cairmos no erro de psicanalistas que tratam neuróticos seja com severidade, seja com amores fingidos, não estando alinhados com o modo analítico, ou seja, com uma total sinceridade no manejo. (Ferenczi, 1930/2011).

Além do *tato psicológico*, o conceito de *holding* conceituado por Donald Winnicott traz outras pistas para esse fazer ético na clínica psicanalítica dialogando com o *sentir com*. Para o autor, a função do *holding* se relaciona com a *sustentação* que o analista oferece aos seus pacientes e tal prática ganha forma na transmissão das palavras endereçadas, no momento propício, acerca do que o analista compreende das ansiedades trazidas aos seus pacientes. (Winnicott, 1963d/1983). Conforme Alexandre Almeida,

Ainda que o termo *holding* seja frequentemente usado de maneira aleatória e incorreta, ele nada mais é que a *rede de cuidados* de que um indivíduo necessita para atingir os processos de *integração* (psíquica e corporal), saindo do estado de “dependência absoluta”, passando pela “dependência relativa”, até chegar “rumo à independência”, pois, para Winnicott, nós *nunca* seremos totalmente independentes – sempre iremos precisar de alguma coisa ou de alguém. Assim, um psicanalista que se diz winnicottiano não vive fazendo *holding* às cegas. Tudo dependerá do *enquadre* e do *nível de maturidade* em que se encontra o paciente. (Almeida, 2023, p. 102)

Na clínica winnicottiana, a *confiabilidade* e o *manejo do setting* clínico, juntamente com o conceito de *holding*, são essenciais para o trabalho analítico. Assim, o cuidado ético se manifesta ao acolher aqueles que buscam um espaço de confiança para compartilhar seus sofrimentos, dúvidas e vivências. Conforme a autora Elsa Dias,

(...) nem tudo pode ser construído pela interpretação e uma dessas coisas fundamentais é a confiabilidade do *setting*. Esse é o pano de fundo de toda análise. Nada de muito útil pode ser feito, assinala Winnicott, se não obtivermos a *cooperação*

inconsciente do paciente e ela só acontece se o terapeuta se der ao trabalho de encarregar-se ativamente do caso, mantendo a confiabilidade (Dias, 2023, p. 128)

Assim, é essencial considerar a presença de analistas que exerçam a elasticidade da técnica psicanalítica fazendo a revisão das práxis, reinventando o dito modelo clínico “psicanalítico tradicional”. Tais manejos transferenciais empreendidos para além de uma rigidez, evitando a limitação apenas às teorias, interpretações e discursos engendrados, podem propiciar um espaço de escuta ética e sensível para as escutas de pessoas gênero-dissidentes. De acordo com César e Ribeiro (2023),

Para que a análise seja um acontecimento humano, é preciso tanto nós mesmos quanto nossos analisandos façamos uso da palavra simples e viva, possível caso emergja a partir da nossa própria voz, de nossas próprias palavras, e não determinada pelos dogmas, prescrições analíticas, filiação a técnicas ou escolas analíticas. (César & Ribeiro, 2023, p. 194).

Nesse cenário, o conceito *de função vitalizadora do analista* em diálogo com os conceitos de *tato psicológico* e *holding* nos ajuda a refletir na primeira pergunta que levantei ao escrever esse artigo: “Como construir escutas clínicas fundamentadas em posturas éticas dentro das teorias psicanalíticas?”

O papel vitalizador do analista consiste na inclusão da acolhida e o possibilitar que emergja os aspectos vitalizados do paciente ao acolher o “morto”, as áreas primitivas, daquilo que não se pode ser representável, dos afetos depressivos e das tendências desistência frente à vida (César & Ribeiro, 2023). Ainda para as autoras, a *função vitalizadora* solicita que nós estejamos “(...) aliados à palavra e ao pensamento vivos e à

recepção do corpo do outro que precisa de cuidado – o acontecimento da presença num campo de mutualidade” (2023, p. 52).

Ao persistirmos na criação de atmosferas e ambientes férteis e vivos que nasçam no encontro analítico, podemos escutar a articulação dos sentidos, dos afetos vivos e mortos, da linguagem e dos corpos em conjunto na análise de forma ética e sensível.

Pensar, então, em escutas que não estejam a serviço de normas determinantes, prescritivas e taxativas e propiciar um setting clínico no qual cada pessoa possa fabricar suas inventividades me parece ser fundamental para essa construção. Consoante à crítica de Paul Preciado (2022),

A psicanálise precisa entrar em um processo crítico de retroalimentação com as tradições de resistência política transfeministas se quiser deixar de ser uma tecnologia de normalização heteropatriarcal e de legitimação da violência necropolítica para se tornar uma tecnologia de invenção de subjetividades dissidentes diante da norma. (Preciado, 2022, p. 89)

Portanto, atuar a partir de aporte teórico alinhado a fins de comprovação, validação ou sustentação da teoria psicanalítica na prática do fazer clínico pode acarretar numa limitação da escuta. Prender-se a essa lógica nociva traz a dispersão de um olhar ético, clínico e político, em que os manejos transferenciais quanto às demandas, queixas e sofrimentos partem de um lugar que pode ser considerado enquanto não-ético e mortífero.

Tais espaços são constituídos, por exemplo, a partir de discursos que sustentam a patologização das identidades de gênero, na imposição de normas binárias, no uso inadequado de terminologias, no desrespeito dos pronomes autodeterminados e da sexualidade autodeclarada, assim como também em julgamentos baseados em valores morais e crenças pessoais.

Partindo desses horizontes teóricos apresentados anteriormente podemos apostar nas possibilidades de implicações em escutas que não se baseiam no endereçamento de falas violentas e mortíferas. Dessa maneira, quem sabe, podemos começar a criar redes de escutas sensíveis.

Para refletirmos sobre os conceitos abordados neste tópico, apresento a seguir uma narrativa clínica, a fim fomentar a nossa discussão, a partir de uma experiência vivenciada por mim juntamente com uma paciente que se apresenta enquanto uma pessoa transfeminina não binária.

travessias e deslocamentos de Luna em suas estações

Luna me procura sabendo que sou uma pessoa trans. Antes de iniciar o acompanhamento comigo, ela fazia terapia com uma psicóloga cis e traz que está buscando alguém que, nas suas palavras, tenha entendimento da “nossa vivência trans”. Inicialmente, assim como faço com outros pacientes trans, pergunto como ela se sente em relação à transgeneridade que constrói para si e ressalto que, apesar de ser uma pessoa trans,

temos experiências diferentes. Ela assente e compartilha sua história.

Luna, assim como outras/ês/os pacientes que se entendem como pessoas trans, me busca devido a essa transferência inicial enquanto pessoa gênero-dissidente. Quando faço essa pergunta, a resposta de quem chega é que reconhecem as diferenças, mas sentem que as chances de sofrer violências de minha parte em relação às suas identidades de gênero são baixas e sentem que podem falar sobre outras questões além dessas vivências.

Importante ressaltar que no caso dessa narrativa clínica, irei trazer elementos que estão relacionados a possibilidade de uma desidentificação com a cisheteronormatividade e questões que dialogam com o artigo, sendo recortes de sessões que ocorrerão ao longo do acompanhamento de um ano em análise. Visto que que para muitas/es/os de nós, nossas identidades de gênero e nossas sexualidades não ocupam uma posição central em nossas vidas e em processos de análise. Além disso, destaco que os sofrimentos e questões vivenciadas durante a transição de cada pessoa partem também da responsabilidade social de pessoas cisgêneras. Seguimos.

Nossos encontros semanais on-line foram sendo construídos através de analogias que se relacionavam a sua vida. Travessias. Essa primeira palavra pluralizada se encontra na analogia usada por mim ao representar a vida de Luna por Estações de trem, na qual cada estação representa um interesse ou desejo. Embarques e desembarques, como estações

interditadas que poderiam vir a abrirem novamente ou não. A citar, a Estação Música, Estação Trabalho, Estação Futebol, Estação Sexualidade, Estação Casa, Estação Família, Estação Jogos, entre outras que foram sendo pensadas e nomeadas enquanto lugares de passagem, seja pelo desejo de chegada e permanência ou de saída.

De forma plástica e sensível juntas fomos criando um ambiente analítico que se tornava criativo e inventivo, à medida que Luna conseguia vislumbrar caminhos possíveis. Já que no momento se encontrava a maior parte do tempo em casa lidando com a ausência de um trabalho remunerado. Conforme César e Ribeiro (2023) a vitalidade de uma relação analítica é conservada a partir de como o analista oferece transformações segundo a linguagem do paciente e do seu próprio. Caso o analista se enrijeça por efeito a filiações rígidas a correntes e teorias, o “brincar transformador” acaba se perdendo.

Lembro quando trouxe uma relação com a sua história da infância até hoje da importância dos jogos na sua vida e como a partir deles ela conseguia se curar (palavra usada por ela). O jogo enquanto brincadeira representando níveis/fases da vida, as trilhas sonoras que iam sendo compostas e a importância da música para ela. Dos “equipamentos” e itens estéticos, assim como morrer várias vezes, mas ir revivendo. Na força de seguir para matar os chefões.

Entretanto, devo logo dizer, não eram todas as sessões criativas e carregadas de insights das suas estações. Houveram muitas sessões difíceis, carregadas de pulsões de morte frente às

impossibilidades tolhidas pelo desemprego, assim como o não reconhecimento e aceitação pela família quanto à sua identidade de gênero. Luna se encontrava tolhida na Estação-Casa e Estação-Família.

Quando os sentimentos de desesperança se instalavam era preciso recolhimento e um manejo cuidadoso para que, em outro momento, ela pudesse se colocar em movimento mais uma vez (mesmo que aparentemente “parada” dentro do seu quarto). Já outras sessões eram povoadas de vida, então novas metáforas surgiam. A do casulo e do processo de virar lagarta e voar enquanto uma borboleta realizando breves, mas significativos voos nas estações e para além destas. Eram nessas circunstâncias que emergiram os espaços de desvitalização e vitalização e os manejos para atravessar junto com ela esses momentos.

Relembro a passagem do livro “O vínculo Inédito” que a psicanalista iugoslávia Radmila Zygouris diz: “O que faz vínculo entre dois humanos são os alicerces de uma presença, alicerces de singularidades jamais generalizáveis. É a partir desses alicerces que um se liga ao outro e que o vínculo se estabelece ou não. E aí que a transferência se entrelaça. (2002, pp. 10-11)

Lembro quando Luna se mostrava triste por não conseguir exercer sua feminilidade e vestir-se da forma que desejava para estar em casa ou sair na rua, ir ao encontro dos seus desejos. Sua mãe veria e não deixaria passar.

- “Luna, tenho uma proposta. O que acha da próxima sessão você vir para cá (ambiente online) vestindo-se como deseja? Mesmo que seja somente no seu quarto, estarei com você

aqui do outro lado da tela e você pode se vivenciar enquanto Luna junto à outra pessoa. O que acha? Seu rosto demonstrava surpresa e alegria. Assentiu. “Te vejo na próxima sessão então, tá bem? Até lá!”

Foi um risco e também uma aposta. Tanto poderia ser danoso esse manejo quanto vitalizador. Na sessão seguinte envio o link para Luna e quando nossas câmeras se abrem ela surge com um vestido que nunca tinha conseguido usar, com os brincos de passarinho nas cores da bandeira não binária e maquiada como desejava se apresentar. Fico feliz e me emociono, lhe pergunto como ela está se sentindo.

E a partir daí a sessão se desenrola, Luna podendo falar das estações que percorre em relação à sua identidade de gênero, expressão de si e sexualidade. Em outra sessão envio o link e Luna se atrasa. “Um momento, já entro”, ela me diz. Acho estranho porque ela sempre entra no horário. Alguns minutos transcorrem no tempo e ela entra na sala online, com os olhos marejados.

- “Oi! Demorei porque eu acabei de tomar meu primeiro comprimido para iniciar a hormonização. Tomei há pouco tempo mesmo, 2 minutos, antes da nossa sessão!”

Dessa vez meus olhos enchem de lágrimas e digo com emoção evidente no rosto e na minha fala o quão alegre estou junto com ela por essa conquista, digo que é uma celebração e que é um privilégio acompanhá-la nessa jornada.

Luna e eu nos emocionamos em várias sessões, somos duas pessoas que navegam na transgeneridade, com histórias diferentes, mas que compartilhamos Estações em comum. Luna ensaia nas nossas sessões a possibilidade de se experimentar, se desidentificar-se das normas impostas e da sua socialização. E não somente ensaia, mas alça voos. Luna em seu casulo-quarto, consegue emergir cada vez mais tornando-se quem deseja. Enfim, finalmente, a si mesma no seu percurso de análise.

No transcorrer do tempo cronológico e singular do seu acompanhamento, partindo de um *sentir com* e da construção de um ambiente confiável, o *holding* pode vir a acontecer e fomos trabalhando com questões conscientes e inconscientes na e para além das vivências enquanto um corpo dissidente de gênero.

Após a cena clínica e mapeamento de alguns conceitos, bem como questões éticas no contexto psicanalítico, busco neste momento trazer a possibilidade de um processo analítico em que pacientes possam desidentificar-se da imposição cisgênera e normativa.

a desidentificação com a cisheteronormatividade

A psicanálise é frequentemente reconhecida por sua potencialidade e subversividade que permeia a sua teoria. Essa discussão pode estar relacionada às implicações construídas na relação analista e analisante, em que ao deparar-se com os próprios desejos pode levar a mudanças e desidentificações. Para abordar essas questões, apresento uma breve conceituação de

identificação na psicanálise. Em seguida, discuto a minha interpretação de uma desidentificação em relação à cisheteronormatividade e a interseção com a prática clínica ferencziana-winnicottiana.

O conceito de identificação é tido enquanto algo da ordem do psicológico em que o sujeito assimila uma qualidade, característica do outro e, assim, ocorre uma mudança total ou parcialmente, de acordo com o modelo desse sujeito em quem se espelhou. A personalidade vai sendo constituída e diferenciada através de uma série de identificações às quais o sujeito relaciona-se ao decorrer da vida, não sendo uma simples imitação (Laplanche & Pontalis, 2001).

Partindo desta conceituação, encontramos no texto freudiano intitulado “Psicologia das massas e análise do eu” (1921) a importância do Outro na vida psíquica de cada pessoa, visto que “o Outro é via de regra considerado enquanto modelo, objeto, auxiliador e adversário, e, portanto, a psicologia individual é também, desde o início, psicologia social, num sentido ampliado, mas inteiramente justificado” (Freud, 1921/2011, p. 14). Desse modo, o que é considerado intrínseco ao sujeito está marcado por processos sociais e coletivos, em que as presenças de identificações demonstram ligações afetivas que os sujeitos formam com outras pessoas. Segundo o autor Alexandre Almeida,

(...) não podemos nos esquecer de que, além de uma terapêutica do sujeito, a psicanálise é igualmente uma teorização da *relação* do indivíduo com o mundo em que vive, razão pela qual as transformações sociais devem interessar à pesquisa psicanalítica, tanto em sua prática como em sua teoria.

Portanto, a responsabilidade do analista se situa na *clínica* e, na mesma medida, no *social*, uma vez que nenhuma subjetividade se forma sem essas implicações. Freud sempre recusou a clássica distinção entre individual e singular de um lado, coletivo e social do outro (...) (Almeida, 2023, p. 72)

A vida psíquica encontra-se atrelada a grupos e a dimensões socioculturais diversas, variando conforme a territorialidade e questões como classe, gênero, raça etc. Desse modo, as pessoas encontram-se em processos simultâneos de reconhecimento e deslocamento. É importante ressaltar que, conforme Judith Butler (2011, p. 28), “nenhuma compreensão da relação entre imagem e humanização pode ocorrer sem uma consideração das condições e significados dos processos de identificação e desidentificação”.

Nesse cenário, penso na desidentificação como ver no outro o que não cabe para si, tecendo uma construção de experiências que não estão pautadas na cisheteronormatividade¹³. De acordo com a pesquisadora transfeminista Letícia Nascimento (2023, p. 169, grifos meus), “as dores que carregamos não são parte de uma individualidade,

¹³ A cisheteronormatividade refere-se à norma que pressupõe a heterossexualidade como padrão universal, implicando que todas as pessoas são ou devem ser heterossexuais ao longo da vida. Essa noção abrange tanto a heteronormatividade quanto a cisheteronormatividade, permitindo uma análise conjunta de seus efeitos. Sobre esse termo, destaco o artigo intitulado “Cisheteronormatividade como instituição total” (2020) do autor Eli Bruno do Prado Rocha. *Cadernos PET-Filosofia*, v. 18, n. 2. Recuperado de: <http://dx.doi.org/10.5380/petfilo.v18i2.68171>. Acesso em 19 de outubro de 2023. Para esse autor o conceito é caracterizado como “um conjunto bem delimitado de normas, reforços e punições, assim como aquelas presentes nas instituições totais”. (Rosa, 2020, p. 67).

nossas dores estão *intrinsecamente conectadas a uma rede social violenta que poda as diferenças sexuais e de gênero*". Assim como para Eli Rosa,

a objetificação é explícita quando indivíduos adequados à cisheteronorma demonstram um desejo – ou ainda, uma necessidade – de interferir diretamente no comportamento daqueles/as que não se adequam à norma para que estes/as *mudem* em prol da cisheteronormatividade, sem levar em consideração a subjetividade por trás de cada indivíduo afetado por aquelas atitudes (Rosa, 2020, p. 100)

A partir disso, é possível notar que tais processos relacionadas a desidentificar-se são atravessados por ressonâncias adoecedoras e patologizantes aos olhos e ouvidos de pessoas cisgêneras, principalmente no campo das ciências psis (psicologia, psicanálise, psiquiatria) e médicas. Os binômios que são apresentados, como saúde-doença e o normal-patológico, como outros termos dicotômicos, constituem uma atenção voltada à--s pessoas gênero-dissidentes que restringem inventividades, potencialidades e processos de singularização.

Assim, refiro-me à *desidentificação* enquanto a fabricação de novos modos de subjetivação dentro do prisma múltiplo das transgeneridades, travestilidades, não-binariedades ou até mesmo para além destas. Nesse sentido, no espaço da análise, cada pessoa pode vir a singularizar-se e ir ao encontro dos seus desejos, afastando-se de, segundo Viviane Simakawa,

uma normatividade de gênero – a cisnormatividade ou normatividade cisgênera – que *exerce através de variados dispositivos de poder interseccionalmente situados, efeitos colonizatórios sobre os corpos, existências, vivências, identidades e identificações de gênero* que, de diversas formas e em diferentes

graus, não estejam em conformidade com seus preceitos normativos. (Simakawa, 2015, p. 47, *grifos meus*)

Para que tais possibilidades venham a ganhar espaços de falas e outras construções no *setting* clínico, é preciso que haja a compreensão de que os percursos feitos por pessoas trans, travestis e não binárias são plurais. Existem muitas possibilidades de identificações de gênero, sexualidade e outros caminhos de subjetivação, que se encontram para além de uma classificação hierárquica – e patologizante – em relação a uma suposta superioridade das identificações cis-gênero (Ayouch, 2016).

Estas, ao construírem escutas e olhares transfóbicos, contribuem para a perpetuação de discursos e posicionamentos que reforçam estruturas de exclusão e violências que adentram os espaços analíticos.

No artigo intitulado “Unthinkable Anxieties Reading Transphobic Countertransferences in a Century of Psychoanalytic Writing”¹⁴, de acordo com o psicanalista Griffin Hansbury,

Ao reduzir o controle na preocupação excessiva analítica com a etiologia - ao afastar-se do questionamento “Por que trans?” e ir em direção a pergunta “Como trans?” - o campo da psicanálise está começando a abrir um espaço no qual os psicanalistas podem analisar suas próprias reações transfóbicas

¹⁴ Título em tradução livre: “Ansiedades inimagináveis: Lendo Contratransferências Transfóbicas em um Século de Escrita Psicanalítica”. (Hansbury, 2017)

e não se afogarem nas contratransferências que prejudicam o processo analítico e o paciente. (Hansbury, 2017, p. 400, tradução minha).

Essa mudança em curso possibilita uma interação coletiva entre analistas cis e trans, ativistas e pesquisadores que compartilham suas ideias para encontrar formas de aproximar-se das transgeneridades para além da busca por ‘causas subjacentes’ e as reações contratransferenciais transfóbicas. Com essa transformação semântica e outras posturas clínicas, pode-se criar ambientes que ofereçam diferentes modos de escuta e interpelações para aqueles que estão em análise (Griffin, 2017).

Portanto, destaco a importância do processo de desidentificação no espaço analítico diante da cisheteronormatividade. Tal mudança pode trazer impactos subjetivos relevantes na vida de pessoas gênero-dissidentes. Através de um espaço clínico que possibilite a desidentificação com as pressões normativas, assim como a busca do reconhecimento da construção da própria identidade.

Ao refletir sobre a construção de uma ética e uma desidentificação na teoria psicanalítica, com base nos referenciais teóricos ferenczianos e winnicottianos, proponho a construção de uma psicanálise não-mortífera. Esse diálogo nos convida a considerar as reflexões teóricas e práticas, promovendo escutas que não sejam violentas para pessoas gênero-dissidentes. Evitando, assim, a reprodução de discursos que sigam perpetuando as violências simbólicas e estruturais enfrentadas fora do *setting clínico*, bem como a retraumatização na cena analítica diante de uma imposição cisheteronormativa.

por uma psicanálise não-mortífera

Nesse contexto, é fundamental refletir sobre como psicanalistas hegemônicos — brancos, cisnormativos, heterossexuais, de classe média, cristãos, magros e sem deficiências[8] —, exercem poder por meio de seus discursos tornando-se agentes perpetuadores de violências e aniquiladores de subjetividades.

Na teoria ferencziana sobre o trauma, destaca-se o conceito de *desmentido*, essencial para entender o traumático. Visto que a partir da reprodução de traumas vivenciados, a postura do analista frente ao discurso é primordial. Ferenczi enfatiza a importância da alteridade na constituição do trauma, mantendo-se fiel às revelações de sua prática clínica, que indicam que o trauma resulta essencialmente da ação de um outro sobre a pessoa que vivenciou o trauma. (Pinheiro, 1995). Esse conceito é compreendido como,

não-reconhecimento e a não-validação perceptiva e afetiva da violência sofrida. Trata-se de um descrédito da percepção, do sofrimento e da própria condição de sujeito daquele que vivenciou o trauma. Portanto, o que se desmente não é o evento, mas o sujeito (Gondar, 2012, p. 197)

Tal processo pode acontecer através dos silêncios excessivos diante das situações traumáticas apresentadas por pessoas gênero-dissidentes, bem como a partir de discursos mortíferos, reproduzindo uma retraumatização na cena analítica. De acordo com Sofia Favero (2023, pp. 147-148, grifos meus), “a história das ciências psi nos mostra que a condescendência dos

operadores da escuta, em considerar inumanas determinadas experiências raciais, étnicas, sexuais, corporais, de classe e de gênero, *asseguram verdadeiros circuitos de violência* (...). Desse modo, os usos dos discursos na psicanálise em oposição aos corpos dissidentes no *setting* clínico e nos espaços formativos podem ser fatais e, conseqüentemente, causar mortes.

E aqui quero falar de uma forma de morrer. Aquela que não é morte morrida, nem morte matada¹⁵, mas *morte orquestrada*. Segue-se, então, uma necropolítica em curso, ditando quem *pode* viver e quem *deve* morrer e quais corpos são considerados “matáveis” enquanto determinados corpos têm direito à vida (Mbembe, 2018). Essa dinâmica revela como as estruturas sociais e culturais numa sociedade transfóbica moldam a percepção humanização e dignidade, perpetuando desigualdades e violências.

Podemos ver essa relação quando, de acordo com os discursos cisheteronormativos, a roupagem da violência é considerada “tolerável”, enquanto outras são plenamente julgadas e reconhecidas. Conforme trazido por Judith Butler (2016, p. 17), “há “sujeitos” que não são exatamente reconhecíveis como sujeitos e há “vidas” que dificilmente - ou, melhor dizendo, nunca - são reconhecidas como vidas”. Esse não-reconhecimento sistemático não apenas põe à margem corpos

¹⁵ Poema do Pernambuco João Cabral de Melo Neto na sua obra *Morte e Vida Severina* e que já dizia no trecho seguinte: “*E foi morrida essa morte, irmãos das almas, essa foi morte morrida ou foi matada?*”. A “morte matada” é um crime, assassinato e a “morte morrida” seria por causas naturais e, através da crítica retratada no livro, até mesmo por conta da fome.

dissidentes, como também sustenta ciclos de opressões através de silenciamentos das violências experienciadas.

No livro “Ñ V NOS MATAR AGORA” (2021) a artista interdisciplinar Jota Mombaça apresenta que a violência é socialmente distribuída, bem como “é tudo parte de um projeto de mundo, de uma *política de extermínio e normalização*, orientada por princípios de diferenciação racistas, sexistas, classistas, cissupremacistas e heteronormativas, para dizer o mínimo. (Mombaça, 2021, p. 74, grifos meus). Dentro dessa lógica de aniquilamento de existências, é possível notar que, para a psicanálise hegemônica, as transgeneridades, travestilidades e não binariedades, foram e continuam sendo construídas através de um prisma mortífero.

Tais perspectivas fortalecem as ideias de anormalidade e patologização das vidas que possuem um potencial inventivo e criativo, acerca dos seus processos que são únicos, mas também construídos coletivamente, de criação de si frente a um CISTema adoecedor.

Nesse cenário, a adoção de uma defesa narcísica e pactuante alinhada às normatividades sociais de psicanalistas é operada, a citar, ao utilizarem o inconsciente como “universal”, especialmente em diálogo com os pares psicanalíticos. Ao afirmarem que o inconsciente não tem cor, raça ou gênero, continuam enfatizando uma perspectiva intrapsíquica e individual. De acordo com a psicanalista Radmila Zygouris (2002, p. 21), “(...) os processos inconscientes são universais, mas

devo precisar: o que é universal são os processos inconscientes e não seus conteúdos. Estes decorrem de categorias teóricas”.

Diante disso, como pensar numa psicanálise não-mortífera? Quais caminhos são possíveis de serem traçados para que não haja a perpetuação de discursos mortíferos e violentos contra corpos dissidentes a partir das psicanálises? Como, nós que desejamos atuar a partir de referenciais clínicos, teóricos e práticos no contexto psicanalítico, podemos construir uma psicanálise que se proponha a ser vitalizadora?

Acredito que é cada vez mais urgente interseccionalizar as psicanálises com diversas experiências e dialogar com outros campos de conhecimento, incluindo saberes territorializados e construídos através da oralidade. Assim como outras epistemologias que se encontram para além das teorias psicanalíticas. É essencial que o diálogo não se restrinja a si mesmo. Devemos considerar a clínica psicanalítica de forma ampliada, além do consultório particular e da lógica que destaca os sofrimentos individuais e intrapsíquicos.

Em “Resumo da psicanálise” (1924), Freud afirma que as formulações e desenvolvimentos da psicanálise até aquele momento foram fundamentais para a evolução cultural das décadas seguintes e para aprofundar nossa compreensão do mundo. No entanto, não deveríamos nos esquecer de que “a psicanálise sozinha não pode fornecer uma visão do mundo completa” (Freud, 1924/2011, p. 250).

Para seguir em diálogo, se torna urgente que os *profissionais da ética*, como assinalado por Sofia Favero (2023), se

engajem em perspectivas que os desloquem dos universalismos binários separando as diferenças trans da lógica de uma representação hegemônica. Ao se engajarem por uma diferença e advento de novas formas de pensar identidades trans, tendo em vista as singularidades das vidas e transformações de quem vivencia esse atravessamento. Pensar para além da patologia e realocar as subjetividades trans possibilita que alegria e euforia possam ser libertadas pelo pensamento (Bagagli, 2016) e, ainda acrescento, tendo assim práticas e escutas clínicas advertidas e implicadas.

Esse é um caminho a ser explorado como um convite ao diálogo com as psicanálises. Acredito que a realidade do encontro com a diferença e a alteridade vão além da linguagem da/na cisheteronormatividade. Assim, o endereçamento das escutas e falas exigem novas formas de estar na clínica psicanalítica.

algumas breves considerações finais – a criatura que vos convida

Neste escrito, propus algumas críticas e pistas, a partir do referencial ferencziano e winnicottiano para construirmos coletivamente outras possibilidades de inventividade e criatividade pautadas em bases teóricas e éticas.

Interrogo-me juntamente com a autora Letícia Nascimento sobre a psicologia e acrescento o campo das teorias psicanalíticas: “O que podemos fazer com o espelho da cishetenormatividade branca-europeia-bur-guesa? Será a

psicologia capaz de produzir vida, tanto quanto produz constantemente morte?” (Nascimento, 2023, p. 168). Lanço novamente as perguntas: As psicanálises podem oferecer uma prática clínica vitalizadora? Como fazer essa construção e em quais condições?

Devido às limitações dessa escrita, não foi possível aprofundar algumas questões levantadas, como a exploração da potencialidade na desidentificação com a cisheteronormatividade num processo de escuta analítica com pessoas gênero-dissidentes; desenvolver uma abordagem mais aprofundada sobre o cuidado ético na psicanálise em relação às questões de identidade de gênero e sexualidades; explorar outros rumos possíveis para construção de uma psicanálise que se proponha a ser vital.

Essas são algumas considerações iniciais. Ressalto o convite para quem deseja dialogar com as psicanálises em suas escutas e práticas clínicas. Coletivamente, talvez, possamos maturar ideias e caminhos para construção de psicanálises não-mortíferas. Torço nesse plantio para que outras elaborações, críticas e pensamentos possam germinar.

REFERÊNCIAS

- Almeida, A. P. (2023). *Por uma ética do cuidado, vol. 2: Winnicott para educadores e psicanalistas*. Editora Blucher.
- Almeida, A. P. (2023). *Por uma ética do cuidado: Ferenczi para educadores e psicanalistas (vol. 1)*. Editora Blucher.
- Ayouch, T. (2016). Quem tem medo dos saberes T.? Psicanálise, estudos transgêneros, saberes situados. *Revista Periódicus*, 1(5), 3-6.
- Bagagli, B. P. (2016). A diferença trans no gênero para além da patologização. *Revista Periódicus*, 1(5), 87-100.
- Butler, J. (2011). Vida precária. *Contemporânea-Revista de Sociologia da UFSCar*, 1(1), 13-33.
- Butler, J. (2016). *Quadros de guerra: Quando a vida é passível de luto?*. Editora Civilização Brasileira.
- Cabral, J. (2007). *Morte e vida Severina*. Editora Alfaguara.
- Cesar, F. F., Ribeiro, M. F., & Figueiredo, L. C. (2023). *Chuva n'alma: A função vitalizadora do analista*. Editora Blucher.
- Conselho Regional de Psicologia (2021). Manifesto sobre o Uso da Linguagem Neutra do CRP SP. Recuperado em: <https://www.crpsp.org/noticia/view/2793/manifesto-sobre-o-uso-da-linguagem-neutra-do-crp-s>
- Favero, S. (2022). *Psicologia Suja*. Editora Devires.
- Ferenczi, S. (2011). Elasticidade da técnica psicanalítica. *Obras completas*, 4, 29-42. Editora Martins Fontes.
- Ferenczi, S. (2011). Princípio de relaxamento e neocatarse. *Obras completas*, 4, 61-78. Editora Martins Fontes.
- Freud, S. (1921/2011). *Obras completas volume 15: Psicologia das massas e análise do Eu e outros textos* (Vol. 15). Editora Companhia das Letras.
- Freud, S. (1923/2011). *Obras completas volume 16: O Eu e o Id," Autobiografia"*

e outros textos (Vol. 16). Editora Companhia das Letras.

Goldenberg, R. (1999). A ética é o estilo. Recuperado em:

<https://ricardogoldenberg.com.br/wp-content/uploads/2019/02/A-e%CC%81tica-e-o-estilo.pdf>

Gondar, J. (2012). Ferenczi como pensador político. *Cadernos de psicanálise (Rio de Janeiro)*, 34(27), 193-210.

Hansbury, G. (2017). Unthinkable anxieties: Reading transphobic countertransferences in a century of psychoanalytic writing. *Transgender Studies Quarterly*, 4(3-4), 384-404.

Mbembe, A. (2019) *Necropolítica*. Editora n-1 edições.

Mombaça, J. (2021). *Não vão nos matar agora*. Editora Cobogó.

Nascimento, L. (2021). *Transfeminismo*. Editora Jandaíra.

Nascimento, L. (2023). A psicologia como farsa frente ao espelho LGBTTQIAP+. In Carvalho, M., & Stona, J. (Orgs.), *Remonta: a escuta clínica da população LGBTTQIAP+* (pp. 167-170). Editora Devires.

Pinheiro, T. (1995). *Ferenczi: do grito à palavra*. Editora Zahar.

Pontalis, J.B, & Laplanche, J. (2001). *Vocabulário da Psicanálise*. Editora Martin Fontes.

Preciado, P. B. (2022). *Eu sou o monstro que vos fala: Relatório para uma academia de psicanalistas*. Editora Schwarcz-Companhia das Letras.

Rosa, E. B. (2020). Cisheteronormatividade como instituição total. *Cadernos PET-Filosofia*, 18(2), 59-103.

Vergueiro, V. (2015). *Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade*. (Dissertação de mestrado). Universidade Federal da Bahia, Salvador, Brasil.

Winnicott, D.W (1963d/1983). Distúrbios psiquiátricos e processos de maturação infantil. In D. Winnicott, *O ambiente e os processos de maturação* (pp. 207-217). Editora Artes Médicas.

Zimerman, D. E. (2009). *Fundamentos psicanalíticos: teoria, técnica, clínica—uma*

abordagem didática: teoria, técnica, clínica—uma abordagem didática. Artmed Editora.

Zygouris, R. (2002). *O vínculo inédito.* Editora Escuta.

corpo e dissidência na clínica psicanalítica

Nonon Soares Cordeiro

Psicólogo clínico graduado pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) e credenciado na Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC). Especialização concluída em “Psicanálise e relações de gênero: Ética, clínica e política” pelo instituto IPPERG/FAUSP, da qual decorre este trabalho de conclusão de curso.

RESUMO

Não tiramos o corpo fora para entrar no setting analítico. Há no andamento do trabalho clínico um corpo de analista que dá suporte à fala de analisandos. Neste trabalho, pensaremos os efeitos que se forjam no encontro de pacientes com o real do corpo de quem os atende. A partir de um mapeamento de alguns cenários relacionados a processos que fazem marca no corpo de analista, propõe-se elaborar acerca da dimensão corporal e seus efeitos na análise e ne analista. Interessa-nos aqui pensar nas aparições do corpo que tensionam a imagem purificada e normativa de quem ocupa esta função. Após considerar estas múltiplas entradas, posicionaremos nossa reflexão para a experiência de transidentidade e hormonização de alguém que atende, de um corpo que se modifica lentamente sob o olhar dos pacientes. O que acontece quando pacientes presenciam algo da experiência corporal de quem lhes escuta? O que a partir deste encontro pode ser produzido? Quais desdobramentos se constroem quando tal corpo de analista é testemunhado por aquele que o observa? Através destas questões centrais e de uma vinheta clínica, tencionaremos o aparecimento do real do corpo e como um corpo de analista (marcado por uma ou mais dissidências) se apresenta em um espaço clínico historicamente normatizado.

Palavras-chaves: corpo, dissidência, clínica, transferência.

introdução

A função de analista se constituiu dentro de concepções psicanalíticas historicamente normatizadoras. A psicanálise, disruptiva quanto ao espírito do tempo em que surgiu, pouco se propôs a rever seus conceitos historicamente situados diante dos tensionamentos forjados em contextos de grandes rupturas e mudanças sócio-culturais. Frente as constantes mutações nas configurações de corpo, discurso e sociedade, uma psicanálise muito intra-psíquica e pouco afinada com um horizonte social expressou resistência a revisar-se, defendendo seus conceitos e conservando ideias patriarcais ali incrustadas. Por consequência, resistiu também a reconsiderar o que instituiu sobre aquele que escuta e sua função.

Sobre e¹⁶ analista, este tem um corpo. Afinal, há escuta que não seja sustentada por um corpo? Reconhecemos historicamente a figura de analista como aquele corpo instituído pela modernidade como sujeito universal: branco, cisgênero, homem, heterossexual, magro, sem deficiências, neurotípico. Citando Bulamah (2016) Ferrari e Stona (2021) questionam o fato de que até 1980, menos de cinquenta anos atrás, a formação em psicanálise era proibida para homossexuais. Pfeil; Pfeil; Albuquerque (2023) pontuam que a clínica exerceu e exerce um protagonismo nas práticas de patologização de pessoas gênero dissidentes - nesse exercício de transformar o outro em monstruosidade - o que tem grande influência em afastar os

¹⁶ Para neutralizar um pouco o binarismo na expressão, utilizaremos 'e analista'.

monstros não só do divã, mas também da posição daquele que escuta.

Se por um lado há potência na ética psicanalítica que valoriza a hipersingularidade dos sujeitos, por outro, a conservação de certos discursos dentro da teoria pode funcionar como dispositivo de normalização tanto de pacientes quanto de analistas. O que se observa a partir disto e dos processos formativos institucionalizados no nosso campo de saber é uma imagem estereotipada e esterilizada sendo produzida para a figura de analista: um corpo que seria suporte da transferência e estaria indiferente aos marcadores sociais de diferença (em si e no outro). Um corpo que não pode ser representado ou flagrado em lugares que retirem sua pretensão à pureza: em sua sexualidade, em uso de drogas, em modificações corporais, e assim segue...

Contudo, os componentes sociopolíticos de um corpo podem ser neutralizados? A função de analista pode outorgar os espaços que este corpo ocupa? Os traços que essa pessoa carrega, o lugar onde fica seu consultório, as bandeiras que estão - ou não estão - em sua sala, já não dizem algo da pessoa de analista? Há um tecido sociopolítico que atravessa a clínica e a noção de neutralidade de analista contribuiu para um certo alheamento a estes componentes. Portanto, como a transferência poderia ser indiferente ao lugar de analista no discurso social?

Mattuella (2013) revela que ao ser convidado a falar sobre o corpo de psicanalista em uma conferência, não se lembrou de nenhuma obra que falasse especificamente disto. Ao conversar

com colegas, se certificou da escassez de teoria produzida sobre o tema. A literatura psicanalítica explorou pouco sobre o corpo de analista e seus impactos no tratamento. Pouco refletiu também sobre qual era a cara da classe de analistas que ocupam os espaços clínicos, as instituições de formação e que produzem seu arcabouço teórico. Contudo, sujeitos contemporâneos marcados por uma ou mais dissidências progressivamente passam a se sentar nas poltronas de analista, desconjuntando um setting historicamente protagonizado por um só tipo de sujeito e corpo.

Do outro lado, no que tange ao lugar de quem é analisado, observa-se hoje que algumas pessoas na busca por analistas, procuram também certas marcas identificatórias. Poverel e Santos (2016) observaram uma crescente busca em Paris, através de anúncios, de “psicanalistas safe”¹⁷. As autoras levantam a reflexão: como se dá um trabalho analítico que tem como ponto de partida a certeza de que x analista garante reconhecer o lugar de onde fala o sujeito? Seria possível determinar quais traços identitários de analista nos asseguram de uma escuta não normativa? Nesta discussão, nos aprofundamos algumas páginas adiante.

Por outro lado, seria possível que novas particularidades fossem alcançadas no campo de escuta nestes encontros que acontecem fora da classe média branca cis-heteronormativa?

¹⁷ Conforme Poverel e Santos (2016), o site *Psysafe* estabelece que o ou a psi safe é um profissional capaz de receber pessoas cujas identidades e orientações são consideradas marginalizadas.

Pessoas negras que buscam analistas negres, pessoas trans que buscam analistas trans, pessoas gordas que buscam analistas gordes, pessoas com deficiências que buscam analistas com deficiências, pessoas neuroatípicas/neurodivergentes que buscam analistas neuroatípicos/neurodivergentes... Como a comunidade psicanalítica reage à isso?

A distância com que a psicanálise tem tratado tais assuntos e as questões suscitadas num corpo dissidente ocupando um espaço clínico - a falta e o incômodo - instigam esta reflexão. O corpo de analista é uma questão clínica, é uma questão para a pessoa analista e para o tratamento. É necessário reconhecer as dimensões sociais que atravessam e devem compor nossa escuta, bem como pensar numa prática clínica inserida no laço social.

Considerando estas questões, o interesse desta investigação diz respeito aos impactos produzidos pelo testemunho de pacientes de algo do real do corpo de analista. Mais especificamente, quando este corpo é marcado por uma ou mais dissidências e/ou ocupa lugares que tensionam a pretensão psicanalítica da neutralidade.

Para realizar tal investigação, desenvolvemos este texto - com os limites de adensamento que este espaço permite - em quatro eixos principais: algumas considerações sobre como o saber de nossa teoria se constitui em torno da questão do corpo (DO CORPO); as implicações da psicanálise quanto a naturalização de alguns corpos e abjetificação de outros no exercício da função de analista (QUAL CORPO?); alguns cenários que emergem na clínica a partir da presença das

dissidências e das novas condições de produção de subjetividade (O CORPO APARECE) e uma vinheta clínica que captura os efeitos na transferências de um analista que passa a se harmonizar, tensionando a neutralidade como um termo que particulariza a experiência psicanalítica (O ANALISTA).

do corpo

Não faltam esforços na nossa teoria em elaborar a respeito dos processos psíquicos que constituem o corpo, ou para a compreensão deste enquanto conceito. Segundo Costa (2013), o corpo em psicanálise seria o corpo do discurso, não como coisa etérea, mas como aquilo que produz uma representação de corpo, o que gera efeitos no corpo real, tanto em termos de percepção, quanto nos sintomas corporais. Assim, não existiria do ponto de vista da psicanálise um corpo estritamente biológico, mas uma mistura da nossa fisiologia e genética com os discursos nos quais ele se insere. Ainda segundo a autora, através da transferência (como uma relação discursiva), o sintoma se repete em uma configuração do sujeito com sua fantasia, que inclui o que ele oferece para o outro. É aí que o corpo seria escutado, lido na clínica.

Em *A cor do inconsciente: significações do corpo negro*, Nogueira (2021) enlaça de uma maneira interessante as diferentes dimensões que compõem um corpo e a inegável condição constitutiva que o outro exerce sobre este. No prefácio da referida obra, reflete Munanga (2021, p. 22):

O corpo, como sede material de todas as nossas identidades, de “raça”, de “etnia ou de cultura”, de “sexo ou de gênero”, de “classe social”, de “religião” ou de “nacionalidade”, entre outras, não é apenas um corpo natural com diferenças morfológicas que podemos enxergar, tocar e palpar. O corpo é mais do que isso, pois é uma categoria cognitiva, objeto de imaginações e de representações permeadas pelas ideologias e visões do mundo. O corpo é uma imagem considerada real como se reflete no espelho, mas o corpo é também uma imagem atribuída pelo semelhante, uma imagem percebida fora do corpo, que fala mais forte que a imagem do espelho...

No que tange o corpo de analista, Mattuella (2013) traz considerações importantes. Segundo o autor, o corpo de analista tem ocupado um lugar abjeto nas produções teóricas, como se revelasse algo do íntimo e do estranho - no sentido freudiano do estranho - daquilo que nos é tão próprio que, quando surge, nos parece estrangeiro:

Entre o abjeto e o valioso, entre o profano e o sagrado, parece-me que é nesta tensão que se sustenta o corpo do psicanalista no contexto transferencial. Se me remeto aqui à transferência, é porque me parece que uma das condições para que ocorra uma análise é que ali haja um psicanalista de corpo presente servindo como suporte para a cena transferencial. (Mattuella, 2013, p. 03).

É notável como reflexões a respeito de corpo e função de analista estão implicadas na questão da transferência. É comum que este corpo apareça na literatura como um continente dos fenômenos transferenciais. Domiciano (2021) aponta a imediata associação entre “corpo do analista” e o conceito de contratransferência em nosso campo teórico, articulando como os efeitos contratransferenciais se imbricam às experiências corporais da pessoa de analista.

O autor acima citado também observa uma interessante dualidade: por um lado, o entendimento da expressão de elementos dessa contratransferência como um ruído, uma sujeira a ser resolvida, por outro, a leitura de que sua presença seria fruto de elementos representacionais e afetivos do próprio paciente, uma modalidade de comunicação inconsciente, sendo, então, operacionalizável: “Do corpo inconveniente ao corpo receptáculo, a convocação ferencziana para uma metapsicologia” (Domiciano, 2021, p. 311).

A despeito do autor estar tratando dos fenômenos ligados a contratransferência, estas também são algumas das formas mais proeminentes da aparição do corpo de analista no discurso de psicanalistas: o inconveniente a ser neutralizado ou o receptáculo que sustenta a trama fantasmática do sujeito. É certo que é impossível que o paciente possa elaborar suas questões sem que possa contar com o corpo de analista para encarnar certo papel na narrativa de sua fantasia - palavra do paciente e presença do analista estão enlaçadas (Mattuella, 2013). Mas seria somente destes dois lugares que o corpo de analista tem implicações no tratamento?

Ainda segundo Mattuella (2013), e analista (durante uma sessão) deve supor-se em um lugar vazio para onde são endereçados os significantes, como um corpo que é envolvido pela palavra. Convoca Lacan ao dizer que “o analista está na transferência como objeto esvaziado, na sua faceta de objeto causa de desejo” (p. 10) – seja por sua ausência ou pelo seu esvaziamento presentificado. Já nos parece um consesso que e analista tenha a pretensão de abster-se de seus julgamentos e

balizas imaginárias como horizonte importante em sua função e manejo da análise, com vias de fazer uma escuta dos significantes.

Mas o lugar de analista pode ser reduzido à sua função? A questão aqui lançada é: a corporalidade de analista e os aspectos de sua pessoa influenciam, configuram, bem como modulam os significantes que surgem na transferência. Podemos supor que os significantes endereçados por um paciente trans à um analista cis são os mesmo que dirigiria à um analista trans? O que estaria em jogo, por exemplo, numa transferência entre paciente negro e analista branco?

Sendo uma emblemática autora negra que produziu impactos no campo psicanalítico, Isildinha Baptista Nogueira (2021) defende que as representações e significações a respeito do corpo dos negros tem consequências na configuração de sua psique, o que afeta a construção de sua identidade individual e coletiva. Há uma particularidade nas representações imaginárias e simbólicas de seus corpos, determinando configurações psíquicas peculiares e afetando a própria constituição como sujeito. A psicanalista ainda chama a atenção para a necessidade de trabalhar com a dimensão dessa vivência psíquica específica, própria dos negros, como forma de resgate de sua condição subjetiva. Há, portanto, um passado histórico, marcado pela desumanização, que afeta o processo de subjetivação: “Se o que constitui o sujeito é o olhar do outro, como fica o negro ao se confrontar com o olhar do outro que mostra reconhecer nele o significado que a pele negra traz como significante?” (Nogueira, 1998, p. 91).

Ainda para pensar o processo de constituição como sujeito em indivíduos brancos e negros, Nogueira (2021) entende que a pessoa branca pode se reconhecer em um “nós” em relação ao significante “corpo branco”, e por consequência se identificar imaginariamente com os atributos morais e intelectuais que a linguagem da cultura atribui a tal aparência. Por outro lado, o negro é aquele que traz a marca do “corpo negro”, que expressa o repertório do execrável que a cultura afasta, sendo assim vítima das representações sociais que investem sua aparência daqueles sentidos que são socialmente recusados: o processo de identificação, de se ver em um “nós” esbarra no próprio corpo.

Começamos aqui um processo de reflexão sobre os impactos da identidade na clínica, considerando estes diferentes processos de subjetivação como uma entrada possível para se pensar na transferência entre pares de analista e paciente marcados por características raciais diferentes ou semelhantes. Entendemos que talvez seja neste sentido que Nogueira (2021) aponta o impacto em atender pacientes negros. Porém, quais corpos têm ocupado esta função?

qual corpo?

Ao falar sobre codificações e regras técnicas lançadas por instituições à analistas em formação, Domiciano (2021) menciona o texto de 1922 - “Alguns não para iniciantes na técnica da psicanálise” - que é constituído por 20 itens que dizem de comportamentos a serem evitados. A partir deste, o autor revela que se sucederam uma série de escritos normativos sobre

a técnica analítica, ao analisar também as “Regras e doutrina da comissão de ensino delegada pela Sociedade Psicanalítica de Paris”, de 1949. Esta expõe os esforços de tal comissão para preservar uma ortodoxia na técnica e regularizar a formação. O autor extrai uma das considerações acerca das condições que “desqualificariam” um sujeito para a posição de analista:

Entre outros elementos [desqualificantes], devem ser incluídos em princípio, desgraças que possam viciar a base de suporte imaginário que a pessoa do analista oferece às identificações transferenciais no homeomorfismo genérico de seu imago do corpo: deformidades chocantes, mutilações visíveis ou comprometimentos funcionais evidentes [...] (Revue Française de Psychanalyse, 1949, p. 430, tradução do autor).

Aqui entendemos que, segundo a doutrina psicanalítica da sociedade de Paris de 1949, há corpos que supostamente não permitem o estabelecimento da transferência - neste caso, corpos com deficiências. Interrogamos, então, qual seria o corpo apto a ocupar a função de analista e quem o autoriza? O autor desdobra uma notável reflexão ao questionar até onde tal corpo em discordância morfológica seria estendido - “mesmo valeria para corpos que não estão na representação social do analista? Está marcada por distinções e estereotípias de gênero, classe, raça, vestimentas, etc? E mais, que lugar e influência teriam este corpo fora da transferência sobre a mesma?” (Domiciano, 2021, p. 198)

A partir desses recortes, propomos uma ponderação sobre as implicações na formação dos espaços clínicos, problematizando uma psicanálise que, a partir desse tipo de aparato teórico, preceitua a exclusão de corpos com deficiência. Que excluiu homossexuais das instituições de formação (Ferrari

& Stona, 2021) e que, conforme Pfeil; Pfeil; Albuquerque (2023), contribuiu para o processo de patologização das transgeneridades.

A respeito das transgeneridades, Pfeil; Pfeil; Albuquerque (2023) ainda ressaltam como tal processo teve influência em nos afastar do lugar de analista, e que tais dinâmicas estariam intimamente ligadas ao entendimento da sexualização como dado biológico e imutável. Evidenciam, ainda, que as teorias psicanalíticas que parte do dimorfismo sexual como molde existencial seriam responsáveis por ferir a possibilidade de reivindicarmos nossa existência no mundo.

Nota-se como os paradigmas excludentes que prescrevem as condições que impossibilitam o exercício da função de analista para alguns corpos - e por consequência, inscreve tipos de corpos que podem e habitam este lugar - estão amalgamados no seio de nossa teoria. Foucault (1979, p. 247) define “episteme como dispositivo estratégico que permite escolher, entre todos os enunciados possíveis, aqueles que poderão ser aceitáveis [...] de um campo de cientificidade, e a respeito do que se poderá dizer: é falso, é verdadeiro”. Ao colocar o inconsciente estruturado a partir do dimorfismo, a diferença sexual passa a configurar um dispositivo de produção de discursos de verdades, e portanto, de poder.

Dessa forma, podemos reconhecer a psicanálise como um dos dispositivos que produzem conhecimento em torno das relações de gênero e que, portanto, pode operar formas de controle sobre os corpos. Junto não só ao aparato médico,

terapêutico e jurídico, mas também ao aparato teórico da diferença sexual, psicanalistas também outorgaram quais corpos eram verdadeiros e quais eram abjetos.

Para os corpos abjetos, alguma legitimidade só seria conferida caso estivessem interessados em mimetizar os corpos tidos como naturais, configurando-os como cópias imperfeitas. Essa leitura pode se apoiar, por exemplo, no que era chamado de terapia triádica, em 1978. De acordo com Pfeil; Pfeil; Albuquerque (2023), tal terapia era definida como um processo de tratamento para pessoas transexuais, que consistia em uma tríade de procedimentos pelos quais esses indivíduos precisavam passar para se enquadrarem nos requisitos biomédicos do diagnóstico de “incongruência de gênero”. Tais procedimentos eram: avaliação psicológica, hormonização e intervenção cirúrgica¹⁸.

Sobre a dinâmica anteriormente mencionada de validação ou recusa de enunciados como verdadeiros, podemos observar, por exemplo, as reações ao discurso feito por Preciado em 2019 na conferência de abertura da jornada internacional da *Escola da Causa Freudiana* sobre o tema “mulheres em psicanálise”. Em seu discurso, o filósofo desnaturaliza os psicanalistas ao nomear a cisgeneridade compulsória presente não só ali, mas ao longo da

¹⁸ Sobre o histórico da categorização da transexualidade enquanto patologia e os entrelaços deste movimento com a psicanálise, ler “Eu sou o monstro que vos escuta” (Pfeil; Pfeil; Albuquerque, 2023).

construção epistemológica da psicanálise com seu solipsismo teórico e suas tendências à normatividade e à patologização¹⁹.

Para além do valor do conteúdo da fala de Preciado, nos interessa tomar como objeto de estudo os efeitos de seu discurso para a comunidade psicanalítica e os debates gerados. Se por um lado, alguns acolheram as críticas e consideraram a importância de uma revisão da teoria, por outro, houveram muitas respostas defensivas. É sabido que os mecanismos de defesa expressam, em si, uma busca por conservação.

Em algumas respostas, nota-se que o discurso do filósofo foi tomado como equivocado a respeito da teoria que critica, inflamado pela militância política e, para alguns, até uma violência contra a psicanálise. Isto pode ser ilustrado pelo texto “Uma resposta a Paul B Preciado” divulgado por Maurano (2019) e que teve algum grau de difusão entre psicanalistas. Nessa publicação, após agradecer pelo estímulo gerado pela fala de Preciado, a autora volta a reiterar o regime da diferença sexual como mecanismo através do qual apreendemos simbolicamente o que vigora na natureza. Reconhece que nem tudo é restrito à divisão sexual e que a sexualidade extrapola em muito o binarismo sexual, marca o feminino como um conceito amplo e complexo, mas insiste que o binarismo (que parte da observação da presença ou ausência de pênis) é o que põe o psiquismo a trabalhar, na tentativa de dar sentido à diferença.

¹⁹ Para maior aprofundamento sobre este discurso, ler na íntegra o texto “Eu sou o monstro que vos fala” (Preciado, 2020).

Esta autora também marca, de forma explícita, aquilo que pontuamos anteriormente no texto: a defesa de uma diferenciação no que se refere ao exercício teórico-clínico na psicanálise e o que diz respeito a uma militância política na reivindicação de reconhecimento. Nessa medida, provavelmente Maurano (2019) considera o discurso de Preciado como uma violência à psicanálise, por misturá-la com reivindicações políticas e por renegar sua potência revolucionária.

Contudo, o espaço analítico não é uma importante ferramenta simbólica de legitimação - ou deslegitimação - de novas formas de existências? A respeito disso, o discurso do filósofo parece ter germinado um desconforto na pretensa abstenção psicanalítica, na medida em que se desdobra em como a função de analista, intencionalmente ou não, tem efeitos na produção de reconhecimento ou de sofrimento nos sujeitos que se propõe escutar.

É possível pensar que, para parte da comunidade psicanalítica, parece haver o reconhecimento do caráter não essencialista de gênero e a complexidade da sexualidade, no entanto, o que se eviencía é a manutenção de uma defesa da constituição psíquica em torno do regime da diferença sexual. Quais interesses de saber-poder podem estar em jogo diante da defesa expressa, frente ao convite de revisão dos fundamentos clínicos? Como o monstro que ali falava foi ouvido?

Não se trata de negar que a psicanálise tenha feito importantes interrogações a alguns fundamentos patriarcais, porém a negação parece estar na rejeição da existência de ruídos

conservadores na epistemologia psicanalítica. Os pensamentos em torno da noção de complexo de Édipo e diferença sexual (postulados freudianos) possuem sim suas conotações e ranços patriarcais, colonialistas.

O que se propõe é que a psicanálise possa exercer uma reelaboração contínua do seu ofício frente aos novos desdobramentos simbólicos e históricos. Sendo assim, quais cenários emergem na clínica a partir das novas condições de produção de subjetividade? Quais desses cenários convidariam (em ato) à uma atualização da psicanálise?

o corpo aparece

“Recordo-me hoje das considerações que mantive quando mais novo a respeito do conteúdo pornográfico, do trabalho com o sexo. Em um primeiro momento, algumas leituras estigmatizantes advindas de minha família cristã e do discurso hegemônico. Posteriormente, as ponderações eram políticas, fortemente marcadas pela ideia de que não havia um trabalho sexual que se desse fora de uma representação cisheterocentrada e de um dispositivo de exploração de mulheres.

Aos poucos, compreendi como tais ideias formuladas não chegavam nem perto de dar conta da imensa complexidade desse campo. E, após seis anos de trabalho com atendimento clínico, tudo isso tomou uma posição diferente para mim. Atendia pacientes de diferentes lugares sociopolíticos e de diferentes regiões do Brasil, uma das repercussões do atendimento virtual

que, assim como a cam²⁰, se tornou mais comum durante a pandemia. Passei a me perguntar como eu podia trabalhar também com cam e quais seriam os efeitos disso se esse “conteúdo vazasse” na minha clínica. Podia um analista produzir conteúdo pornográfico? Ou ainda podia a função de analista influenciar o que eu exercia quando não ocupava essa função?

Para além dessas interrogações a respeito da prática clínica, me perguntava como seria manter a possibilidade de atravessamento desses dois lugares. Em uma solução meio de papel, resolvi mascarar, *colocar panos* sobre as possibilidades de identificação. Passei alguns meses afirmando por aí que precisava de uma máscara bonita e de luvas com manga longa. Mas não saía para comprá-las.

Ganhei, então, a máscara de uma amiga que havia viajado para Veneza. Era pequena demais... Em uma volta errática pelo centro da cidade, encontrei uma máscara de um plástico sensível que pensei poder me servir. Não era perfeita, mas serviria. Guardei-a por um tempo. Na noite em que escolhi um nome de puta e comprei meu destilado favorito, me preparava para estrear e caminhava entre a pilha de roupas no meu quarto quando escutei o som de algo se partindo debaixo das solas dos meus pés: era a minha máscara se quebrando” (Anônimo, 2024).

“Tempos atrás, um amigo procurava indicação de analista. Pensei em alguns profissionais de minha confiança e

²⁰ Designa uma modalidade de trabalho virtual voltado para a produção de entretenimento sexual adulto ao vivo, através da webcam.

estima, usando como critério o que eu pude conhecer dos seu percurso e pensamento clínico. Enviei dois ou três nomes ao meu amigo. Depois de algumas semanas, nos encontramos e enquanto caminhávamos ele me agradecia pela indicação, dizendo que passava melhor pelos momentos simplesmente sabendo que poderia falar sobre aquilo com G., a pessoa que o atendeu. Perguntei como tinha sido o processo e se ele havia falado com mais de uma pessoa. Ele disse que sim, mas que com G foi diferente, que ele não precisava ser pedagógico a respeito de algumas coisas e que sentia suas falas legitimadas. Perguntei ao meu amigo porque ele achava que isso acontecia na relação com aquela analista. Ele me respondeu: “Acho que é porque ela também é gorda” (Anônimo, 2024).

Nesse pequeno conjunto de relatos, que criam e revelam algumas narrativas imbricadas na situação função e corpo de analista, espera-se figurar um pouco dos questionamentos, incômodos e percepções que o lugar de analista intercepta para os que o assumem como uma dial-ética. Anteriormente, apresentamos a tese de que o corpo é uma questão clínica na medida em que tem efeitos no tratamento e que, através das narrativas aqui lançadas, estampamos modestamente que algo também se passa com aquele que se propõe a este ofício. De que forma a função clínica pode aparecer como uma questão para o corpo que a ocupa? Pode fazê-lo hesitar e questionar onde se lança, aonde é visto, como pode ser flagrado por aqueles que lhe dirigem conteúdos tão íntimos, tão preciosos, tão dolorosos?

Também podemos nos servir desses relatos a partir da observação da influência que um corpo de analista - quando

marcado por alguma dissidência - exerce sobre a transferência e os significantes que daí emergem em uma situação clínica. Evidencia-se o que parece óbvio, mas também pouco considerado: as modulações que características físicas da pessoa de analista pode produzir no discurso daqueles que endereçam suas redes associativas. Considera-se um vasto campo de reflexão também - aqui não explorado - desde os impactos que um corpo tido como o de um sujeito universal - na função de analista - pode exercer sobre um monstro que lhe fala. Voltando para uma questão mais ampla, como os traços identificatórios que o analista compartilha com seus pacientes podem influenciar na fala e na escuta²¹?

Nesse sentido, é importante retomar a autora Isildinha Baptista Nogueira, que foi a primeira brasileira a escrever uma tese de doutorado sobre a realidade psíquica dos negros. Cogitou, mas logo hesitou nomear a tese como “A cor do inconsciente”, crendo que tal título causaria polêmica na academia em 1998. De todo modo, o que se busca com essas considerações é: elas não representam algo das inclinações e condições do nosso campo intelectual? Analisar nosso campo, através desta perspectiva, nos conduz a pensar como a abordagem psicanalítica hegemônica e ortodoxa pouco considerou as marcas raciais na construção do sujeito, e por consequência, pouco as considerou na cena clínica.

²¹ Alguns analistas criticam a busca que analisantes fazem por analistas através de traços identificatórios. Para tal crítica, utilizam-se de jargões como “o inconsciente não tem cor” ou “deixar o eu na sala de espera”.

Nogueira (2021) entende que a análise da representação social do corpo possibilita o entendimento da estrutura de uma sociedade, na medida em que a cultura privilegia um certo número de características e atributos imprescindíveis à um indivíduo, sejam morais, intelectuais ou físicos. Como esse processo se inscreve no corpo?

Tal autora foi citada anteriormente para expender sobre as “consequências psíquicas da diferença física entre as raças”, diferenças que têm consequências porque são banhadas da linguagem de uma determinada estrutura social. O inconsciente tem cor porque é modulado também por nossa existência social e sofrimentos relacionados à discriminação racial. Durante sua prática clínica, a psicanalista percebeu que muitos pacientes negros traziam questões relativas a identidade racial, exclusão e autoimagem. É a partir destas explicações que retomamos uma questão posta anteriormente: nosso caldo histórico pode se atualizar na clínica e ter efeitos na transferência através de características físicas da pessoa de analista.

As explicações até aqui feitas questionam a tangibilidade da neutralidade no *setting*, bem como evidenciam que essa, além de não ser palpável, talvez não seja também proveitosa para a prática clínica. É coerente tentar aniquilar o que pode ter efeitos na transferência? Ou ainda, na função de analista, é possível manejar os efeitos que não se pode neutralizar? Para dar mais consistência a essas questões, utiliza-se de uma vinheta clínica para assegurar: a transferência não passa imune ao corpo de quem atende.

(o) analista

Foi através da experiência de transidentidade vivida - enquanto exercia a função de analista - que tornou-se ainda mais notável como a trajetória clínica se enlaça com os processos de subjetivação da pessoa que atende. Não há percurso clínico que se dê à parte da constituição de si como sujeito. Através do reconhecimento da transgeneridade como um processo complexo e em constante fluxo, reconheci que os incômodos de gênero me acompanharam desde cedo. Ainda assim, foi necessário muito tempo até que eu pudesse encontrar algum lugar para mim na linguagem através do nome próprio e dos artigos.

Ao me nomear, me deparei com outro difícil exercício performativo: dar corpo e consistência a tal nome. A clínica era sensível a esse processo formativo na medida em que eu recebia pacientes. Quando indicados por alguém que usou meu nome de registro, eu deixava de me apresentar. Quando me conheciam pelo meu nome próprio²², imaginava cenários em que algum paciente descobria que outro paciente me chamava por outro nome. Era marcante durante este período a inaudibilidade do meu nome, quando em diferentes contextos eu tinha que repeti-lo inúmeras vezes até que o outro o entendesse.

Percebo no exercício dessa escrita que alguns pacientes não dizem meu nome, enquanto outros me chamam pelo atual

²² Me refiro aqui ao nome que escolhi. Uma vez que todos os nomes são “nomes sociais”.

nome que escolhi e outros pelo de registro. Certamente há como uma analista é tomado por cada um, mas me pergunto como a inconsistência que o nome teve para mim durante tanto tempo pode ter inscrito algumas marcas na clínica. Nessa percepção, não encontro incômodos, mas espelhos de minha subjetivação e de minha própria fluidez.

Contudo, tudo isso se elegeu como uma questão para a prática clínica, quando iniciei o processo de hormonização, ou antes, quando essa possibilidade já habitava meus pensamentos. Deveria anunciá-lo? Pessoas cisgêneras anunciam sua situação com a cisgeneridade ou os procedimentos que fazem marca em seu corpo? Este anúncio era simétrico a uma saída do armário? Contudo, como deixar de passar pela palavra aquilo que se transformava diante dos olhos dos pacientes? Eles notariam as mudanças na voz, no rosto, no corpo?

Não era possível assumir um manejo generalista, era essencial considerar as particularidades de cada transferência. Para Arthur, por exemplo, que me tomava como suporte a uma fala constante, quase ininterrupta, através da qual buscava endereçar à alguém sua desorganização e os caminhos que encontrou para se reorganizar, minha imagem não entrava em sua cadeia associativa. Parecia que o imaginário a respeito da minha figura era escasso, sem pregnância psíquica. Já Mia, em diferentes momentos, tecia representações e nomeações em torno do que podia colher a respeito de mim. Me interrogava sobre certos pontos, bem como me provocava a compartilhar assuntos mais pessoais com a mesma.

Mia foi uma de minhas primeiras pacientes. Chegou até mim cerca de duas semanas após o falecimento de sua mãe, que padeceu por dois anos em processo de adoecimento. Quando comecei a atendê-la, já me debatia há anos sobre o difícil exercício de habitar o próprio corpo, o gênero e a linguagem. Porém, meu nome e meu lugar social no discurso ainda correspondiam a algo da cisgeneridade.

Durante sete anos, escutei Mia desdobrar-se sobre seu luto, sobre a pungente presença da ausência materna. Sofreu muito com os conflitos que passou a viver com o pai a respeito da casa, do inventário, das coisas da mãe. Sofreu também ao se ver sozinha nos lides da vida adulta, sentindo falta da figura materna para apoiá-la, aconselhá-la. Esta que tinha “olhos na cidade toda”, deixou-lhe uma marca de amor, de vigilância e de companheirismo. Enquanto dava voltas discursivas em seu luto, a mãe gradativamente pôde ocupar diferentes lugares: daquela ideal - que tanto fez e tanto sabia - à mãe que, em algumas dimensões, pouco sabia e pouco pôde reconhecer.

Foi em algum momento destes dois anos de adoecimento, nos quais a filha se responsabilizou pelo cuidado da mãe, que esta descobriu vasculhando o quarto de Mia, uma carta de sua namorada. Mia, que cresceu banhada por discursos que demonizam²³ as homossexualidades, não havia contado à mãe sobre sua relação. O que sucedeu essa descoberta foram algumas

²³ Utilizo essa expressão com literalidade. Mia descreve cenas de exorcismos de homens gays ocorridos na igreja que frequentava. Tais lembranças vinham acompanhadas do medo de que algo a ser exorcizado também lhe habitasse.

cenar em que a mãe expressava e atualizava sua decepção. Mía manteve a relação com a namorada, tentando vivê-la distante dos olhos que pareciam estar em todo lugar.

Há algumas sessões, ela se queixava de não querer vir à análise, de não querer falar. Um dia, chega na sala e mesmo antes de tirar os sapatos diz que sonhou comigo. Enquanto nos sentamos, inicia o relato do sonho.

Ela está no rio que leva o nome de nossa cidade. Anda observando os matos e me encontra por ali. Conversamos e resolvemos passar em minha casa, que é ali perto. Chegando lá, Mía observa que eu moro com mais duas pessoas. Conversamos, rimos.. Em seguida, voltamos para o rio. Entre as águas do rio, há um moinho.

Mía acha a água perigosa e imagina que ali deve haver jacarés, como em um dos lagos aqui da cidade. Mesmo assim, me vê entrando na água e a convidando para entrar. Fica receosa, mas entra. Saio da água e ela fica ali pela lagoa. Quando me encontra novamente, estamos na minha casa. Ela percebe que algo aconteceu: parece que eu havia brigado com os meus colegas de casa, que coisas tinham sido retiradas dali de dentro. Aparece uma figura masculina, talvez meu pai. Mía, que fica sem entender a situação, “sai de fininho”.

Pergunto a ela o que pensou a respeito do sonho. Diz que pensou “nisso da sua vida” e em sua relação com a terapia. Há algum tempo que se sente desmotivada, distante... Da terapia, mas também de mim: *“Não sei se é da psicanálise, mas no começo me sentia mais acolhida... Às vezes sinto falta de te olhar... E também,*

eu te conheci. Eu sei que é uma relação profissional, mas você sabe tanta coisa sobre mim. E você tem muito valor pra mim (Mia chora)... E eu notei há um tempo atrás você se referindo a si no masculino” (sic).

Pergunto o que mais ela notou: *“Na semana passada notei um bigode bem feito. Eu queria poder te conhecer, te reconhecer. Eu não sei como agir numa situação assim. Na recepção, às vezes, não sei se uso o teu nome. Eu estava sofrendo. A minha mãe não pôde me reconhecer. A gente nunca teve uma conversa de verdade. Ela adoeceu e, pouco tempo depois, encontrou a carta da Isa pra mim. Depois disso, houve uma distância... E era eu quem cuidava dela. Perto do leito de morte, ela me disse que tava tentando entender, que era difícil. Mas mesmo que não entendesse, tinha orgulho de mim. Teve esse momento, mas não foi uma conversa. Eu acho, ou talvez seja esperança, que se ela tivesse permanecido viva, em algum momento, ela ia me reconhecer. Mas ela não pôde me reconhecer e não tivemos mesmo uma conversa... Eu queria poder te reconhecer. Queria que tu soubesse que pode ser você mesma. Mas não sabia como agir numa situação assim, tive medo de te invadir”(sic).*

Não havia um roteiro ou um *modus operandi* para a situação. Durante o reconhecimento da minha transidentidade, me interroguei acerca de como e/ou se eu precisava abrir essa questão aos meus pacientes. Toquei até que algum ruído surgisse. E surgiu. Apresento meu nome à ela, que me escuta atentamente. Assumo que se deixei essa questão em aberto, lidava com a possibilidade de que ela aparecesse de formas imprevistas. Acrescento que não é uma invasão, que ainda estamos falando sobre ela. Esse incômodo lhe trouxe uma questão sobre o reconhecimento, fazendo com que eu amplie a

escuta através do sonho, através do convite que faço para entrar nas águas e de seu estado de receio.

“Não havia pensado sobre isso. Mas acho que eu não estava conseguindo falar sem antes conversar sobre isso” (sic), Mía elabora. Lhe pergunto se ela teve que passar por minha casa, para então voltar a mergulhar em suas águas. Ela assentiu que sim. Quando Mía se levanta do divã, amarra os sapatos e passa por mim pela porta, toca no meu braço e diz: “Prazer em te conhecer”.

conclusão

Apesar de diferentes mecanismos terem proporcionado o protagonismo ou a exclusão de determinados corpos da função de analista, novos cenários clínicos na história das psicanálises irrompem através de encontros fora da classe média branca cis-heteronormativa e também através das conjunturas contemporâneas de produção de subjetividade. Os monstros estão mais próximos dos divãs e das poltronas. E se faz necessário que o pensamento clínico acompanhe os convites de reflexão que estes novos cenários (novos no contexto do consultório) impõem.

Na medida que as dissidências nomeiam e desnaturalizam as corporalidades até então tidas como universais, o tecido frágil e sintético da neutralidade clínica é perfurado e descortina que diversos marcadores já estavam ali - só não eram ditos, só não eram tomados como diferença. Afinal, os traços que se inscrevem

em um corpo de analista carregam uma série de significados e posicionamentos.

Entende-se que é fundamental considerar o papel que o discurso psicanalítico exerceu e pode exercer na produção de reconhecimento da alteridade dos corpos, o que também diz respeito ao que é constitutivo do processo de subjetivação de um sujeito – a identidade. Como poderia um analista estar alheio a tal processo? Cunha e Stona (2024) sugerem a afirmação de certa posição ética e crítica da psicanálise, não assumindo uma postura defensiva frente à militância e aos estudos de gênero, nem acatando ingenuamente o que se impõe, visto que a lógica identitária também não deve ser impositiva ou essencialista.

A fim de discorrer sobre o corpo na clínica, recorremos a alguns autores que falam da relação do nosso campo teórico com tal conceito, outros que pensam sobre sua relação com a transferência, e outros ainda que abordam seu aspecto político e os impactos disso em um tratamento. Fora considerando tais aspectos que recorremos a Nogueira (2021), uma autora que reconhece as marcas raciais na clínica através da diferença nos processos de constituição psíquica de negros e brancos. Nesse sentido, lançamos mão de breve relatos para pensar tanto “o aparecer” da dimensão corporal de analista na clínica quanto a própria clínica em relação dialética com nosso corpo no instante em que ocupamos a posição de analista.

Tensionando a ideia da neutralidade, os novos desdobramentos culturais também convidam a psicanálise à uma revisão de seus pressupostos epistemológicos, sugerindo uma

leitura mais crítica frente ao seu lugar de saber-poder e no tocante às relações de gênero.

REFERÊNCIAS

Bulamah, L. (2016). *História de uma regra não escrita: a proscrição da homossexualidade masculina no movimento psicanalítico*. 1ª ed. Annablume.

Cunha, E. L. & Stona, J. (2024). O lugar da identidade na clínica psicanalítica. In. D. Coelho; J. Stona; E. L. Cunha (Orgs.), *Psicanálise, gênero, fronteiras* (pp. 15-43). 2ª ed. Editora Devires.

Domiciano, J. F. G. de M. S. (2021). *Corpos que escutam: função e campo do corpo do analista na experiência psicanalítica*. [Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo]. Biblioteca Digital de Teses e Dissertações da USP.

Foucault, M. (1979). *Microfísica do poder*. 23ª ed. Graal.

Mattuella, L. (2013). *Do corpo ao gesto: a presença do analista e seus efeitos na clínica*. Conferência apresentada na “IV Jornada da CEIP: O Corpo na clínica”, Santa Maria - RS.
[https://www.academia.edu/19916352/Do corpo ao gesto a presenc a d o analista e seus efeitos na cli nica](https://www.academia.edu/19916352/Do_corpo_ao_gesto_a_presenca_a_do_analista_e_seus_efeitos_na_clinica).

Maurano, D. (2019, 17 de dezembro). Uma resposta a Paul B Preciado. *Psicanálise & Barroco em Revista*. <https://seer.unirio.br/psicanalise-barroco/announcement/view/145>.

Munanga, K. (2021). Prefácio. In. Nogueira, I. B. *A cor do inconsciente: significações do corpo negro*. (pp. 19-26). Perspectiva.

Nogueira, I. B. (2021). *A cor do inconsciente: significações do corpo negro*. Perspectiva.

Pfeil, B. L.; Pfeil, C. L.; Albuquerque, N. P. P. De C. (2023). Eu sou o monstro que vos escuta. *Ayvu: Revista de Psicologia*, 10, 1-19.

Preciado, P. B. (2020, 2 de novembro). *Eu sou o monstro que vos fala: Relatório para uma academia de psicanalistas*. Tradução: Sara Wagner York/Sara Wagner Pimenta Gonçalves Junior. Revisão de tradução: Carolina Torres. <https://www.revistaapalavrasolta.com/post/eu-sou-o-monstro-que-vos-fala>.

Revue Française de Psychanalyse (1949). *Règlement et doctrine de la Commission de l'enseignement déléguée par la S.P.P.*, Paris, France, v. 13, pp. 426-435. <https://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/1949-09-00.pdf>.

Santos, B. e Polverel, E. (2016) Procura-se psicanalista segurx. Uma conversa sobre normatividade e escuta analítica. *Lacuna: uma revista de psicanálise*, (1), p. 3. <https://revistalacuna.com/2016/05/22/normatividade-e-escuta-analitica/>.

Stona, J., & Ferrari, A. (2021). Gênero: Da formação a não escuta do analista. In. J. Stona (Org.), *Relações de Gênero e Escutas Clínicas: vol. 1* (pp. 19-33). 1ª ed. Editora Devires.

pistas para a manutenção de aberturas

Matheus Giacomini Palma

Psicólogo e psicanalista, Mestre em Filosofia (UFPEL) e Especialista em Clínica Psicanalítica (ULBRA) e em Psicanálise e Relações de Gênero (IPPERG). Possui um percurso envolvendo grupos, instituições e esquizoanálise no Instituto de Psicologia Social Pichon-Rivière. Atua clinicamente desde 2015 no Espaço Guernica e é um componente do Coletivo de Psicanálise de Santa Maria.

RESUMO

O trabalho propõe pensar o conceito de contemporâneo a partir das implicações da psicanálise com o seu tempo. É percorrido um caminho de marcação dos rochedos dos pactos narcísicos e como a manutenção e a perpetuação destes impõe os perigos de uma psicanálise única.

Palavras-chaves: psicanálise, gênero, pacto, epistemologia, política.

introdução

Essa escrita propõe um passeio através de indagações referentes a alguns aspectos da teoria e da clínica psicanalítica. Entre essas indagações há dois motivos que inspiram essa escrita. O primeiro motivo tem relação com as questões produzidas no trabalho clínico cotidiano, que lhe demandam a permanente mirada de ter como horizonte as subjetividades de nosso tempo. O segundo motivo surge do encontro nesses dois últimos anos com os significantes “clínica”, “ética” e “política”. O

interesse não transita para a definição deles como conceitos, mas sim de pensar como significantes que estão atravessando a discussão apresentada aqui.

Nesse caminho o trabalho propõe acompanhar o pensamento de Agamben (2009) sobre o tempo do contemporâneo. O autor fala de um modo de relação necessário para tentar elaborar aquilo que é produzido no contemporâneo. Esse modo implica um anacronismo e uma dissociação desse próprio tempo. No decorrer do texto há um detalhamento dessa maneira de relacionar-se, ambas parecem envolver uma espécie de distância. Tal autor também nos conta que apesar da distância que ele propõe como necessária, ela não poderia ser demasiada a ponto de confundir-se com a posição do nostálgico. A fixação da nostalgia impede certos tipos de relação. Com passos em conjunto com o autor é feita uma aproximação dessa relação necessária com a implicação e o horizonte das subjetividades do nosso tempo. Aqui há uma crítica a uma psicanálise que sabe demais.

Ainda em Agamben (2009) é explorado mais um aspecto das possibilidades do contemporâneo, o barrado litoral entre passado e presente. Longe de uma perspectiva linear do nosso tempo, o autor nos convida a pensar que o passado pode de fato nunca passar. A partir dessa perspectiva é feita uma aproximação da descrição que Freud (2020) faz da comparação com as ruínas e o aparelho psíquico.

Outros dois significantes que compõe esse trabalho são o de abertura e o de fechamento. Eles são usados para pensar uma

postura frente ao seu tempo. A abertura é demarcada como um campo de suspensão parcial do saber na sua relação de contemporaneidade com o seu tempo, enquanto o fechamento tem uma relação de compromisso com o lugar, digamos, do nostálgico.

Na sequência do trabalho é pensado uma modalidade de aliança que produz rochedos na relação com a teoria e a clínica psicanalítica. Essa modalidade de aliança pode ser entendida por vezes como uma aliança inconsciente. Na delimitação dessa escrita é explorado o conceito de pacto narcísico através do trabalho de Cida Bento (2022). A autora propõe que o pacto narcísico é uma espécie de acordo tácito que opera de maneira semelhante nas intersecções de raça e gênero.

Tal pacto possui componentes de autopreservação, como apontado pela autora que, por consequência, produzem a perpetuação e a manutenção de certas hierarquias de relações de poder. O trabalho insiste que esse rochedo afasta em muito o a clínica e a teoria psicanalítica de nossa época. Seguindo esse caminho, também é proposto uma aproximação dessas indagações com o texto sobre *os perigos da história única* de Adichie (2019). Essa aproximação faz pensar os perigos que envolve uma *psicanálise única*.

Na sequência, há a demarcação de posturas que tendem a ocupar o lugar do universal. Num primeiro momento se é contada uma vinheta das problemáticas acerca da centralidade do pai. Essa discussão caminha para a interrogação se a noção de pai seria uma ferramenta teórica e clínica salutar ou um rochedo

epistemológico. Em um segundo momento, apresentamos a reposta de alguns psicanalistas à fala de Preciado em uma instituição psicanalítica. Para além de posturas simplistas de certo ou errado, o trabalho procura destacar o que possivelmente se preserva em respostas tão defensivas.

um caminho parcial

Nesse primeiro momento é apresentada algumas inspirações que sustentam a produção dessa escrita. A primeira diz respeito ao fazer clínico do cotidiano com psicanálise. É de se imaginar que os colegas compartilhadores desse trabalho sintam também a complexidade que ele envolve, uma constante de questões que não cessam de nos suscitar mais questões. Evidentemente, outros fazeres possuem também suas infinitas complexidades e o que acaba interessando aqui é uma especificidade bastante peculiar da prática analítica.

Fazendo uma primeira aproximação com nossa especificidade, há uma frase de Lacan (2023) bastante interessante para ilustrar esse ponto. Pensando a pessoa do analista e seu tempo, o autor escreve em “Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise” que deveriam renunciar a prática da psicanálise aquelas pessoas que não conseguem ter como horizonte a subjetividade de sua época. A subjetividade, diferentemente de sistemas objetivos (como uma linha reta), envolve diversos segmentos históricos, sociais, singulares, políticos, biológicos, estéticos, entre outros (esse amontoado já não poderia ser considerado uma linha reta, talvez um novelo de

lã). Essa multiplicidade de segmentos heterogêneos produz sujeitos jus a sua época, isso quer dizer que em diferentes momentos históricos, nós teremos diferentes modos de produção de subjetividade. Assumir que as subjetividades são produtos de uma época também nos leva a pensar que as modalidades de reconhecimento e de laço social - os seus mal-estares e maneiras de sofrer - também dizem de uma época.

Outro ponto importante de ser destacada na frase de Lacan (2023) é que a posição que o analista possui frente à subjetividade de sua época é a de “horizonte”. Essa posição parece dizer de um lugar que não se chega efetivamente, mas sim um espaço que envolve a sustentação de diversas encruzilhadas que se apresentam. Sustentar esse “entre” nas relações entre a pessoa do analista, a alteridade, a teoria e outras interseccionalidades é uma das apostas da prática clínica. Se a distância entre o horizonte e nós analistas fosse mais curta, talvez haveria uma confusão entre o entendimento e aquilo que produz as subjetividades da nossa época. Seria uma posição de abertura importante suspeitar de psicanálises que sabem demais?

Afirmar isso não é descredibilizar o saber, ele é entendido como importantíssimo no avanço na produção de saúde mental e da clínica. Os limites do saber é uma discussão que foge dos objetivos desse trabalho, o importante aqui é a problemática que a suposição do saber em demasia, como dito anteriormente, pode acabar confundindo o lugar da enunciação e o do enunciado. Por isso, o que Lacan parece sugerir é que as subjetividades e suas modalidades de sofrimento e mal-estar são extremamente plásticas e dependentes do tempo em que estão inseridas.

Uma segunda inspiração tem acompanhado o autor nos últimos dois anos e é produtora de interrogações. Através do programa de Pós Graduação, da transmissão e do encontro com colegas foram bordadas as interrogações sobre o que seriam e que intersecções formariam os significantes “clínica”, “ética” e “política”. São significantes que podem levar para a temática do mal-estar, da terapêutica, do desejo, dos direitos humanos, das tensões, das alienações, enfim, de várias outras temáticas que também fogem os limites desse trabalho. Por isso, não é do interesse do autor fazer um trabalho sobre a definição desses significantes, ou ainda, uma espécie de tratado de como ser “clínico, ético e político”.

De encontro com a frase de Lacan (2023) citada anteriormente, se a subjetividade é produzida pela sua época, o efeito e o entendimento que se é produzido através dos significantes “clínica”, “ética” e “política” também é atravessado por essa mesma época. É sabido que as diferentes psicanálises marcadas na “grande história da psicanálise” possuem posicionamentos bastante diferenciados frente a esses três significantes. Um exemplo bastante simples é de pensar que alguns analistas supõem que o registro da política não se mistura com o da clínica. Por isso, quem lê esse texto recebe o convite de compreender esses significantes como um trabalho constante. No fundo parece que é um lugar sempre inacabado.

Para finalizar essa parte é importante uma última precisão sobre esse trabalho. Freud (2010) no texto “A questão da análise leiga” desenvolve uma discussão sobre quem poderia ocupar o lugar de analista. No decorrer dos seus argumentos, o

autor vai demonstrando certas especificidades da pessoa com sua análise pessoal, da relação da pesquisa e da teoria psicanalítica. Por mais que possam ser entendidas como lugares diferentes, isto é, análise pessoal, teoria psicanalítica e clínica, Freud (2010) argumenta a favor das difusas divisas que há entre esses elementos. É questionar de como poderia um analista percorrer certos territórios das pessoas que escuta, tendo uma resistência absurda em percorrer os seus próprios territórios subjetivos. Também é possível pensar com o autor (Freud, 2010) que fazer clínica, também é, por um lado, fazer a teoria psicanalítica.

É trazido à cena essa discussão freudiana para fazer uso desses limites difusos. O interesse nesse uso se dá por esse trabalho falar de elementos que envolvem a clínica, analista e teoria. Por isso, os limites difusos desses lugares serão compartilhados, pois a temática do trabalho aqui apresentado, de certa forma, atravessa esses elementos. Logo, podemos entender, através desse passeio, que há uma mobilidade quando se está falando de trabalho analítico, teoria e clínica.

mergulhos – a difícil tarefa de estar à altura

O filósofo Agamben (2013) no teu texto “O que é contemporâneo?” transmite uma maneira muito interessante de conceber o que envolve esse título. Além de uma tentativa de uma precisão sobre o tempo do contemporâneo, também é discutido uma certa forma de posicionamento: como ser contemporâneo de algo ou alguém. Essas discussões dão pistas sobre maneiras de produzir um pensamento crítico frente o que

se apresenta para nós. Tanto as discussões sobre o tempo do contemporâneo e esse posicionamento interessam bastante a clínica, pois há uma aproximação bem possível de ser feita entre essas precisões do filósofo e o que foi tratado na parte anterior.

O supracitado autor tinha como prática o desenvolvimento de alguns seminários, tanto que o livro comentado aqui é fruto desses. Agamben fala que na empreitada que irão fazer sobre ler certos autores - lendo clássicos, modernos e dos mais atuais - haveria a difícil tarefa de ser contemporâneo desses textos. O que seria necessário para termos uma postura contemporânea frente a um texto que nos é apresentado? O autor comenta que uma primeira característica para posicionar-se de um modo contemporâneo em relação a algo ou alguém seria a necessidade de uma postura intempestiva. Intempestivo pode ser entendido como aquilo que chega numa hora inoportuna. Na etimologia da palavra há um entendimento de “feito fora do tempo”. É curioso que o autor sugira que para ser contemporâneo de algo, há aparentemente a necessidade de uma postura que seja fora desse tempo.

Sobre essa postura, o autor no diz o seguinte:

Pertence verdadeiramente ao seu tempo, é verdadeiramente contemporâneo, aquele que não coincide perfeitamente com este, nem está adequado às suas pretensões e é, portanto, nesse sentido, inatual; mas, exatamente por isso, exatamente através desse deslocamento e desse anacronismo ele é capaz, mais do que os outros, de perceber e apreender o seu tempo. (Agamben, 2023, pp. 58-59).

Parece que o autor sugere que para a produção de uma contemporaneidade há a necessidade de uma certa distância desse tempo. Ele fala de um deslocamento e um anacronismo, porém é interessante que Agamben (2013) também nos alerta de não confundir essa posição com o do eterno nostálgico. Essa figura representa o sujeito que assiste o seu tempo fixado nas lentes de outros tempos, o qual se limita a olhar somente através da reivindicação do “no meu tempo...”. Haveria um afastamento necessário para dar as condições do acontecimento de uma elaboração?

Agamben (2013) continua seu pensamento, questionando qual seria a finalidade desse afastamento. Ele afirma que essa distância não se limita para mirar às luzes, mas principalmente aos locais ausentes dela. Ausência de luz como uma metáfora para a ausência de entendimento, talvez aquilo que nosso tempo possui de dificuldades de produzir um olhar, ou de não querer se ocupar. É interessante para essa escrita pensar quais lugares em que certas histórias permanecem ausentes de luz e tendo como efeito disso a manutenção e perpetuação de certas hierarquias sócio-históricas.

Seguindo o argumento de Agamben (2013), ele nos conta que o excesso de proximidade com o tempo do contemporâneo ou o excesso de luzes impedem a produção do seu entendimento. Parece que ele nos diz que a produção de um entendimento sobre o nosso tempo é de certa forma somente parcial. Tal autor ainda nos alerta que somente através dessas duas posturas - a distância e o mirar naquilo que escapa - é que há a produção desse lugar de contemporaneidade. Esse lugar parece implicar uma

coreografia, envolvendo afastamento, mas também aproximação. Entre aberturas e fechamentos. O autor descreve que esse afastamento é necessário para produzir uma espécie de resposta aos desafios do nosso tempo.

Por fim, o autor supracitado acima nos conta uma característica muito interessante que podemos ter sobre o tempo do contemporâneo e que podemos relacionar com as psicanálises. Esse tempo não pode se confundir com simples presente, contemporâneo não é um sinônimo deste. O autor insiste que sua maneira de entender a história envolve assumir que o passado é algo que produziu e possivelmente ainda produz efeitos por ele estar imerso no devir da história. Parece que o autor nos diz da possibilidade de algo que era do passado, paradoxalmente, se tornar atual. Seria esse passado que não passou, uma parcela daquilo que se entende como obscuro em nosso tempo?

Essa última característica do contemporâneo, essa temporalidade estranha, pode ser ilustrada pelo que Freud (2020) fala em “O mal-estar na cultura” sobre o psíquico e as ruínas de uma grande civilização. Nessa comparação, Freud convida a imaginar uma grande civilização que tenha sobrevivido ao longo da história. Seja pela ação do tempo, das revoltas, das invasões, entre outros, é de se esperar que a arquitetura tenha mudado diversas vezes apesar de ser ainda “a mesma” civilização. Seria bem provável imaginar que velhas ruínas, por estarem soterradas embaixo da cidade, poderiam elas, de certa forma, ser uma espécie de base ou sustentador daquilo que se apresenta.

O psíquico freudiano (Freud, 2020) teria um funcionamento aproximado com a imaginação que o autor propõe. O psíquico não seria somente um armazenamento das experiências individuais do sujeito, mas sim um complexo da história singular e coletiva. Ruínas de outros tempos poderiam se atualizar a qualquer momento na relação com a alteridade. Em Agamben (2013) encontramos a tarefa de mirar no obscuro de nosso tempo por ele concernir a nós mesmos. Fazendo uso das metáforas há o questionamento sobre a manutenção e perpetuação de ruínas. Será que ruíram? Se Agamben fala que ele, o obscuro, nos concerne, talvez poderíamos afirmar que o obscuro (e as ruínas) são muitas vezes o que nos produzem.

entre Aberturas e fechamentos

Na antemão do contemporâneo de Agamben (2013), o nostálgico coloca uma espécie de filtro no seu tempo, o vive sem viver. Esse filtro é a lupa que fora usada em outras épocas, mas se mostra insuficiente para acompanhar o tempo do contemporâneo. É como se o nostálgico se fechasse para a vivência do nosso tempo. Esses dois significantes, o de abertura e de fechamento também interessam a essa discussão na medida em que algumas posturas que são descritas aqui podem estar mais alinhadas ao que é entendido por abertura e/ou fechamento.

No livro *Micropolítica: Cartografias do Desejo*, escrito por Guattari e Rolnik (2011), há um conceito entendido como território subjetivo. É um conceito bastante interessante para pensar a subjetividade e os modos de subjetivação. Dentro desse

conceito, são pensados três movimentos que tendem a se repetir na experiência humana da subjetividade.

A criação de um território se daria através de um processo de territorialização, isto é, a criação de um lugar, seja material, subjetivo, simbólico ou social. Através desse território que se criam as redes de sentido, de organização e de identidade. Na sequência, há o processo de desterritorialização, esse que tende a envolver uma criação de uma abertura ou uma linha de fuga. Essa abertura tem a potência de abalar sistemas de poder e de quebra de fronteiras. Após essa abertura, haveria uma reterritorialização, que seria a ressignificação dessa abertura e o estabelecimento de um novo território. Esses conceitos são interessantes para pensar as subjetividades que se formam.

Com inspiração nesses conceitos, os significantes “abertura” e “fechamento” têm relação com isso que precisa se abrir para receber o novo e o fechamento para assimilar esse novo. O interesse nisso também reside em não ficar em posições prescritivas de que ser um bom analista é ser aberto. Não. O interessante é a ideia do movimento entre esses dois significantes. A necessidade da modificação de territórios não só nas pessoas que escutamos, mas no próprio corpo do analista. Agamben (2013) parece sugerir que há relações de proximidade e afastamento, o que parece ter similitude com o abrir e fechar na relação com algo ou alguém.

O que acaba sendo interessante é pensar que para produzir uma postura analítica à altura das subjetividades da contemporaneidade, há a necessidade de uma abertura frente ao

nosso tempo. A clínica acaba, então, envolvendo tanto uma abertura para o “fora” quanto uma relação muito íntima com o corpo. Trabalhar com psicanálise é por consequência uma espécie de mergulho em si mesmo (Mattuella, 2020).

No seu livro sobre *o corpo do analista*, Luciano Mattuella (2020) tece alguns comentários sobre estâncias do corpo que aparecem nesse trabalho analítico.

Mattuella (2020) ainda descreve diferentes efeitos que a prática analítica produz em nossos corpos. A clínica em psicanálise não se resume a uma simples aplicação de técnica, mas acaba também envolvendo o encontro de certos litorais. É comum após uma sessão, por exemplo, o corpo que estranhamente se sente cansado mesmo sendo o começo do seu dia, ou que acaba sentindo-se mais sensível ao cotidiano, enfim, parece que o corpo acaba carregando algo da relação que foi sustentada com analisante.

Mattuella (2020) acrescenta que o corpo de analista também acaba sendo o palco daquilo que envolve a história das pessoas que escutamos. Na transferência, o corpo da pessoa da analista acaba sendo envolvido por outros litorais, outras ficções e outras interseccionalidades. É na transferência que há a colocação de uma cena encarnada em nossos corpos. Poderíamos nos perguntar o que o corpo da pessoa do analista produz e representa na analisante e vice-versa? Através disso, tal autor nos fala de uma terceira estância: as marcas que são deixadas no corpo desse que escuta. Ao escutar e viver a relação transferencial, o corpo acaba sendo marcado por essas histórias.

Analisar é permitir ser marcado pelas histórias de alguns outros. Essas características são interessantes para nós aqui, pois parece que o trabalho analítico em abertura não envolveria algo que balançasse somente a teoria por exemplo, mas também o próprio corpo ou os territórios subjetivos de analistas. Convoca uma abertura de si.

Em Safatle (2020), nós encontramos uma discussão que compara o funcionamento do “Eu”, essa instância psíquica, como um frame, uma imagem congelada no tempo. Seria uma forma de *printscreem* de algo ou alguém de um tempo. A problemática não está nos frames ou nas capturas de tela, mas sim quando o “Eu” – com o intuito de sustentar a fixidez dessa imagem - afasta tudo que possa ameaçar a solidez desse frame.

Esse modo de funcionamento facilmente pode escalar para maneiras de se relacionar através da violência, por exemplo, quando a existência do outro produz uma reação defensiva, como se ameaçasse algo desse *frame*. Violência, nas suas formas macro e micro, para tudo aquilo que é diferente de si pode ser uma outra maneira de dizer a frase anterior. Pensando as pistas de abertura, será que poderia um *frame* realizar um trabalho analítico frente ao seu tempo?

Um questionamento que se bordou junto com essa escrita e que, por quanto, permanecerá aberto, é sobre esse funcionamento do “Eu” na modalidade de frame (Safatle, 2020). Seria ele realmente um funcionamento universal do Eu? Para manter o conceito de Eu é necessária supor essa relação com a alteridade? Há diversas discussões interessantes que fazem uma

crítica a certos funcionamentos que implicam uma universalidade.

Seguindo a discussão de Damico, David e Souza (2020) certos entendimentos de “natureza humana”, como por exemplo, o ser movido por interesse ou o que concebe que o humano é egoísta por natureza, não se trataria tanto de um funcionamento universal do humano, mas sim do funcionamento de um pacto colonial. Esse sujeito, por exemplo, que é concebido através da centralidade do egoísmo não poderia ser entendido com um *frame*? Pois, o que mais poderia compor esse humano? Talvez a centralidade diga mais de quem centraliza do que necessariamente da alteridade.

Tais autores citados acima também propõem tensionar que outros territórios podem ser produzidos fora de uma discursividade hegemônica e que podem escapar do reforço de hierarquias sociais. A professora Letícia Nascimento (2021) nos aponta que certos discursos são tão investidos ao longo da história a ponto de determinadas ficcionalidades serem inscritas de maneiras tão indelével, visto o tanto que são narradas como naturais. Como se o “natural” fosse algo que escapasse aos sistemas de linguagem e como se, na história, a “natureza” tenha sempre sido narrada de uma maneira única. Há um grande *frame* investido historicamente de “homem” e “mulher” serem considerados como naturais. A autora questiona se esses lugares são tão naturais assim, pois se, de fato, assim o fossem, não haveria então a necessidade das diversas pedagogias de gênero. “Sente com as pernas fechadas”, “não corra”, “meninos não choram” ... Todas essas produzem um território subjetivo.

Para os limites desse trabalho, deixemos as questões de outros territórios possíveis para adentrar na próxima temática. Dada a abertura necessária para o contemporâneo, o trabalho avança para um rochedo que não permite que essas aberturas aconteçam. O termo “rochedo” é bastante proposital aqui nesse trabalho. No texto “Análise terminável e interminável” de Freud (2016), o autor comenta sobre um certo problema, principalmente na análise com homens, sobre a dificuldade de abandonar suas fantasias fálicas e uma resistência em se colocar num lugar de “passividade”. Será que não havia nem uma força de manutenção e perpetuação nessas constatações da teoria, da clínica e do próprio Freud?

atualizações e manutenções

É defendido que para estarmos à altura das subjetividades de nossa época, funcionamentos demasiados fechados encontrariam dificuldades maiores para certos recortes dessa tarefa. O somente *frame* e o nostálgico parecem ser insuficientes para as problemáticas do nosso tempo. Nessa parte do trabalho, são apontadas algumas pistas dos rochedos que se criam em algumas alteridades. Não acho que pode ser afirmado que os rochedos se posicionam somente de maneira fechada, no sentido desse trabalho. Há a necessidade de uma abertura, uma mínima digamos assim, para poder haver uma atualização, essa que permite o efeito da manutenção e perpetuação. São as mudanças necessárias para a produção desses efeitos, porém, no final, não

há efetivamente uma mudança, pois os lugares são ocupados pelos mesmos agentes históricos.

Essa história que se repete é inspirada na transmissão de Cida Bento (2022) em seu livro “O Pacto da Branquitude”. Nesse livro, a autora nomeia os processos que fazem com que as pessoas brancas continuem em lugares de poder. Cida exemplifica que as montagens sustentadas em diferentes períodos históricos sempre garantiam maiores privilégios para as pessoas brancas. Mesmo que ocupassem cargos iguais e salários semelhantes, a população branca tinha a liberdade de transitar pela cidade, em detrimento da liberdade de outros.

Cida Bento (2022) explicita que os pactos narcísicos são uma espécie de aliança entre pessoas de um mesmo grupo que tem como objetivo a manutenção e perpetuação das suas relações de poder. É uma transmissão que perpassa gerações e que o decorrer histórico nos mostra que pouco se modifica as relações hierárquicas entre esses grupos sociais. No livro, a branquitude é o foco, porém a autora nos deixa uma pista em que o funcionamento desse tipo de pacto tem seu modo de operação semelhante nas intersecções de raça e gênero.

A autora também nos conta que em sua trajetória de mestrado e doutorado, a qual ela estudava o tema da branquitude, era ausente de um discurso explícito sobre esse tema, bem como se pactuava entre os acadêmicos um silêncio sobre a herança escravocrata, concreta ou simbólica. Essa é uma das características do pacto narcísico: um funcionamento que opera através de acordos não verbais. Através desses acordos há uma

cumplicidade que garante os privilégios dos membros do grupo. É evidente de como as relações de dominação, normatização e patologização vão contra a proposta desse trabalho naquilo que tange a abertura para as subjetividades de nossa época. Há vários recortes em nossa sociedade que podemos encontrar esses discursos muito bem verbalizados e materializados. Uma especificidade que interessa é o funcionamento constatado nos acordos não verbalizados.

Entende-se que por serem acordos não verbalizados, os pactos narcísicos podem operar de maneira inconsciente. Bento (2022) explicita que, nas mais diferentes instituições - e aqui podemos incluir a história e certos recortes da psicanálise - há negações e/ou silenciamentos que mantêm uma repetição de pessoas nos mesmos lugares. Sobre o pacto da branquitude, a autora comenta que o pacto possui um componente narcísico de autopreservação e tudo aquilo que ameaça o lugar de “normal” ou “universal”. Curiosamente esse funcionamento tem características de similitude em relação a maneira como o Eufame foi descrito anteriormente.

O interesse da perspectiva da aliança inconsciente é o fenômeno que opera nessas relações. Bento (2022) descreve a operação de negar e afirmar algo ao mesmo tempo, por exemplo, através da ficcionalidade do discurso meritocrático. Discurso esse que considera o mérito, desconsiderando a história. A autora descreve situações em que empresas afirmam seu compromisso com a diversidade, apesar de sua equipe, principalmente nos cargos de maior poder, serem todas pessoas brancas, mais especificamente homens brancos. Em lugares assim, quando é

questionada a ausência de outras pessoas de outros recortes sociais é muito comum a alegação que as pessoas ali presentes estariam em função de mérito próprio. Diferentes tempos implicam em diferentes ficcionalidades que tentam justificar a discrepância social. Não faltam momentos históricos que se não era o mérito, era por ser inimigo, por ser monstruoso, estar na categoria de abjeto... entre outras ficções de manutenção de privilégios.

Ficções não devem ser compreendidas meramente como uma história, mas sim como um sistema complexo que dá sentido (sentir, significação e direção) às relações. Por ser um sistema complexo, a autora nos relata o seguinte sobre o pacto:

Trata-se da herança inscrita na subjetividade do coletivo, mas que não é reconhecida publicamente. O herdeiro branco se identifica com outros herdeiros brancos e se beneficia dessa herança, seja concreta, seja simbolicamente; em contrapartida, tem que servir ao seu grupo, protegê-lo e fortalecê-lo. Este é o pacto, o acordo tácito, o contrato subjetivo não verbalizado: as novas gerações podem ser beneficiárias de tudo que foi acumulado, mas têm que se comprometer “tacitamente” a aumentar o legado e transmitir para as gerações seguintes, fortalecendo seu grupo no lugar de privilégio, que é transmitido como se fosse exclusivamente mérito. E no mesmo processo excluir outros grupos “não iguais” ou não suficientemente meritosos. (Bento, 2022, pp. 24-25).

Esse modo discursivo de afirmar uma realidade, ao passo que também a nega, como é descrito, por exemplo, na fábula de levar em conta o mérito da história sem levar a história em conta (Bhabha, 1998), pode ser aproximado do mecanismo do desmentido. Esse é um mecanismo característico por essa dupla função: afirmar ao mesmo tempo que nega. Pelo lado da negação,

se goza de todos os privilégios históricos e cotidianos, à medida que, pelo lado da afirmação, se torna ausente da consciência coletiva com o peso da história de expropriação, violência e brutalidade, isto é, o intolerável de ser recordado (Bento, 2022). Discursos como “somos todos iguais”, por exemplo, acabam ao mesmo tempo afirmando uma realidade e negando ela ao mesmo tempo.

Grada Kilomba (2019) conta o quão essa história silenciada da branquitude se presentifica nos corpos dos sujeitos que fogem a norma branca. Kilomba descreve que um episódio de racismo que se desenrola no presente, psiquicamente acaba convocando à tona experiências de racismo passadas, mesclando passado e presente. É um excesso que demanda diversos recursos psíquicos, esses que cotidianamente são ativamente privados de se criarem.

Há uma discussão presente em Ayouch (2019) que fala que o discurso colonial, ao produzir esses lugares de colonizador e colonizado, a norma e o desvio, produz um processo em que ocorre uma hibridação. Algo do colonizado acaba incorporando no nível enunciativo do colonizador e vice-versa. A função dos pactos é de se manterem atualizados, para que mesmo em meio a mudanças de hibridização, ainda assim, possuam mecanismos mantenedores da relação de opressão. É interessante que nessa hibridação, também pode acontecer das identidades, tanto colonizadas e colonizadoras, acabarem desestabilizando os ideais miméticos da norma. Retomando a caminho dos pactos, Bento (2022) afirma: é uma imagem que insiste em se inscrever como a única, a um, a universal.

São também interessantes para esse trabalho as indagações de Foucault (2014) referentes a hipótese repressiva. No seu livro, o autor faz uma crítica se efetivamente aconteceu uma repressão propriamente dita da sexualidade na era vitoriana. Seu argumento envolve que não houve necessariamente uma repressão, mas uma reordenação dos lugares em que a sexualidade circulava. O autor acrescenta que quando mais “repressão” havia, mais se falava daquilo que procurava reprimir no campo da medicina e no campo do saber. Havia lugares que certas identidades e sexualidades tinham acesso, outras não. Estudava-se, categorizava-se, criava-se normas, desvios e outros dispositivos que acabaram dando (ou obrigando) um lugar para as sexualidades... Reprimidas talvez no sentido de colocada em outros lugares.

Ainda nesta mesma obra, Foucault segue fazendo uma crítica às práticas psicológicas: se estas não estariam somente sendo novas formas de saber e poder e, por consequência, de controle das subjetividades que fogem do discurso hegemônico. Tal autor denuncia como esse saber poder acabar criando categorias definidoras daquilo que seria normal ou patológico. Não se trata de negar, obviamente, que existem aspectos, relações e sintomas patológicos, mas sim sobre os perigos do que acaba sendo entendido como patológico. A necessidade de denunciar, explicitar e nomear os pactos narcísicos (Bento, 2022) é uma estratégia, uma aposta para diminuir os efeitos dessas formas de opressão, pois se é sabido o quão sujeitos que fugiram dos entendimentos presentes nos sistemas hegemônicos, já foram forjados, através da ciência por exemplo, como doentes, passíveis de morte ou vida.

Há diversos pactos narcísicos presentes em nosso tempo. Como dito anteriormente, Bento (2022) aprofunda mais sobre o pacto da branquitude. Nos próximos passos do trabalho, destacamos outras situações, migrando da temática étnico-racial para a patriarcal e de gênero. Pode ser entendido que essas situações são bons exemplos de outros pactos narcísicos operando em outras intersecções.

sobre os perigos da psicanálise única

A história da psicanálise não pode ser uma histórica única. O fundamento da frase anterior reside nas palavras de Chimamanda Ngozi Adichie (2019) através do livro “O perigo da histórica única”. Já é adiantado para a pessoa que lê o quão clínica as palavras da autora podem ser.

Adichie (2019) narra que desde criança teve possibilidade de cultivar o gosto da leitura. Suas leituras advinham somente de autores brancos, essas histórias eram repletas de personagens principais com olhos claros e cabelos loiros. O efeito que isso produzira na autora fora da fixação literária hegemônica de sempre personagens brancos ocuparem o protagonismo.

Após algum tempo, no contato com a literatura africana, a autora construiu deslocamentos possíveis de quem poderia ocupar tais lugares de protagonismo, encontrando assim literaturas que tivessem personagens e territórios mais parecidos com sua vivência. Adichie (2019) afirma que o encontro dela com

a literatura africana a salvou de ter uma história única com os livros.

A autora também conta do seu ingresso para a universidade. Nessa experiência ela relata sobre como o olhar da sua colega de quarto era carregado de diversas históricas únicas, estereotipadas sobre os pares de Chimamanda e sua cultura. A colega de quarto já sentia pena da autora sem a conhecê-la. Esse tipo de olhar tem o poder de impor uma história única perante a alteridade. Neste aspecto, a transmissão da supracitada autora nos diz sobre a suposição da incapacidade do outro não poder narrar a sua própria história, através de um olhar que rouba a dignidade das pessoas.

O reconhecimento da pluralidade de histórias pode enfatizar o quão também há um comum em meio a essas diferenças, produzindo tensão naquilo que serve de manutenção do controle de identidades (Ayouch, 2019). Nesse controle, Kilomba (2019) aponta que esses pactos operam de tal modo que a alteridade se torna um depósito de tudo aquilo que a branquitude nega de si própria.

O pacto narcísico é um dispositivo de manutenção e perpetuação de algumas histórias únicas. A seguir é feita uma aproximação disso que é tratado anteriormente com um recorte da história da psicanálise. É conhecida a história da paciente que está presente em “Estudos sobre Histeria” (Freud, 2018b): a Anna. O., pseudônimo de Bertha Papperheim. Nessa história, a paciente solicita que Freud parasse de falar e a escutasse. Bertha é muito precisa no que faltava a Freud: para acompanhar o que

realmente se passava na vida dela, ele deveria parar de falar e se colocar em disposição de escutá-la. Bertha não só denuncia um saber que não diz sobre ela, como também aponta um outro caminho possível. É um ato importantíssimo para a história da psicanálise, uma pista do seu poder subversivo. É a abertura de romper com algo que já é anterior a pessoa e a possibilidade de inscrever o desejo a partir disso (Mattuella, 2020).

A abertura para outros discursos é de extrema importância para que a alteridade componha a construção de outras psicanálises. Seria essa uma pista para evitar uma psicanálise narcísica em si mesma?

Há vários momentos na obra de Freud que são encontradas essas pistas de subversão. Da mesma forma, encontramos outras pistas daquilo que acaba fazendo parte do projeto de controle dos corpos. No final da obra de Freud encontramos dois textos, o “Sobre a sexualidade feminina” (Freud, 1931) e “A Feminilidade” (Freud, 2018a). Ambos os textos têm como característica uma visão muito engessada sobre o que seria a vida psíquica das mulheres, pois sustenta a história única da inveja do pênis, do amor ao pai, do ódio a mãe, do continente negro, entre outros.

Encontramos também em Reitter (2021) os argumentos que denunciam a relação de compromisso encontrado em vários recortes da obra de Freud. Haveria nos conceitos freudianos uma suposição de uma heterossexualidade como norma, o que impediria de reconhecer outras formas de desejo e sexualidade

como outras possíveis. É como se houvesse um pacto de reconhecer como universal a experiência da heterossexualidade.

Esses dois momentos distintos de Freud citados anteriormente não resumem sua obra, o que é importante destacar de como, em diferentes tempos, pode haver algo entre o fechamento e a abertura para as subjetividades da época. Se num primeiro tempo pode ser observado a produção de condições para um discurso que subvertia a norma de sua época, por outro lado, testemunhamos também um discurso que fazia uma relação de compromisso com a visão predominante de sexualidade e desejo. Vale ressaltar que há vários outros textos e perspectivas além de Freud. A escolha do autor se dá em função do mesmo ser um *comum* entre os diferentes analistas.

O percurso se encaminha para apresentar duas linhas de argumentação sobre a pactuação narcísica em algumas psicanálises. Uma primeira linha tende a pensar as limitações que a universalidade de um conceito pode operar mais como um impeditivo epistemológico. Para ilustrar, usaremos a noção de pai e uma certa leitura do declínio presente em nosso tempo. No segundo momento, rememoraremos a fala de Preciado (2019) que faz uma crítica à uma marca patriarcal presente nos consultórios e teorias psicanalíticas. Nesta perspectiva, o trabalho de Cavalheiro, Pombo e Triska (2022) demonstra a resposta de alguns psicanalistas frente ao trabalho de Preciado. Ambas as linhas não têm intenção de apontar o lugar da verdade no sentido forte da palavra, mas sim, de elucidar que os pactos implicam em um fechamento para a alteridade.

É comum nas transmissões psicanalíticas de Freud e Lacan haver uma certa centralidade do pai. O autor desse texto (e leitores também) já ouviu coisas do tipo: “em uma análise primeiro se fala da mãe, depois se avança para o pai”, “o pai é o organizador”, “o que conta é o nome do pai”. Mesmo reconhecendo os limites dessas formas de trabalho, não estamos afirmando que elas não existem. O problema reside em ser a única forma de leitura do contemporâneo.

Triska (2020) nos conta sobre diferentes psicanalistas que usam como ferramenta de leitura da contemporaneidade somente a ótica paterna. Esses psicanalistas, em seu diagnóstico sobre a contemporaneidade, atribuem ao que chamam de “queda do nome do pai” à etiologia dos mal estares da nossa época. Tal autor citado acima ainda destaca que parece haver uma resistência de procurar novas epistemologias em algumas psicanálises para compreender o contemporâneo. Para esses psicanalistas, não é incomum entenderem tudo aquilo que foge da norma paterna como patológico. O interesse aí não parece ser no contemporâneo, mas sim, na perpetuação e manutenção da centralidade paterna.

Outro exemplo envolve a conhecida história da fala de Preciado (2022) na *Jornada Internacional da Escola da Causa Freudiana* em 2019. Nessa fala, Preciado (2022) faz críticas bastante interessantes sobre uma aliança entre a psicanálise e certos pactos, mais especificamente os do patriarcado, da heterossexualidade compulsória e do paradigma da diferença sexual. Essas críticas propõem pensar uma psicanálise que consiga trabalhar com outras subjetividades que fogem da

hegemonia desses pactos. A fala de Preciado provocou opiniões bastante diversas. Por um lado, há um impulso para pensar maiores aproximações, por exemplo entre psicanálise e teoria queer. Por outro lado, ocorrem reações bastante defensivas frente a essas críticas.

Cavalheiro, Pombo e Triska (2022) escrevem um texto fazendo apontamentos sobre as cartas que três psicanalistas produziram como resposta a apresentação de Preciado. Estes autores apontam alguns pactos que são encontrados nessas defesas da “psicanálise”. Nessa defesa, alguns psicanalistas escreveram algumas cartas como resposta. Dentre essas respostas, dois pontos de autores diferentes chamam nossa atenção. O primeiro diz que as críticas de Preciado seriam um convite ao suicídio da psicanálise.

A partir disso, o autor que ora vos escreve abre alguns questionamentos: De que forma concreta, o apontamento dos limites da diferença sexual, dos sistemas patriarcais e a heterossexualidade compulsória implicariam nesse suicídio? O que morre na psicanálise ao pensar além desses paradigmas?

O outro ponto atacava com uma defesa mais fervorosa sobre o roteiro edípiano, aproximando as experiências das transidentidades da psicose por fugirem desse pacto dos papéis de gênero hegemônicos. São posicionamentos que parecem não permitir que outras histórias sejam narradas sobre as experiências humanas, impondo a produção, manutenção e perpetuação de histórias únicas.

conclusão

O trabalho teve como o objetivo percorrer alguns caminhos. Em alguns há pistas sobre a importância de certas posturas abertas. Muitas delas podem contribuir para um trabalho analítico que possa fazer jus ao nosso tempo.

Em vários momentos clínicos podemos entender como um avanço quando a pessoa que tende a narrar sua história de uma maneira única consegue se narrar de uma outra maneira. É como se houvesse a criação de uma outra possibilidade de existência. Outro exemplo pode ser observado quando analisante que repetidamente narrava a mesma história, começa a permitir que, na transferência, outras histórias também ocupem esse cenário.

A abertura que foi tratada aqui diz de um certo trabalho constante, que fabrique ferramentas capazes de ter como horizonte as subjetividades da nossa época. As diferentes interseccionalidades convidam a nós analistas a construirmos novos alicerces para nossas psicanálises. Elas convocam que a história da psicanálise não seja única, destacando a importância de saberes localizados em relação com a psicanálise.

Os pactos narcísicos aqui trabalhados parecem favorecer a manutenção de uma psicanálise universal. Muitas vezes essa postura caminha para o alinhamento com forças de opressão e desumanização da alteridade. Por ocuparem também o lugar do não dito, não é de se surpreender o seu alto poder de impregnar as subjetividades, a teoria e a clínica com o silenciamento. São

vários projetos que corroboram para a perpetuação de históricas únicas.

Nessa caminhada, destaco a implicação que esse trabalho nos convoca. Desde o mergulho em si ao mirar naquilo que é ausente de entendimento. É uma constante que insiste em produzir questões. São encontros que produzem marcas e estranhamentos no corpo. É também um trabalho que atesta não só a complexidade da experiência humana, mas também, adverte/alerta para alguns mecanismos perpetuadores de que algumas pessoas possam vivenciar tal complexidade, enquanto outras não.

REFERÊNCIAS

- Adichie, C. N. (2019). *O perigo da história única*. Trad. Julia Romeu. Companhia das Letras.
- Agamben, G. (2009). *O que é contemporâneo? e outros ensaios*. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. Argos.
- Ayouch, T. (2019). *Psicanálise e hibridex: gênero, colonialidade e subjetivações*. Caligraphie.
- Bhabha, H. (1998). *O local da cultura*. Trad. Myriam Avila, Eliane Livia Reis, Glauce Gonçalves. Editora UFMG.
- Bento, C. (2022). *O pacto da branquitude*. Companhia das Letras.
- Cavalheiro, R., Pombo, M., & Triska, V. H. (2022). No Divã de Paul B. Preciado: Psicanálise e (Des)obediência Epistêmica. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, 22(4), 1393-1413.
- Foucault, M. (2014). *História da sexualidade: A vontade de saber (vol I)*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 9ª ed. Paz & Terra.
- Freud, S. (2018a). *Amor, sexualidade, feminilidade*. (M. R. Salzano Moraes, Trad.). Autêntica.
- Freud, S. (2018b). *Estudos sobre a histeria*. Companhia das Letras.
- Freud, S. (2014). *Inibição, sintoma e angústia, O futuro de uma ilusão e outros textos*. (P. C. de Souza, Trad.). Companhia das Letras.
- Freud, S. (2016). *Moisés e o monoteísmo e outros textos*. (P. C. de Souza, Trad.). Companhia das Letras.
- Freud, S. (2020). *O mal-estar na cultura e outros escritos de cultura, sociedade e religião*. (M. R. Salzano Moraes, Trad.). Autêntica.
- Guattari, F., & Rolnik, S. (2011). *Micropolítica: Cartografias do desejo*. 12ª ed.

Vozes.

Kilomba, G. (2019). *Memórias da plantação: Episódios de racismo cotidiano*. Trad. Jess Oliveira. Cobogó.

Lacan, J. (2023). *Escritos*. Zahar.

Nascimento, L. (2021). *Transfeminismo*. Jandaíra.

Mattuella, L. (2020). *O corpo do analista*. Artes e Ecos (Série Escrita Psicanalítica).

Preciado, P. B. (2022). *Eu sou o monstro que vos fala: Relatório para uma academia de psicanalistas*. Trad. Carla Rodrigues. Zahar.

Reitter, J. N. (2021). [Édipo Gay: Heteronormatividade e Psicanálise. \(Marta D. Claudino, Trad.\). Zagodoni.](#)

Triska, V. H. C. (2020). Pai: obstáculo epistemológico? *Psicologia USP*, 31, 1-10.

Souza, T. de P., Damico, J. G. & David, E. de C. (2020). Paradoxos das políticas identitárias: (des)racialização como estratégia quilombista do comum. *Acta Scientiarum. Human and Social Sciences*, 42 (3), e56.465.