



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICANÁLISE
E CULTURA CONTEMPORÂNEA

JOSÉ STONA

**A CLÍNICA É UM LUGAR POLÍTICO: A ESCUTA PSICANALÍTICA DIANTE DAS
DISSIDÊNCIAS SEXUAIS E DE GÊNERO**

Tese de doutorado apresentada para obtenção do título de doutor ao Programa de Pós-Graduação em Psicanálise e Cultura Contemporânea, pelo Instituto de Psicologia da Universidade Federal de Sergipe.

Orientador: Dr. Eduardo Leal Cunha

São Cristóvão

2024

JOSÉ STONA

**A CLÍNICA É UM LUGAR POLÍTICO: A ESCUTA PSICANALÍTICA DIANTE DAS
DISSIDÊNCIAS SEXUAIS E DE GÊNERO**

Tese de doutorado apresentada para obtenção do título de doutor ao Programa de Pós-Graduação em Psicanálise e Cultura Contemporânea, pelo Instituto de Psicologia da Universidade Federal de Sergipe.

Aprovada em: 30/08/2024

BANCA EXAMINADORA:

Dr. Eduardo Leal Cunha (presidente)
Universidade Federal de Sergipe (UFS)

Dra. Michele de Freitas Faria de Vasconcelos
Universidade Federal de Sergipe (UFS)

Dra. Patrícia Porchat Pereira da Silva Knudsen
Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP/Bauru)

Dra. Mônica Medeiros Kother Macedo
Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

Dra. Alinne Nogueira Silva Coppus
Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF)

Esta tese sobreviveu a uma pandemia (Covid-19) e ao maior desastre
climático do Rio Grande do Sul, as enchentes de 2024.

AGRADECIMENTOS

Agradeço profundamente à minha família, Maurício, Odete, Zazu e Domênico, que sempre me deu todas as condições, incentivo e suporte para eu seguir meus sonhos. Sem o amor e a compreensão de vocês, esta jornada não teria sido possível.

Agradeço ao meu orientador, Dr. Eduardo Leal Cunha, por apostar em mim e ter aberto as portas desta pesquisa para o mundo, guiando-me ao longo deste percurso acadêmico.

Um agradecimento especial aos meus amigos, Karina Sassi, Pâmela Fortes, Camila Moraes e Luciano Santos, que nunca me deixaram desacreditar que esta escrita seria possível e me deram todo o suporte emocional e motivação em momentos desafiadores.

Quero expressar minha gratidão aos meus colegas de pesquisa, principalmente à Claudia Ciribeli, que, no tempo em que foi possível de convivermos, tornou o ambiente de trocas inspirador e colaborativo. As discussões foram essenciais para enriquecer meu trabalho.

Expresso minha gratidão à banca de qualificação e à banca de defesa.

Aos alunos, professores e parceiros do IPPERG, meu agradecimento.

Sou grato/a à Ecole Doctorale Recherches en Psychanalyse et Psychopathologie da Université Paris Cité, em especial ao Prof. Dr. Thamy Ayouch, que me ofereceu a oportunidade de desenvolver parte desta pesquisa na instituição.

Por fim, agradeço à CAPES pela bolsa que tornou possível esta pesquisa no Brasil e na França, esperando que esse apoio continue beneficiando pesquisadores no futuro.

RESUMO

A presente tese tem por objetivo defender a ideia de que a clínica é um lugar político, independentemente da escolha do analista. O eixo central do trabalho se dá a partir da escuta clínica de dissidências sexuais e de gênero, mas se amplia ao pensar as formações do psicanalista. O texto busca investigar a origem e extrair consequências da máxima “a clínica não é um lugar político e, conseqüentemente, não é um lugar de militância ou ativismo”, enunciada por uma grande gama de psicanalistas contemporâneos, e sublinhar sua incidência sobre o sofrimento psíquico em pessoas LGBTTQIAPN+. Desta forma, nosso percurso se baseia na realidade social vivida por pessoas dissidentes sexuais e de gênero, considerando o papel dos saberes *psi* na produção de violências para, em seguida, apresentar, a partir da nossa experiência clínica, uma leitura metapsicológica desse sofrimento, destacando a dimensão contratransferencial, o que nos permite focar criticamente a formação como se dá hoje e propor estratégias alternativas. Os três capítulos da tese exploram, em diferentes níveis, as intersecções entre psicanálise, política e as experiências das dissidências sexuais e de gênero. No primeiro capítulo, definimos as bases teóricas ao discutir a necessidade de abordar a psicanálise como um campo de práticas imerso em discursos e relações de poder. No segundo capítulo, buscamos entender as especificidades da escuta analítica em relação às demandas das dissidências. O terceiro capítulo, por sua vez, traça um caminho para pensar o lugar do analista e as condições necessárias, dentro da formação, que possibilitem uma escuta coletiva e respeitosa às diferenças, propondo um projeto de intervenção que contemple essas necessidades.

Palavras-chave: psicanálise; política; escuta clínica psicanalítica, dissidências sexuais e de gênero.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	8
CAPÍTULO 1: NORMA, PODER E PROCESSOS DE SUBJETIVAÇÃO	28
Norma.....	30
Poder	35
A política ou o político?	46
O político: o que isso tem a ver com a psicanálise?	49
A dimensão política não é uma escolha do analista	54
CAPÍTULO 2: DISSIDÊNCIAS SEXUAIS E DE GÊNERO: UM CONTEXTO HISTÓRICO, CLÍNICO E POLÍTICO	56
A pesquisa no campo das estratégias de resistência	51
<i>O projeto Roda de Escuta LGBTTQIAPN+ da UFS.....</i>	<i>51</i>
<i>O projeto Remonta.....</i>	<i>56</i>
Articulações e distanciamentos entre os campos.....	75
Quem fala e quem escuta? Articulações entre transferência e contratransferência a partir da imersão nos projetos roda de escuta LGBTTQIAPN+, projeto remonta e na clínica particular	63
<i>Transferência: o motor da análise</i>	<i>64</i>
<i>Contratransferência: a manifestação inconsciente do analista.....</i>	<i>66</i>
Vinhetas Clínicas.....	89
<i>João.....</i>	<i>90</i>
<i>Leonardo.....</i>	<i>92</i>
<i>Rodrigo</i>	<i>94</i>
<i>Benício.....</i>	<i>96</i>

<i>Bruno</i>	97
<i>Ana</i>	100
<i>Alex</i>	101
Elementos teóricos possíveis para uma investigação das experiências de escuta das dissidências sexuais e de gênero: particularidades da clínica com as dissidências sexuais e de gênero	106
<i>Desvalor: ser cisgênero e heterossexual ou desaparecer</i>	<i>108</i>
<i>Freud e a extraordinária diminuição do sentimento de si</i>	<i>110</i>
<i>O gênero como um problema.....</i>	<i>112</i>
<i>Uma fratura na condição de ser.....</i>	<i>116</i>
<i>Das distribuições desiguais de violência e suas consequências psíquicas.....</i>	<i>120</i>
CAPÍTULO 3: COMO PODE UM PSICANALISTA SER CONTRA A DIVERSIDADE? MILITÂNCIA E PRÁTICA PSICANALÍTICA	127
O instituto de pesquisa em psicanálise e relações de gênero (IPPERG)	137
Militância e prática psicanalítica: por analistas engajados	142
CONSIDERAÇÕES FINAIS	151
REFERÊNCIAS.....	155

INTRODUÇÃO

As inquietações que sustentam as interrogações da presente tese nasceram há aproximadamente quatorze anos, quando eu, pela primeira vez, ingressei em uma formação em psicologia caracterizada, centralmente, por um currículo psicanalítico, com professores filiados à Associação Psicanalítica de Porto Alegre (APPOA) e com uma produção de conhecimento marcada pela invisibilidade sobre questões de sexualidade e gênero. Embora se possa pensar, em uma conclusão precipitada, que naquela época não havia debates sobre sexualidade e gênero, esses dois temas, lá atrás, nos idos de 2010, eram tratados de um modo bastante específico: a heterossexualidade e a cisgeneridade¹ eram apresentadas como modelos de regulação do que é humano e do que não é. Mais do que isso, minha formação, como tantas outras por aí, insistia em produzir uma manutenção normativa na maneira “certa” de escutarmos a nós mesmos e ao outro a partir destas categorias.

A motivação e o desejo desta escrita se deram por meio do contínuo da minha formação, após a graduação, na especialização, no mestrado e, agora, neste processo de doutoramento, o cenário pouco mudou. As graduações continuam mantendo tais temas como “restos” ou como temas temporários, ou seja, um evento de semana acadêmica aqui, um encontro uma vez ao ano ali. Nega-se, desse modo, a urgência e importância de o debate ser permanente nos currículos de psicologia (e de outras áreas), que, em grande maioria, se mantém os mesmos das décadas de 70 e 80, algo que apontei com mais afinco no meu livro *O cis no divã* (Stona & Carrion, 2021). Já nas faculdades e universidades que possuem pós-graduação, essa discussão ganha mais escopo e os/as/es alunos/as/es, acabam tendo mais sorte, tendo em vista que o campo da pesquisa ajuda os/as/es alunos/as/es a construir espaços de tensão, movimento e diálogo, a exemplo das linhas de pesquisa em campos específicos e em conjunto com centros e ligas acadêmicas LGBTTIAPN+ (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transgênero, Travestis, Queers, Intersexuais, Assexuais, Pansexuais, Não Binários e outras identidades). Porém, o que certamente faz a maior diferença é a inserção de políticas afirmativas² nas universidades, pois elas obrigam as instituições a terem que conviver “obrigatoriamente” com as diferenças (Haas & Linhares, 2012).

¹ Desde o princípio considero outros marcadores, como raça, classe, etnia e deficiência, como importantíssimos, mas fogem ao escopo e à análise desta pesquisa.

² Ações afirmativas são medidas que visam à democratização do acesso ao emprego e à educação. Nas universidades brasileiras, essas ações constituem programas de cotas para a inserção de grupos sociais com histórico de exclusão.

Entretanto, a questão que me parece ser central é que os debates sobre sexualidade, gênero e práticas sexuais, atualmente, invadem o campo *psi* de uma forma que não deixa mais dúvidas sobre a urgência de nos atualizarmos sobre essas temáticas, deixando os/as/es psicólogos/as/es, psiquiatras/es e, nosso principal interesse, psicanalistas/es, sem escapatória. Todavia, para além de um debate apenas teórico, nesses longos quatorze anos, nas formações institucionais de psicanálise por onde caminhei (desde percursos por instituições clássicas até o meio acadêmico), vale ressaltar que eu nunca tive uma pessoa trans ou travesti como professor/a/e, nem professor/a não branco/a que falasse de outra coisa sem ser sobre raça. Dos mais de quarenta professores que encontrei no caminho até aqui, apenas dois eram negros. Considerando o recorte geográfico, na medida em que a maior parte da minha formação ocorreu no Rio Grande do Sul, tais circunstâncias, obviamente, só chamaram a minha atenção *a posteriori*, tendo em vista que eu fui constituído por um entorno que não me fazia ver e ouvir tais questões.

No meu círculo de colegas da graduação, lembro de uma aluna negra, que desistiu no meio do curso, e de duas ou três pessoas autodeclaradas lésbicas ou *gays*. Na especialização, não havia ninguém – nem entre os professores, nem entre os alunos. No mestrado, havia duas colegas negras e dois colegas *gays*, mas nenhum/a/e professor/a/e autodeclarado/a/e LGBTQIAPN+. No doutorado, tive uma colega negra (apesar de haver, na universidade e na graduação, muitos alunos negros), alguns professores *gays* e apenas um colega autodeclarado LGBTQIAPN+, mas nenhuma pessoa autodeclarada trans (nem entre os alunos, nem entre os professores). Nas leituras oferecidas por esses espaços, somente no mestrado, por conta da sugestão de uma aluna negra em uma das disciplinas curriculares, tive acesso a leituras interseccionais³. Agora, somente, no doutorado, as leituras fora de um enquadre cisgênero e heterossexual se tornaram constantes.

No entanto, se fossem inseridos outros marcadores sociais, como raça, classe, deficiência e etnia, por exemplo, os números seriam ainda mais alarmantes. Nesse cenário, o que eu estou querendo dizer quando enuncio tais fatos? Qual a importância de pensarmos esses signos sobre quem nos transmite um saber, nas teorias que lemos, em quem nos rodeia como pares, com quem trocamos nossas interrogações? A resposta é bem simples: quem possui o privilégio social, possui o privilégio epistêmico (Ribeiro, 2017). Quem está à frente das instituições de saber organiza o currículo e nos direciona por meio de determinadas lentes e

³ Uma postura que consegue fazer o exercício de olhar os múltiplos marcadores sociais da diferença que atravessam o sujeito, conforme aponta Akotirene (2019).

filtros, mas, mais do que isso, direciona as nossas perguntas e olhares sobre o que é importante ou não em nossa forma de escutar a nós mesmos e ao outro.

Assim, nesta tese, pretendo falar a partir da minha experiência, da minha formação e dos processos e questionamentos que me atravessam, tanto pela minha própria experiência subjetiva quanto pelas pessoas que passam pela minha escuta clínica, pela minha formação independente em psicanálise⁴ e pelos alunos que tenho acompanhado, sendo todos esses campos permeados pela análise da minha implicação militante, minha transferência e minha contratransferência. Parto, já de início, das seguintes questões, que considero, de antemão, como políticas: quem estamos lendo? Quem nos está transmitindo a psicanálise? Com quem trocamos nossos saberes? Como têm sido confeccionados os círculos de nossas formações e os conceitos que utilizamos tão seguramente? Quais corpos acessam esses espaços e, se não acessam, por que não o fazem? Onde esse espaço de formação está inserido no mapa da cidade?

Nesta pesquisa, busco apresentar o que compreendi, ao longo desta trajetória, reconhecendo, desde o início da escrita, que proposições, intervenções, conceitualizações, teorizações e olhares, inclusive os científicos, sempre estão localizados em um ponto de vista, em um lugar observacional, e são atravessados por significados, interpretações e modos de categorizações. Quando o/a/e pesquisador/a/e não localiza a sua análise e desconsidera o seu contexto sócio-histórico, classificando-a como neutra, imparcial e a-histórica, provavelmente realiza uma aliança com o colonialismo (Quijano, 2005) e com tantos outros discursos de opressão.

A colonialidade do saber, conforme aponta Quijano (2005), refere-se à imposição de uma forma específica de conhecimento, baseada na perspectiva europeia, como a única válida e legítima de conhecer o mundo. Esse processo subordina e desqualifica outras formas de conhecimento, especialmente aquelas originárias das populações colonizadas, como os saberes indígenas, latinos, africanos e asiáticos. O autor destaca que a colonialidade do saber perpetua a hierarquia colonial mesmo após o fim formal do colonialismo, pois as epistemologias europeias continuam a dominar as instituições acadêmicas, científicas e educacionais ao redor do mundo. De maneira mais precisa, a colonialidade do saber é a ideia de que o colonialismo não foi apenas um processo de dominação territorial e econômica, mas também um processo

⁴ Nunca tive interesse em fazer uma formação em um espaço “clássico” ou “ortodoxo”, justamente por todas as questões que apresentarei ao longo desta pesquisa. Um fato que pode ser interessante é que o orientador desta pesquisa também nunca passou pela ortodoxia. Será que isso nos abre margem para poder pensar sem tanto apego aos mestres? À filiação?

de dominação do conhecimento, que continua a influenciar as formas como entendemos o mundo e produzimos conhecimento hoje.

Nesta tese, compreendemos que “a psicanálise” não existe, existem as psicanálises, ou seja, múltiplas ramificações e abordagens do pensamento freudiano, como aponta Mezan (2019). Contudo, situando a teoria freudiana como um ponto de ancoragem central e inevitável, entendemos que, de forma objetiva, a psicanálise é, ao mesmo tempo, uma teoria de como a psique funciona e um método de escuta de um sujeito e seu mal-estar constitutivo, que, em muitos casos, pode se manifestar como sofrimento psíquico, sendo também chamada de “cura pela fala”. Freud sustentou que os movimentos do humano são determinados por motivações inconscientes que decorrem das diversas experiências que o sujeito passa durante a vida, mas principalmente dos momentos relacionados à infância e de seus encontros com amor, perda, sexualidade e morte, bem como de atitudes emocionais complexas para com seu núcleo familiar.

Freud (1923/2011a) viu vestígios do inconsciente nos sonhos, deslizos da língua, sintomas e escolha de palavras, e tentou produzir uma diferença na vida de seus pacientes, ajudando a desvendar significados ocultos, convidando-os a recostar-se no divã e dizer o que lhes ocorresse. Freud chamou esse método de associação livre. As teorias de Freud desenham uma imagem familiarmente estranha dos seres humanos: divididos em si mesmos, desorientados, sem conhecimento de si e governados por impulsos instintivos incansáveis, e não pela razão.

Entre as suas vastas dimensões, em essência, a psicanálise procura desvelar os processos psíquicos que muitas vezes ocorrem abaixo da superfície da consciência. Freud (1923/2011a) propôs a existência de camadas do psiquismo, sendo a mais importante delas o inconsciente. A parte inconsciente do psiquismo, segundo ele, é um reservatório de desejos, memórias e impulsos reprimidos que podem influenciar a vida de um sujeito e seus comportamentos de maneiras muitas vezes desconhecidas para nós mesmos.

Um dos conceitos fundamentais da psicanálise é o de mecanismos de defesa, que são estratégias psicológicas que utilizamos para lidar com pensamentos ou emoções dolorosos e ameaçadores. Freud (1923/2011a) identificou mecanismos como a negação, a projeção e a repressão como formas comuns de lidar com conflitos internos, como aponta Mezan (2018).

Além disso, a psicanálise destaca a importância do desenvolvimento psicosssexual (Freud, 1910/2016a), questão fundamental para esta tese, na formação da subjetividade. Freud propôs uma série de estágios lógicos do desenvolvimento, nos quais as diferentes áreas do

corpo são foco de prazer em fases específicas da infância, influenciando a maneira como nos relacionamos com o mundo ao longo da vida.

O método terapêutico central da psicanálise é um estilo próprio de escuta por meio de uma abordagem intensiva de exploração do inconsciente por meio da fala. A pessoa que demanda a escuta é encorajada a expressar livremente seus pensamentos e sentimentos, enquanto o analista escuta padrões recorrentes, simbolismos e resistências que podem emergir durante o processo.

Embora a psicanálise tenha evoluído ao longo dos anos e tenha sido objeto de críticas e debates, como veremos nos argumentos apresentados no primeiro capítulo desta tese, suas contribuições para a compreensão dos processos de subjetivação e constituição do sujeito psíquico continuam a ser inquestionavelmente significativas. A psicanálise não apenas influenciou a psicologia, mas também teve impacto nas áreas da literatura, arte e cultura de maneiras profundas e duradouras.

Dessa maneira, por mais que a psicanálise tenha em sua história uma proposta política⁵ comum que tenta ter como horizonte uma exterioridade à normatividade de sua época e se posicione a partir de um distanciamento da ciência clássica⁶, ela não consegue ser isenta ou estar imune a esses discursos. Como bem aponta Mezan (1988), os psicanalistas não falam a mesma língua, e a herança de Freud abriu margem, tanto de forma positiva quanto de forma negativa, para múltiplos usos e interpretações que dificilmente se harmonizam. São justamente as dissidências, expulsões e rupturas que vão sustentando no movimento psicanalítico aquilo que mantém a vitalidade da psicanálise.

É nessa diversidade de fatores culturais que Mezan (1988) nos alerta sobre uma tríplice diáspora que constitui o pensamento psicanalítico, sendo ela: a dispersão geográfica, a dispersão cultural e a dispersão institucional. A dispersão geográfica diz respeito à imigração da teoria para outras latitudes, outros idiomas, adentrando em outros ritos. A dispersão doutrinária diz respeito à existência de várias escolas de psicanálise. A dispersão institucional

⁵ Neste trabalho, gostaríamos de utilizar, inicialmente, o “político”, por meio da proposta de Mouffe (2015), como uma compreensão teórica segundo a qual a sociedade estaria pulverizada por uma diversidade de situações de conflito e de relações de opressão, em que se evidencia a luta pela igualdade e/ou liberdade em determinados pontos do social, numa clara indicação de que o projeto político moderno elaborado pelo liberalismo falha no propósito de estender, a todos e a todas, tais benefícios.

⁶ Essa questão é muito bem discutida por Mezan (2007) quando apresenta que ela tem, no mínimo, duas vertentes: a mais comum, que diz respeito à suposta pouca eficácia do tratamento analítico quando comparado a outras terapias (geralmente, mas não só, à cognitiva) e/ou à ação de ansiolíticos, antidepressivos e demais medicamentos psiquiátricos. A outra vertente questiona o rigor da teoria psicanalítica, acusando-a de se basear numa série de pressupostos não comprováveis, de formular hipóteses impossíveis de serem verificadas e que, portanto, dão sempre razão a quem as enuncia, permitindo a mais completa arbitrariedade nas interpretações em sessão.

evidencia a ideia de que não existe mais uma única instituição legítima de formação de psicanalistas.

Apesar de muitos não considerarem tais dispersões, algo se tem em comum,

a origem de todos estes referenciais é a obra de Freud. Eis-nos de novo diante do problema da história da psicanálise: como e por que se construíram estes referenciais teóricos? De onde vêm suas armações conceituais? Por que tiveram sucesso, maior ou menor, em diferentes épocas e lugares? (Mezan, 1988, p. 19)

Entretanto, a teoria psicanalítica, assim como qualquer outra teoria, tem, em seu berço, atravessamentos que fazem produzir uma conceitualização marcada pelos acontecimentos históricos de seu tempo, pela sua geografia e territorialidade, pela cultura de sua época e pelos sonhos, fantasmas, pontos de vista e limites de seu criador, tendo ele conseguido enxergá-los ou não. Por mais que possamos alegar que um dos grandes marcos diferenciais da psicanálise na história foi introduzir a singularidade nos debates sobre sofrimento psíquico e na interpretação sobre os sintomas e, a partir dessa inserção, criar uma estratégia que “supostamente” a salvaria de generalizações e universalismos (como as outras teorias de seu tempo), muito do que vemos hoje, na clínica, é justamente o contrário. A psicanálise, afinal, não está distante das relações de poder que impactam sua prática, e a suposta “neutralidade benevolente” da psicanálise e dos analistas (Ayouch, 2019), como veremos nesta tese, não nos parece suficiente para isentá-la de sua condição (intrínseca) de política produtora de violências diante das dissidências sexuais e de gênero.

A psicanálise produziu, no século passado, seus próprios avanços, proposições, invisibilizações e estagnações sobre sexualidade, gênero⁷ e práticas sexuais. Foi o grande interesse de Freud pelos sintomas das histéricas que o levou a encontrar, por meio da escuta, questões recalcadas sobre a sexualidade, fato que seria produtor de sofrimento (Zaretsky, 2006). Tais investigações o fizeram pagar um preço alto por suas pesquisas (desde rechaço a seus escritos quanto perda de vínculos importantes para seu trabalho), mas foram essenciais para produzir um rompimento da compreensão de uma leitura vitoriana que entendia a sexualidade como um momento do desenvolvimento humano que só se manifestava na adolescência e se limitava, única e exclusivamente, à reprodução.

⁷ Apesar de o significante gênero não existir na época, tendo seu sentido restrito a contextos literários, seu surgimento direcionado ao campo do corpo foi apenas em meados de 1950. Hoje podemos pensar que muitos dos debates construídos pela psicanálise se aproximam das discussões atuais sobre gênero. Porém, devemos lembrar que não se trata somente de uma tradução ou equivalência, mas de aproximações e, centralmente, de mobilizações dos conceitos psicanalíticos, como bem aponta Santos (2019).

Quando a produção freudiana se difundiu na cultura, a psicanálise inaugurou um campo de saber sobre a sexualidade que tenta se afastar de qualquer compreensão unificada. Sua proposição sobre a sexualidade a faz deixar de ser algo pura e estritamente ligada ao campo biológico e hereditário, passando a ser compreendida como uma experiência que envolve os conceitos de satisfação, prazer e fantasia (Freud, 1908/2015b). Naquele tempo, a escuta clínica de Freud também percebe que alguns dos sintomas da época mais se relacionavam a tabus, preconceitos, repressões culturais e pulsões sexuais reprimidas do que a algo estritamente “orgânico”, como pensavam os discursos do século XIX. Portanto, desde o início podemos destacar uma relação com o campo do político, questão que estará presente nos argumentos desenvolvidos ao longo desta tese.

Contudo, por mais que a investigação psicanalítica venha propondo atualizações na compreensão sobre a sexualidade – como a sexualidade infantil e seu polimorfismo (Freud, 1905/2016b), as teorizações da pulsão (Freud, 1920/2010a) (sem um objeto ou fim pré-definido) e as identificações (Freud, 1914-1916/2010b) (como mecanismo contingencial, e não como algo fixo) –, em conjunto com a compreensão de que nem no sentido psicológico nem no biológico se acha uma pura masculinidade ou pura feminilidade (Freud 1924/2016c), é certo que, em muitos momentos, a psicanálise acabou escorregando para a patologização. É o que verificamos, por exemplo, quando a teoria possibilita um caminho supostamente esperado da sexualidade a partir das noções binárias de diferença sexual e complexo de Édipo (Pombo, 2021), com a ideia de uma família nuclear como modelo ideal para o desenvolvimento psíquico da criança (Porchat, 2020), ou, ainda, com a consideração hereditária na determinação da organização fálica (Pombo, 2021). Essas e outras proposições, que veremos ao longo deste trabalho, produziram um tipo de normatização decorrente da própria epistemologia⁸ psicanalítica, marcada pela moral sexual “civilizada” de sua época, que, muitas vezes, se interessou mais pelo estranhamento, pelo julgamento moral e pelas tentativas de classificação psicodiagnóstica do que em sustentar a singularidade de cada sujeito, como aponta Cunha (2021a).

Esse movimento, ao longo do tempo, colaborou para produzir a patologização diante de determinadas sexualidades e gêneros, a exemplo da proibição de homossexuais realizarem o percurso de formação nas instituições de psicanálise, como aponta Bulamah (2016), e a manifestação do PAC 99, na França, sobre a impossibilidade de homossexuais adotarem uma

⁸ Aqui, tomamos a definição de epistemologia tal como referida por Preciado (2020), como um certo regime político e estético regulado por um sistema de saber-poder particular.

criança, pois isso traria graves prejuízos psíquicos, como bem nos lembra Perelson (2006). Essa associação direta parte da possibilidade de uma leitura e um uso normativo da teoria psicanalítica que perdura até hoje, fazendo com que o interessado na psicanálise, caso não esteja atento às questões políticas que envolvem o debate, ou seja, caso não esteja atento/a/e às demandas do seu tempo constantemente, permaneça preso/a/e a uma conceitualização desatualizada e não dê conta de escutar os movimentos que a clínica contemporânea vem apresentando.

Neste contexto, um bom exemplo disso é o manifesto assinado por mais de 80 psicanalistas em 2019, intitulado *Manifeste: Des Psychanalystes S'insurgent Contre L'assaut Des « Identitaristes » Dans le Champ Du Savoir et du Social*. No documento, tais psicanalistas protestam contra o ataque de “identitaristas” no campo do conhecimento e social. Segundo o manifesto:

O chamado pensamento “decolonial” invade a universidade e ameaça as ciências humanas e sociais sem poupar a psicanálise. Esse fenômeno está se espalhando de uma maneira perturbadora e não hesitamos em falar de um fenômeno de influência que, clandestinamente, destila ideias propagandistas. Eles transmitem uma ideologia com sugestões totalitárias. (...) Reintroduzir a “raça” e estigmatizar populações “brancas” ou coloridas como culpadas ou vitimizadas é negar a complexidade psíquica, não é reconhecer a história muitas vezes desconhecida dos povos colonizados e os traumas que impedem a transmissão. Uma ideologia que nega a singularidade do indivíduo nega os processos sempre singulares de subjetivação, a fim de reduzir a questão da identidade a uma questão de determinismo cultural e social.

Esta tese, portanto, pauta-se pelas questões supracitadas, centrando-se, principalmente, nas interpelações produzidas pelas dissidências sexuais e de gênero à psicanálise. Ela parte da premissa de que o campo político sempre influenciará o campo psicanalítico e busca abordar tanto o pesquisador quanto a pesquisa atual, evitando, na medida do possível, uma perspectiva dogmática e estereotipada. Assim, a realização deste estudo começa a partir da escuta clínica das dissidências sexuais e de gênero, no consultório particular e em dois projetos sociais: a Roda de Escuta LGBTTQIAPN+ e o Projeto Remonta. Porém, o texto se expande para pensar não apenas as demandas que a clínica com pessoas LGBTTQIAPN+ coloca para a psicanálise, mas a formação de psicanalistas no contemporâneo e, ao longo da escrita, acaba por desenvolver um projeto de ação/intervenção.

O projeto Roda de Escuta LGBTTQIAPN+, que está em desenvolvimento na Universidade Federal de Sergipe (UFS), tem como propósito oferecer um espaço de escuta fora do modelo terapêutico clássico, aquele que restringe o papel do discurso *psi* como o detentor

do saber máximo frente à população LGBTTTQIAPN+. O projeto Remonta, por sua vez, é um espaço de escuta clínica de pessoas LGBTTTQIAPN+ gratuito ou a valor social, de âmbito nacional, que tem por objetivo ser uma referência no assunto quando se trata de pensar na formação e no atendimento clínico de tais sujeitos. A escuta clínica que sustenta esses projetos, embora tenha como ponto de partida ético a teoria psicanalítica em seu tripé análise, supervisão e teoria, tem sido significativamente marcada pelas questões de gênero, tendo em vista a minha aproximação pessoal, política e de pesquisa frente a esses debates. Portanto, trata-se de dois espaços diferentes que possuem pontos em comum, a exemplo do reconhecimento de diferentes estruturas de violência que produzem distribuições desiguais de vulnerabilidade, da forma de pensar a escuta clínica a partir de um lugar que favoreça a sustentação da diversidade sexual e de gênero fora do campo da (psico)patologização e, por fim, uma estratégia clínica principal que considera o político como algo sempre presente no campo da clínica, querendo o analista ou não.

Na minha experiência de escuta, algumas inquietações, presentes desde o meu percurso de pesquisa do mestrado (que teve como questão central pensar as condições de uma escuta não normativa pela psicanálise, sobretudo diante das transidentidades), estendem-se a esta tese. O principal ponto levantado pela investigação foi perceber que, no campo da escuta, há uma problemática política logo de saída: enquanto transidentidades estão lutando pela possibilidade de existir, respirar, andar pelas ruas e encontrar uma vida mais vivível, ou seja, lutando por reconhecimento⁹ em diversas esferas públicas e privadas, como aponta Honneth (2009), nós, psicanalistas, estamos disputando, restringindo e resistindo a escutar tais demandas, como se elas não fossem de suma importância dentro do campo psicanalítico e representassem uma ameaça à estabilidade das nossas teorias, da qual nos defendemos por meio de diagnósticos de psicose ou perversão, por exemplo, como bem aponta Cunha (2021c).

Na dissertação, ficou evidente o quanto somos ativos nos papéis de produzir e definir quais vidas podem ser reconhecidas, vividas e legitimadas a partir da nossa teoria, o que, além de tornar imprescindível revermos nossas ideias sobre dissidências sexuais e de gênero, impõe

⁹ Honneth (2009) sugere que a formação da identidade individual está intrinsecamente ligada ao reconhecimento social. As interações sociais, as relações interpessoais e as instituições desempenham papéis cruciais no desenvolvimento pessoal, moldando a autoestima e a compreensão que os indivíduos têm de si mesmos. O autor identifica três esferas principais de reconhecimento. O reconhecimento amoroso ocorre nas relações íntimas e pessoais; o reconhecimento legal refere-se ao reconhecimento de direitos e igualdade perante a lei; e o reconhecimento social envolve a valorização e a aceitação na esfera pública. Honneth (2009) enfatiza a natureza recíproca do reconhecimento. Ele argumenta que as relações sociais devem ser construídas sobre a base do reconhecimento mútuo, onde os indivíduos se veem uns aos outros como agentes válidos, contribuindo para uma interação social mais justa e equitativa.

o dever de questionarmos nossas análises e nossa formação, na medida em que ainda continuamos produzindo violências no campo da clínica.

Assim, na dissertação, defendo eixos possíveis de interpretação do que produz uma escuta psicanalítica cisnormativa é pensar que a psicanálise tem a *expertise* dentro da sua própria teoria para poder falar sobre tudo. É pensar uma especificidade na clínica com as transidentidades que não seja a própria condição dissidente. É cogitar antecipadamente uma condição prévia de inteligibilidade para o sujeito engessada por meio da psicopatologia, que opera na manutenção da norma, ou seja, “essa coisa patológica, tem que deixar de ser patológica” para voltar a ser normal (é uma patologização inicial justificada por uma matriz epistêmica cisnormativa e heteronormativa). É não levar em conta o contexto social, cultural e político das violências sofridas pelas pessoas trans, acreditando que o sofrimento é apenas intrassubjetivo, na prescrição de um modelo normativo e na compreensão existencial de dois sexos ou dois gêneros verdadeiros. É não perceber a multiplicidade de possibilidades performativas frente aos processos subjetivos. É não levar em conta que perguntar como se constrói uma experiência subjetiva quando não se encontra o olhar empático do outro é não perceber que a cis-heteronorma produz um ponto de ligação entre essas pessoas – que é a ininteligibilidade e a dissidência.

Por fim, para além dessas posturas que deveriam ser repensadas, na investigação do mestrado defendi que, quando os psicanalistas não conseguem reconhecer o seu recorte parcial, o seu lugar de fala, a sua contratransferência e a *expertise* do sujeito em questão, mas, principalmente, quando não conseguem localizar o lugar em que a psicanálise ocupa enquanto mais um dispositivo de colonização frente à sexualidade, ao corpo e ao gênero, eles, elas, elus estão produzindo efeitos impetuosos, uma reatualização teórica violenta e um manejo clínico pautado na incapacidade de escuta.

No campo da experiência de escuta que deu origem à dissertação, sustentei quatro perspectivas importantes para pensarmos sobre quais são as condições de uma escuta não normativa. Primeiro, parece essencial uma crítica ao universalizável (esse universal mais genérico, onde se supõe que tudo seja sempre igual, a-histórico, estanque e natural), tendo como norte a desconstrução daquilo que produz a normatização, universalização e naturalização. Em segundo, o reconhecimento de que um certo saber sobre gênero torna a clínica possível, em conjunto com o não saber inerente a toda escuta psicanalítica. Terceiro, a importância de equiparmo-nos com um saber sobre as questões sociais das produções das dissidências sexuais e de gênero, deixando o espaço de não saber aberto e produtivo. E, finalmente, o quarto ponto

é estarmos atentos para ocuparmos o lugar do discurso do analista, e não do mestre, como aponta Lacan (1969-1970/1992).

Essas quatro perspectivas colocam em cena a necessidade de um desmonte da escuta, ou seja, a produção de uma escuta não adaptativa, atenta à sua perspectiva parcial, e não preocupada em diagnosticar o gênero, mas que seja empática e sem condições prévias de inteligibilidade. O desmonte da escuta, conforme propus, produz um desencaixe por meio de deslocamentos e subversões de pressupostos de uma teoria da época vitoriana para um momento contemporâneo, rompendo com a cis-heteronormatividade que conduz o analista a essencialismos diagnósticos.

Uma escuta que esteja atenta aos efeitos transferenciais e contratransferenciais, em um posicionamento despido de hierarquias, tendo em vista que a norma silencia questões que podem ser mais importantes do que somente a dissidência sexual e de gênero.

Foi necessária, assim, uma escuta que pensasse um trabalho clínico de rememoração, apontando para a autonomia e o reconhecimento do sujeito diante da sua deliberação subjetiva e autodeterminada. Uma escuta que leve em conta, também, as distribuições diferenciais de precariedade, entendida, neste texto, como a condição de falta de segurança e estabilidade na vida de uma pessoa, muitas vezes associada à instabilidade econômica, social, política e emocional, como aponta Butler (2019). A autora argumenta que a precariedade não é distribuída uniformemente na sociedade, mas de maneira diferenciada, afetando alguns grupos mais do que outros.

Butler (2019) analisa como as normas de gênero, sexualidade, raça e classe social contribuem para as distribuições diferenciais de precariedade. Por exemplo, ela examina como as pessoas que não se enquadram nas normas tradicionais de gênero podem enfrentar formas específicas de precariedade devido à discriminação e marginalização. Ao explorar essas distribuições diferenciais, Butler (2019) busca destacar as formas como as estruturas sociais e as normas culturalmente construídas contribuem para a vulnerabilidade de certos grupos, enquanto outros desfrutam de privilégios e segurança. Isso se alinha com sua crítica à matriz heteronormativa e binária de gênero, bem como à importância de reconhecer e combater as desigualdades que perpetuam a precariedade em diversas comunidades.

Uma escuta que trabalhe contra a subalternidade (Spivak, 2010) e faça da clínica um dispositivo de legitimação e reconhecimento, sem que tenha por interesse a direção da cura no encaixe fixo de posições pré-discursivas, binárias e permanentes (Vergueiro, 2015). É

necessária, enfim, uma escuta que, principalmente, valorize o polimorfismo¹⁰ freudiano, talvez pouco explorado, o qual coloca o sujeito diante de uma estrutura de constante indeterminação frente à multiplicidade indefinida da singularidade.

O objetivo fundamental da pesquisa do mestrado, entretanto, foi mapear os principais caminhos que obstruem as escutas dos analistas diante das dissidências de gênero. Meu objeto central de pesquisa foi a escuta clínica da população trans. Agora, meu objeto se amplia para pensar a escuta clínica das dissidências sexuais e de gênero e se amplia para propor uma forma de desconstrução da escuta clínica psicanalítica por meio de um projeto de ação/intervenção que se ancora na contracorrente do que predomina nos espaços de formação em psicanálise, na medida em que, como bem aponta Porchat (2018), a psicanálise, hoje, é outra.

Este trabalho, assim, não tem por propósito produzir universalismos e generalizações para todas as pessoas LGBTTTQIAPN+, mas diz de um campo local de escuta encontrado pelo autor da tese, por meio de relatos de sua experiência, do seu fazer ético-político e teórico-clínico, no qual, em essência, quer apontar que a neutralidade na ciência e, conseqüentemente, na escuta, seja ela qual for, é impossível, questão tão bem trabalhada por Donna Haraway (2009) e Joan Scott (1990). Considerando que apostamos que a psicanálise se amplia e se revigora a partir dos aportes com novos campos de saber, esta investigação é produzida a partir de uma problemática central: como as dissidências sexuais e de gênero colocam em análise a própria psicanálise e como se centralizar somente nela não resolve o problema. Para tornar esta pesquisa possível, foi encontrado, nas descrições do conhecimento situado e da particularidade da pesquisa em psicanálise, um caminho metodológico de pesquisa.

No primeiro caso, trata-se da utilização da localização e da objetividade parcial como potencialidade de se comunicar com outras visões parciais, provenientes de outros estudos, ocasionando aberturas e possibilidades inesperadas, questionando, sempre, os vínculos entre a produção de conhecimento e as relações de poder, como proposto por Michel Foucault (1979/2021).

A noção de saberes localizados (Haraway, 1995) como um dos pressupostos ético-metodológicos de base que atravessa todas as etapas desta tese, salienta a importância de reconhecermos que os nossos olhares de pesquisador/a/e e a nossa escuta clínica serão sempre afetados pelas nossas histórias de vida, por marcadores sociais que nos atravessam, pelo

¹⁰ O polimorfismo da sexualidade em Freud (1905/2016b) refere-se à ideia de que, na infância, a energia sexual é difusa, manifestando-se de maneiras diversas em várias partes do corpo. Conforme a criança passa pelo desenvolvimento psicosssexual, essa energia é gradualmente direcionada para objetivos mais específicos e socialmente aceitáveis. O resgate ao polimorfismo é um retorno à potência criativa de cada sujeito.

território por onde circulamos, pelas particularidades daqueles com quem convivemos e por aquelas teorias que convocamos para produzir essa narrativa/escuta – o que resultará, nesta situação, numa apreensão e análise, sempre parcial, do que escutamos em função da elaboração teórica. Assumir a parcialidade, a localização, a crítica e as possibilidades de redes de conexão dos conhecimentos construídos ao longo de toda esta pesquisa significa, também, que todas as análises realizadas foram construídas a partir de um pacto epistemológico que é contra patologizações e discriminações de qualquer identidade de gênero, orientação sexual ou prática sexual.

No segundo caso, trata-se de pensar o inconsciente como campo estratégico de acesso à singularidade inerente a todo sujeito, conforme Goldenberg (2006) e Figueiredo (2006), tanto em nível de escuta quanto de elaboração teórica (estatuto da teoria), ou seja, levando em consideração que “a psicanálise desenvolve uma prática de dúvida a respeito de qualquer saber e não pode se isentar dessa suspeita a sua própria perspectiva” (Ayouch, 2019, p. 19), pois “a epistemologia psicanalítica costuma usar o fenômeno como pergunta ao saber instituído não para abandoná-lo, mas para repensá-lo” (Ambra, 2017, p. 15).

O lugar situado nesta pesquisa, portanto, não diz respeito a uma espécie de “escudo ideológico” que permitiria evitar o risco, tampouco a uma nova “visão de mundo”, mas diz respeito, sim, a estarmos sempre atentos à “forma como o universal a que aspira a teoria perpetua a universalização de um particularismo cultural ou de gênero (...) racializado, heterossexual, cisgênero” (Ayouch, 2018, p. 10). Afirmar que a lógica do conhecimento situado pode ser aplicada à psicanálise seria, então, “assumir explicitamente a ideia de uma produção e de uma interpretação das relações inconscientes que não ocorreria fora da história, nem à margem das normas sociais” (Santos, 2020, p. 13), principalmente porque a psicanálise não esteve e nunca estará fora da cultura.

Em outras palavras, isso significa levar em conta a dimensão política em ação dentro do processo de escuta, tratamento e cura, uma vez que “a psicanálise é um saber situado e constituído historicamente, onde cabe ao analista desfazer constantemente sua relação com o saber e com as normas que estabelece” (Laufer, 2014, p. 25), estando, assim, sempre atento à subjetividade de sua época.

Esta tese tem por objetivo situar a relevância de uma pesquisa que se propõe a lançar luzes sobre as formas de resistência e subversão que as dissidências sexuais e de gênero produzem no contemporâneo, criando, assim, as condições de uma escuta psicanalítica que reconheça o risco do preconceito e se situe na contramão dele por meio de uma formação que esteja implicada com seu tempo. Nossa intenção é evidenciar que tanto a escuta nos projetos

quanto a escuta na clínica particular (será que subsiste uma diferença?) reconhecem que existe uma possibilidade de uso normativo da psicanálise e se posicionam de forma contrária a esse movimento, ou seja, em uma posição que recupera a denúncia política das práticas ancoradas na violência, na discriminação e no estigma produzidos pelos discursos médicos, jurídicos e terapêuticos. Além disso, nosso propósito maior é abordar a criação de estratégias de escuta e de ação/intervenção, o que se dará, ao longo da tese, no reconhecimento do lugar político da clínica.

Para cumprirmos os objetivos aqui sugeridos, a tese se propõe a problematizar, tencionar e investigar quatro questões centrais que surgem a partir da experiência clínica de escuta das dissidências sexuais e de gênero.

A primeira questão será pensar como identificar o que é uma escuta clínica analítica e quais são os nossos desafios no exercício desta escuta em relação às dissidências sexuais e de gênero. A segunda será explorar os danos e prejuízos à psicanálise quando essas afirmativas interferem e exercem efeitos na função do analista, e quais os elementos comuns que aparecem nessa escuta. A terceira diz respeito a pensar a presença ou não de uma dimensão política da clínica, refletindo o sofrimento, a escuta, os objetivos do tratamento, o caráter (ou possível efeito) do normativo na análise com a questão da militância: ela teria algum lugar ou estaria totalmente fora da prática? Por fim, a quarta e última questão concerne à apresentação de uma proposta de ação política de intervenção, com suas potências, ecos, lacunas, impasses e dificuldades.

Para respondermos a tais perguntas, faremos uma reflexão mais aprofundada sobre os pontos de articulação entre dissidências sexuais e de gênero, psicanálise e política. Nosso objetivo, com as discussões teóricas, clínicas e políticas presentes nesta tese, está pautado no interesse de redimensionamento do alcance da teoria em relação à experiência clínica, contribuindo, assim, para o avanço na elaboração teórica, dada a necessidade de novas possibilidades subversivas de contextualização ética, clínica e política decorrentes das interrogações que a escuta das experiências dissidentes sexuais e de gênero coloca para a psicanálise. Para tanto, esta tese se estrutura a partir de três capítulos.

No primeiro capítulo, discutem-se as aproximações e os distanciamentos entre o político e a psicanálise. Buscou-se, junto aos conceitos de norma, poder e processos de subjetivação, vislumbrar quais são as rupturas e as continuidades que o saber psicanalítico produz no campo da interpretação das dissidências sexuais e de gênero. Nosso principal objetivo, no capítulo, será identificar elementos comuns no sentido de consolidar a proposição de ser a clínica psicanalítica um lugar político.

No segundo capítulo, procuramos justificar a necessidade de pensar se existe uma especificidade na escuta clínica psicanalítica diante das dissidências sexuais e de gênero, não no sentido de criar uma tipificação ou exclusividade, mas na intenção de apontar a precariedade com que a maior parte dos psicanalistas trabalha questões de sexualidade e gênero, bem como mostrar estudos recentes, no âmbito nacional e internacional, que denunciam uma estrutura – ainda muito violenta – em ação sobre corpos LGBTTTQIAPN+. Partiremos da clínica para mapear as especificidades das demandas das dissidências sexuais e de gênero, para poder, então, confrontá-las com o lugar social do analista e a contratransferência, chegando à questão da formação com uma pergunta central: quais são as demandas e por que não conseguimos respondê-las?

No terceiro capítulo, retomamos a discussão sobre o lugar social do analista e a contratransferência a partir dos elementos clínicos levantados, chegando à questão da formação e das condições a serem atendidas por essa formação para que se possa oferecer condições efetivas de escuta a essa forma particular de sofrimento. Para isso, utilizamos a noção de militância e ativismo e sua articulação política e clínica, para apresentarmos uma alternativa estratégica e metodológica às formações dos analistas. Assim, apresentamos um projeto de intervenção no campo a partir da proposição de uma transmissão em psicanálise que esteja advertida e implicada com as dissidências sexuais e de gênero.

Esperamos que esta pesquisa possa ser útil para profissionais, alunos e investigadores que procuram, dentro da abordagem de uma psicanálise implicada (Rosa, 2016), uma alternativa teórica às interpretações tradicionais da escuta clínica diante das dissidências sexuais e de gênero e da formação em psicanálise. De começo, tomo as palavras de Debora Tajer (2020, p. 16) como eixo norteador daquilo que eu também pretendo desenvolver ao longo da minha investigação quando a autora afirma, em específico: “a minha intenção política inclusiva está muito longe de criar uma nova gramática, mas muito perto de deixar as várias vozes fluírem para torná-las visíveis e legitimá-las, em trânsito”, abrindo espaço, fora da normatização, para dar escuta a essas várias vozes.

Por fim, a falta de paralelismo é proposital, portanto, em diferentes momentos, alternaremos entre a primeira pessoa do singular e a primeira pessoa do plural.

CAPÍTULO 1: PODER, NORMA E PROCESSOS DE SUBJETIVAÇÃO

Este capítulo explora a complexa dinâmica entre norma, poder e processos de subjetivação, oferecendo uma análise detalhada dos fundamentos teóricos que sustentam esta tese. Iniciamos com uma revisão crítica da literatura, destacando as principais formas de abordar os conceitos supracitados. A seguir, introduzimos o modelo teórico adotado, explicando como ele orienta nossa pesquisa e sua relevância para o avanço do conhecimento na área. Por último, delineamos a metodologia utilizada, justificando a escolha dos métodos de pesquisa e análise.

Em dezembro de 2023, estive no Museu Sigmund Freud em Viena e, por acaso, dei a sorte de ter uma exposição temporária (de outubro de 2023 até abril de 2024) chamada *Narrating Violence: A Comic-Exhibition*¹¹, que, em tradução literal, significa *Narrando a Violência: uma exposição em quadrinhos*.

A exposição lança luz sobre as múltiplas possibilidades de representação crítica da violência no contemporâneo por meio de histórias em quadrinhos. Organizada a partir de obras selecionadas de mais de 30 artistas internacionais, abrangendo desde Shoah e experiências individuais de violência em ambientes pessoais até conflitos atuais e o tratamento daqueles que buscam proteção. As obras, exibidas nos antigos alojamentos de Freud, incluem obras (auto)biográficas, jornalísticas e de ficção publicadas em livros separados, antologias, revistas em quadrinhos ou como *webcomics*.

Dividida em quatro seções, “Violência Sexualizada e Baseada em Gênero”, “Atingimento da Maioridade”, “Shoah” e “Guerra, Fuga e Migração”, a exposição especial abre *insights* sobre as estratégias narrativas a partir da psicanálise. Destacam-se obras de Alison Bechdel, Anke Feuchtenberger, Regina Hofer/Leopold Maurer, Aline Kominsky-Crumb, Ulli Lust, Rutu Modan, Joe Sacco, Marjane Satrapi, Art Spiegelman, Gene Luen Yang e Barbara Yelin, entre outros.

Comparáveis às funções do trabalho onírico descritas por Freud (1900/2019), nomeadamente deslocamento e condensação, os quadrinhos expressam emoções de forma exagerada nos corpos retratados. Os corpos nos quadrinhos são apresentados basicamente em sua vulnerabilidade – neles estão incorporadas sensações, dor e agressão. Com os seus múltiplos métodos e possibilidades estéticas de retratar experiências de violência, os

¹¹ Disponível em: <https://www.freud-museum.at/en/exhibitions-program/narrating-violence>. A exposição tem curadoria de Marina Rauchenbacher em colaboração com Daniela Finzi.

quadrinhos também são produzidos para revelar o reprimido, o indizível e o tabu, tentando, dentro do possível, representar traumas e abrir novas perspectivas sobre eles. Ao fazê-lo, oferecem também pontos de contato interessantes para a psicanálise contemporânea, especialmente no que diz respeito ao tema da violência.

Tal exposição nos fez pensar constantemente como ninguém está imune aos efeitos do tempo no qual está inserido e de como a escuta é produzida a partir dos limites impostos pela matriz clínica do analista, pelas relações que ele estabelece com seu campo, com o seu território, com a sua cultura e demais intersecções. Uma das questões que mais nos chamou a atenção foi o fato de a exposição ser colocada no último corredor do museu, onde fica a única forma de acessar a saída, ou seja, não tem como o visitante “não passar pelas obras”. A pessoa pode até se “recusar a olhar”, não ter interesse para “nada além do Freud”, “desmentir os dados de realidade ali dispostos”, mas as artes marcam sua presença como um manifesto político. Nesse contexto, torna-se primordial justificarmos o uso que faremos do conceito de “político” ao longo desta tese.

De onde vêm os nossos saberes? Como eles são postulados da forma como são hoje? E, mais ainda, como os saberes operam como discursos¹² que visam (co)ordenar um campo de ideias, práticas e teorias? O que pode e o que não pode ser dito? Quem pode falar, transmitir e dizer a verdade? Quem estabelece o que é certo e o que é errado? Quem decide entre os normais e os anormais, entre os que têm direitos e os que não deveriam tê-los, entre os que devem ser aceitos e os que não devem, entre os que vivem moralmente de maneira correta e os que vivem de forma imoral? E, por fim, mas não menos importante: como a subjetividade de um sujeito se relaciona com a história?

Para respondermos às questões supracitadas, nos parece imprescindível definirmos o conceito de norma, poder e processos de subjetivação. Para realizarmos tal feito, faremos uso da proposição de Georges Canguilhem e Michel Foucault.

¹² Tal como aponta Foucault (1970/1996) em *A ordem do discurso*, “discurso” significa o ato de falar, manter, transmitir, articular ideias e práticas, em qualquer campo simbólico, ou seja, falar, olhar, escrever, intervir, interpretar etc.

Norma

A vida é uma atividade de oposição à morte e à indiferença.
(Canguilhem, 2022, p. 224)

Georges Canguilhem foi um filósofo e médico francês, especialista em epistemologia e história das ciências. Ele publicou obras importantes sobre a constituição da biologia, medicina, psicologia e das ideologias científicas. Em 1943, Canguilhem apresentou sua dissertação de doutorado, na qual criticou e ampliou os conceitos de saúde e doença. Nesta obra clássica, intitulada *O Normal e o Patológico*, Canguilhem (2022) questiona os conceitos tradicionais produzidos ao longo do século XIX a partir das narrativas científicas, especialmente a medicina. Ele defende que a distinção entre os estados normais e patológicos não é determinada apenas biologicamente, por meio de variáveis estatísticas e quantitativas, mas está profundamente enraizada em contextos filosóficos, sociais e históricos. Segundo Canguilhem (2022), saúde e doença são categorias moldadas pela interação da subjetividade humana em correlação com valores sociais.

A pesquisa de Canguilhem (2022) evidencia que diferentes épocas e culturas compreenderam saúde e doença de uma maneira completamente divergente e, nessa obra, o autor traça a evolução do pensamento médico (mais biologicista) desde as tradições hipocráticas até a medicina científica moderna. O conceito de saúde não é compreendido como um estado estável de normas fisiológicas ou regulado a partir de uma média estatística, mas, sim, é pensado como a variabilidade e como a adaptação e a transcendência das normas existentes.

Ao analisar historicamente as categorias de normal e patológico, ele constata que a medicina do século XIX compreendia que o patológico consistia em uma insuficiência ou um excesso de estimulação, abaixo ou acima do nível que define um estado supostamente esperado. Segundo essa visão, a saúde e a doença eram variações de um mesmo estado, o que as diferenciava era apenas a intensidade dos estímulos em diferentes situações. Para tanto, o entendimento do estado normal dos indivíduos e das sociedades deveria preceder o conhecimento do estado patológico, tanto individual quanto social.

A partir dessa proposta, o que o autor nos ajuda a pensar é que a categoria da normalidade é uma propriedade inata de todos os corpos, tendo em vista que eles estão em contraste com os processos químicos, físicos e sociais, tendo uma força de vida espontânea, muitas vezes considerada, em relação a si próprios e ao meio ambiente. Para Canguilhem (2022), diferentes situações são experienciadas por um corpo como desejáveis ou favoráveis

(positivas), ou como indesejáveis ou desfavoráveis (negativas), e os corpos tendem para um estado de valor positivo e respondem aversivamente a um estado de valor negativo. O que muda, historicamente, a partir da aposta do autor, é que um corpo não é indiferente ao seu ambiente e se adaptará e lidará com mudanças negativas e positivas a partir do que vivencia.

Canguilhem (2022), concebe a saúde¹³ não como um estado permanente, mas como uma atividade caracterizada por uma capacidade de responder de forma flexível e criativa a mudanças valorizadas negativamente (tanto internas como externas). Nas palavras de Canguilhem (2022, p. 197), “a saúde é uma margem de tolerância às inconsistências do ambiente”. Situações novas e potencialmente prejudiciais exigem uma nova relação entre o indivíduo e o ambiente e essa nova relação é criada através do estabelecimento de uma nova norma; uma nova forma de funcionamento que seja desejável para o indivíduo.

Nesse contexto, o patológico não é, portanto, um desvio de uma norma estável, mas uma fixação em um determinado modo de funcionamento. Em um estado patológico, existe uma capacidade reduzida de tolerar mudanças, internas ou externas, e uma capacidade reduzida de mudar ativamente e se adaptar a novas situações. O indivíduo não é mais capaz de transformar um estado de valor negativo em um estado de valor positivo, a fim de criar uma nova relação com a vida. Para Canguilhem (2022), o estado patológico não pode ser deduzido logicamente ou por analogia a partir do estado de saúde, pois representa uma nova dimensão da vida, uma estrutura individual transformada. As reações patológicas nunca se manifestam no indivíduo saudável da mesma maneira e sob as mesmas condições, já que o patológico envolve uma relação com espaço mais restrita, devido à incapacidade do “doente” de responder às demandas do ambiente normal anterior.

A grande chave de leitura proposta pela obra de Canguilhem (2022) que nos parece ser imprescindível para esta tese, é a ideia de que o conceito de “normal” deve ser visto em termos de uma capacidade do sujeito de se adaptar ao seu entorno (o dinamismo, a variabilidade e a capacidade do corpo de superar desafios), em vez de normas estáticas e imutáveis. Suas ideias influenciaram significativamente o campo da saúde e das humanidades, promovendo uma abordagem mais matizada e compassiva ao cuidado com o paciente, levando em conta as experiências subjetivas dos indivíduos, até então desconsideradas. O que caracteriza a saúde é a capacidade de transcender a norma que define o normal momentâneo, assim como a

¹³ Esse novo jeito de encarar a saúde virou, principalmente, uma questão de mercado. Existe uma promessa implícita de que, ao consumir produtos saudáveis e remédios, o consumidor vai se encaixar em um padrão estético e social que é considerado ideal pela sociedade capitalista de hoje. O modelo biomédico, assim, passa a ser um regulador moral, “criador de crenças, valores, desejos e padrões coletivos” (Coelho & Almeida Filho, 1999, p. 30).

possibilidade de tolerar transgressões à norma habitual e instituir novas normas em situações novas. Já o patológico, diz Canguilhem (2022), não é definido apenas pela ausência de norma, mas pela incapacidade de ser normativo. O patológico, assim, é a experiência do indivíduo diante da sua própria fragilidade.

Para um ser vivo, o fato de reagir por uma doença a uma lesão, a uma infestação, a uma anarquia funcional, traduz o fato fundamental que a vida não é indiferente às condições nas quais ela é possível, que a vida é polaridade e por isso mesmo posição inconsciente de valor, logo, que a vida é de fato uma atividade normativa. Por *normativo* entende-se em filosofia todo julgamento que aprecia ou qualifica um fato relativamente a uma norma, mas esse modo de julgamento é, no fundo, subordinado àquilo que institui normas. No sentido pleno da palavra, normativo é o que institui normas. E é nesse sentido que propomos falar de uma normatividade. (Canguilhem, 2022, p. 103)

De forma objetiva, “uma norma não existe, ela desempenha seu papel, que é desvalorizar a existência para permitir sua correção” (Canguilhem, 2022, p. 53). Para um ser humano, capaz de avaliar sua própria condição, atribuir valores a ela e buscar uma solução terapêutica na medicina de sua época, a doença se manifesta como “um estado contra o qual é necessário lutar para continuar vivendo”, um “estado anormal em relação à manutenção da vida, que aqui desempenha o papel de norma” (Canguilhem, 2022, p. 114). O que está sujeito a uma intenção normativa, com a qual a medicina se alinha, é a própria existência do ser vivo, e a norma, nesse caso, é a própria continuidade da vida.

Para o autor, a medicina é uma técnica e uma ciência na confluência entre outras ciências, com objetivo de cuidar e preservar a vida. O ponto central dessa obra é que o normal e o patológico são dois fenômenos qualitativamente distintos e antagônicos, que envolvem forças em conflito. Dessa forma, Canguilhem (2022) contrariava a visão dominante da época, que considerava os fenômenos patológicos apenas variações quantitativas dos fenômenos normais. Assim, o sofrimento pessoal, a disfunção e as limitações desempenham um papel central no que se define por “patologia” e estão claramente ligados à incapacidade de mudar e adaptar-se de forma flexível e criativa.

Além disso, Canguilhem (2022) mostra que uma anomalia biológica, psicológica ou comportamental não pode ser separada da experiência e valorização do indivíduo como um todo. Os limites do normal e do patológico se dão a partir da nossa relação com a vida e da capacidade de instituir normas novas. Canguilhem (2022) defende a ideia de que a vida não é algo que tenha uma substância, um sentido prévio ou uma essência. A vida é algo que, na sua relação com o meio, vai se constituindo. Isso tem uma implicação para o conceito de normal e para o conceito de patológico, pois não temos como definir o que é o patológico de antemão.

Essa relação do que será patológico depende, justamente, da forma como essa vida, no decorrer do tempo e das experiências, se relaciona com o meio.

Viver é sempre, em alguma medida, instaurar normas, é isso que queremos destacar neste capítulo: o modelo biomédico de saúde não é só um jeito de gerenciar uma parte importante da nossa vida, mas uma racionalidade que tenta determinar as possibilidades de como viver uma vida. A saúde, então, não se refere mais apenas à ausência de doenças, mas ao consumo de um determinado estilo de vida, algo que, como veremos a seguir, é central para o pensamento de Michel Foucault.

Poder

Michel Foucault (1926-1984) foi um filósofo, historiador das ideias, teórico social, filólogo, crítico literário e professor da cátedra História dos Sistemas do Pensamento, no célebre Collège de France, de 1970 até 1984. Em seus estudos circunstanciados com a produção acadêmica francesa de sua época, faz uma análise precisa e profícua aos objetivos desta tese. O autor, que produz suas análises na interlocução com grandes pensadores de sua época, a exemplo de Canguilhem (2022), apresenta uma diferença radical em relação às abordagens tradicionais, que se concentravam na ideia de que o poder era algo possuído por indivíduos ou instituições específicas, seguindo uma lógica marxista (como o poder centrado exclusivamente no campo econômico e no papel do indivíduo nas questões de produção). Foucault ampliou essa perspectiva, propondo uma visão mais complexa e disseminada de poder, que não está centrado apenas em estruturas de autoridade visíveis, ou seja, verticalizado, mas perpassa toda a sociedade e, como veremos, quanto mais invisível o poder se torna, mais eficaz ele é.

A obra de Michel Foucault está dividida em três grandes momentos que se entrelaçam: a arqueologia do saber, a genealogia do poder e a estética ou estilística da existência (Cunha, 2010).

Em um primeiro momento, o autor organiza sua pesquisa a partir da ideia da arqueologia do saber. Neste campo, ele se dedicará, sobretudo, ao surgimento das ciências humanas. A relação entre certas formas de saber e percepções de conhecimento com seu contexto sócio-histórico será analisada. O foco está em pensar como um saber vem a se tornar o que é, nos processos e discursos necessários para que algo seja institucionalizado, legitimado e aceito pela sociedade. O objetivo desse primeiro movimento foucaultiano, segundo Nardi (2010), é investigar os processos e discursos que legitimam um saber.

Em um segundo momento, ele passa a pensar a genealogia do poder, inaugurada pelo livro *Vigiar e Punir* (Foucault, 1975/2014b), com seu ponto culminante em *A história da sexualidade: a vontade de saber* (Foucault, 1976/2020), que busca entender a gênese do poder (Lemke, 2017). O estudo se concentra em como o poder se origina e se transforma ao longo do tempo, bem como nos dispositivos e práticas sociais que o sustentam. Trata-se de uma sucessão de acontecimentos que constituem o poder.

Em um terceiro momento, mais para o final de sua obra, o campo da estética ou estilística da existência é abordado. O foco aqui está nos processos de autoformação e subjetivação, mas sob a perspectiva da liberdade, e não da sujeição. A categoria de técnicas de si, ou seja, modos de relação consigo mesmo, ganha destaque. Por exemplo, a psicanálise será pensada como uma técnica de si, como veremos a seguir, um modo de produção de uma certa forma subjetiva (Lemke, 2018).

Nesse contexto, longe do interesse de fazer uma abordagem completa das obras de Michel Foucault, algo que escapa aos objetivos desta tese, nos interessa, aqui, selecionar textos que irão nos ajudar a pensar uma abordagem mais precisa dos conceitos de poder, norma e processos de subjetivação.

As indagações de Foucault (1954/1984) sobre as consequências da emergência discursiva e suas relações com o conceito de poder, que resultam em uma análise sobre os campos de saber, já começam desde *Doença mental e psicologia*. Apesar de ser um texto pouco conhecido, inicia a análise das consequências das ciências humanas, entre elas, a Psicologia, enquanto disciplinas científicas na modernidade racionalista, a partir da sistematização de saberes originados de determinadas práticas.

Sua teorização sobre o poder vai ganhando um escopo mais preciso em sua obra *Vigiar e Punir* (Foucault, 1975/2014b), da passagem do suplício à correção e ampliando-se de uma maneira mais rigorosa em *A história da loucura na idade clássica* (Foucault, 1961/2019), em *O Nascimento da Clínica* (Foucault, 1963/2011) e em *A história da sexualidade: vontade de saber* (Foucault, 1976/2020), recebendo sua maior formalização no texto *Microfísica do poder* (Foucault, 1979/2021).

Em *Doença mental e psicologia*, Foucault (1954/1984) questiona tanto a naturalização das condutas consideradas psicologicamente anormais quanto mostra os limites das concepções subjetivistas e personalistas das doenças mentais, que atribuem exclusivamente à interioridade do sujeito a responsabilidade por sua sintomatologia. Ele também apresenta os arranjos das enunciações dos corpos e das almas na imbricação entre mente e organismo, na constituição dos discursos das doenças mentais, seja nas abordagens objetivistas e positivistas, seja nos

enfoques fenomenológicos, que resgatam a singularidade produtiva do ser “doente” em sua expressividade única (algo que amplia a análise de Canguilhem, 2022).

Assim, diferenciando as particularidades da patologia mental e da patologia física, Foucault (1954/1984) investiga as bases históricas que permitiram a construção do discurso da Psicologia e encontra seu alicerce em uma experiência patológica: a loucura. Nesse contexto, seu argumento se baseia na proposição de que o aparecimento da Psicologia ocorre na interação entre o indivíduo e a loucura, ou seja, no instante em que a loucura começa a ser identificada como doença mental.

Conceitos como corpo, alma, espírito e consciência estavam em destaque nos debates conceituais da época (Foucault, 1954/1984). O autor

ressalta que a análise do vivido é uma formação discursiva que se remete tanto aos estudos empíricos sobre a positividade da natureza do homem como à dialética de um devir histórico que exige a apreensão do homem em constante abertura e transformação. *Doença Mental e Psicologia* sinaliza consistentes horizontes sobre a interface entre sujeito fenomênico e sujeito histórico, nos quais a abertura do corpo como presença do ser-no-mundo vem reconfigurar a produção da alma a partir desta experiência vivida e desta aparição do homem como realidade mundana com sua historicidade própria e singular; em uma dialética na qual a história individual do sujeito se remete à história cultural e social no qual ele se insere, em uma relação de pressuposição recíproca, intensamente evidenciada na produção da patologia mental. (Silveira et al., 2022, p. 3)

Em *O Nascimento da Clínica*, Foucault (1963/2011) é enfático ao dizer que a medicina não nasce com um sistema clínico, mas, sim, antes disso, ela se estabelece como uma prática mais imediata e relacionada ao sofrimento, uma experiência do sujeito consigo mesmo, e não como uma rede social de saber tão poderosa. É no surgimento de epidemias¹⁴ e na abrangência delas, que, ao repercutir em uma grande massa da população, vai fazer com que a medicina deixe de ser algo de uma burguesia e passe a ter um controle rigoroso da população. É a mudança de foco e a passagem do si para consigo, do doente que olha para si, com atenção na doença, que mudam os rumos da história. Nessa mudança de foco, segundo Lemke (2018), existe um elemento externo, que está dentro do corpo do sujeito, e o doente passa a ser somente um intermediário no qual a doença passa a ser apresentada. A grande questão colocada aqui, pelo autor, é que a pessoa passa a importar menos do que antes.

A partir disso, surge o dispositivo do olhar (olhar clínico). Um olhar que busca um corpo que padece e um olhar que busca revelar a verdade oculta (por meio de procedimentos

¹⁴ Foi a problematização das epidemias que fez com que as análises populacionais e os fenômenos topográficos, físicos e higiênicos pudessem ser regulados, descritos e controlados.

como testes, operações etc.) que está presente ali e que se manifesta na forma de doença, um olhar que busca revelar a verdade do que fazer para curar essa doença. Sendo assim, a clínica vai surgir para determinar a forma de discurso. Ela não inventa um novo conjunto de práticas, mas reorganiza o que vinha antes dela. Essa mudança, a partir do século XVIII, passa a ter como o centro da ação a gestão e o controle populacional, em que a clínica precisou se armar de outros poderes (campo de saber coextensivo com hospitais e outros saberes, questões governamentais e formas de cuidado).

O que Foucault (1963/2011) quer nos dizer é que a visão do olhar médico vai ganhar um estatuto de verdade, a exemplo de que um sintoma é significante de uma doença. Ele está articulado a essa nova mudança e rearticulação da soberania, que o saber médico vai tecendo por meio de artimanhas e coerção. Reestruturar essa forma de olhar para o corpo e para o sintoma permite que se enunciem verdades invocadas a partir dessa nova perspectiva. Com essa mudança, o patamar de doença se altera; ela perde o lugar de acidente e entra em uma dimensão constante relacionada à vida e à morte.

A visão do olhar médico ganha, segundo Foucault (1963/2011), um estatuto de verdade. Esse saber médico se expande para toda a sociedade, ganhando cada vez mais notoriedade. O olhar médico não só adquire *status* e prestígio, como também começa a fazer parte de uma rede múltipla de vigilâncias. Essa preocupação com a saúde passou a necessitar de alguns critérios estabelecidos como normais. A partir daí, a criação das categorias de normalidade começa a ganhar força e se legitimar.

Assim, toda uma legislação do que seria normal dentro da nossa fisiologia, em relação ao nosso corpo, sintomas e acontecimentos, começa a se consolidar. É o reconhecimento do saber médico em nível de Estado que fortalece essas categorias de normalidade, definindo claramente as medidas do que é normal e do que é patológico, o que está dentro dos parâmetros e o que está fora deles. Nos parece ser interessante pensar aqui que, com Canguilhem (2022), o subjetivo entra no campo da análise do que supostamente seria normal ou patológico. Já nessa proposta de Foucault (1963/2011), quem definiria os parâmetros seria o saber do especialista.

É na obra *Microfísica do poder* que o poder ganha uma conceitualização mais precisa e formal na obra de Foucault (1979/2021). Aqui, em sua proposta, a dinâmica do poder se torna um fenômeno complexo que vai além das estruturas formais do Estado e das grandes instituições. Foucault (1979/2021) sugere que o poder está presente em todas as esferas das relações humanas, penetrando nos menores espaços e influenciando até as interações mais cotidianas. Esse poder se manifesta de forma micro, não apenas via leis e decretos, mas também por meio de normas sociais e comportamentais que moldam nossas ações e pensamentos.

Assim, o poder exerce uma influência física, impactando diretamente nossos corpos e comportamentos.

Essa vigilância e domesticação das nossas vidas são práticas centrais na manutenção do poder. Instituições como escolas, hospitais e prisões exemplificam como a sociedade vigia e controla indivíduos, promovendo um comportamento “adequado” e “normalizado”. Essas práticas de vigilância não apenas monitoram, mas também moldam nossos corpos e mentes, domesticando nossas vidas de maneira a garantir a conformidade com as normas estabelecidas. A vigilância, portanto, atua como um mecanismo de domesticação, em que a observação constante leva à autorregulação e à aceitação das normas impostas.

Os corpos docilizados, segundo Louro (2018), são resultado direto das práticas de poder e vigilância. A disciplina é imposta de maneira a transformar corpos em objetos úteis e obedientes, prontos para serem moldados conforme as exigências das instituições. O conceito de corpo dócil é central para a teoria de Foucault, na qual o poder é exercido de maneira a otimizar e controlar corpos, tornando-os eficientes e subservientes. A docilização dos corpos não se dá apenas pela coerção, mas também pela internalização das normas e práticas que os disciplinam.

Segundo Foucault (1979/2021), as instituições exercem poder sobre nós através de uma série de mecanismos e dispositivos que regulam nosso comportamento. Nós nos submetemos a esse poder muitas vezes de maneira voluntária, internalizando suas normas e reproduzindo-as em nossas próprias ações. Além disso, quando possível, exercemos poder sobre outros, replicando a mesma dinâmica que nos submete. Aceitamos esse poder como parte integrante da estrutura social, o que perpetua sua presença e influência em nossas vidas.

O autor postula que o poder atua em cadeia e está em constante movimento, correlacionando indivíduos e grupos. Esse poder não é estático, mas flui por meio de uma rede de dispositivos e mecanismos que interligam as pessoas. Ele existe enquanto prática, manifestando-se nas interações cotidianas e nas estruturas sociais. O poder é uma força produtiva, não se limitando a restringir, mas também a criar e moldar realidades, impactando diretamente a vida humana em suas múltiplas facetas.

O poder é descrito como algo que se torna capilar, ramificando-se e penetrando nas instituições e nas práticas cotidianas. Esse poder ultrapassa as regras de direito que o organizam, corporificando-se em técnicas e instrumentos de intervenção material, muitas vezes violentos. Nas suas formas mais regionais e locais, o poder se manifesta de maneira palpável, influenciando diretamente nossas vidas. É nesse ponto que ele se torna mais visível e tangível, moldando comportamentos e práticas sociais.

Nessa obra, a categoria de disciplina ganha foco central a partir da ideia do corpo educado e controlado. Foucault (1979/2021) explora como a disciplina é utilizada para criar corpos obedientes e úteis, moldando-os de acordo com as necessidades das instituições. A disciplina, portanto, não é apenas uma forma de controle, mas também uma maneira de otimizar e regular corpos para que desempenhem suas funções de maneira eficiente. Essa disciplina se manifesta mediante uma série de práticas e técnicas que visam domesticar e docilizar os corpos, garantindo a conformidade e a obediência.

Em *Microfísica do poder*, uma das questões mais importantes que Foucault (1979/2021) quer apontar é que o poder está em todas as relações, nas esferas micro, desde o estado até as relações mais íntimas. A partir dessas forças que podemos perceber como determinados acordos vão se estabelecendo. Algumas verdades se estabilizam como universais, mas são efeitos de verdades advindas de determinados saberes. Esta elaboração busca captar as ideias centrais e detalhadas de cada tópico, alinhando-se à perspectiva foucaultiana sobre o poder e suas manifestações.

No livro *Vigiar e Punir*, Foucault (1975/2014b) apresenta uma versão inicial de sua teoria sobre o poder. Ele explica que o poder não é algo que se possui, mas, sim, uma estratégia, um conjunto de manobras bem-sucedidas que acabam concentrando o poder nas mãos de alguns, não se limitando a uma pessoa. A verdade (ou seja, a produção de provas e contextos de legitimidade) ficaria, então, nas mãos dos especialistas. Isto é,

esse poder se exerce mais do que se possui, o poder é muito mais um exercício do que uma posse, que não é o “privilégio” adquirido ou conservado da classe dominante, mas o efeito de conjunto de suas posições estratégicas, efeito manifestado e às vezes reconduzido pela posição dos que são dominados. (Foucault, 1975/2014b, p. 30)

Essa ênfase dada por Foucault (1975/2014b) ao analisar as prisões, hospitais, escolas e a própria lógica familiarista, coloca em cena a ideia de um poder que é exercido por meio de regras, vigilâncias e técnicas de disciplina que moldam as experiências e comportamentos dos presos, pacientes, estudantes e membros de uma família. O poder não é só imposto de cima para baixo, mas também surge nas práticas e interações sociais. Foucault afirma que o poder produz conhecimento, que poder e conhecimento estão interligados, e que não existe relação de poder sem a criação de um campo de conhecimento, nem conhecimento que não envolva relações de poder. Eles não são a mesma coisa, mas um implica o outro.

A partir das análises dos contextos institucionais de confissão, Foucault (1975/2014b, p. 38) pensa, a partir da lógica da confissão, que ela, nesses discursos, “vale mais que qualquer

outra prova”. Ela é vista como uma vitória sobre o acusado, assumindo a posição de inquirido e instalando a lógica de “vamos conseguir a verdade”. Isso cria uma ideia de duelo: se a pessoa resistir, ela vence; se ceder, ela perde.

Para o autor, o poder não é uma entidade fixa, estática e imutável, mas, sim, uma relação e um exercício. Ele se manifesta nas relações de forma assimétrica e desequilibrada. Não existe uma pessoa que detenha, completamente, o monopólio do poder de uma forma estagnada, mas toda pessoa está inserida em relações de poder. O poder está em uma teia, uma rede que conecta inúmeros laços e nós, por isso é micro. Uma formulação interessante a esse respeito, proposta por Foucault, é que o poder não é algo negociável de um ponto de vista objetivo, pois ele está nos microespaços e nas microrrelações. Assim, ele aponta:

O poder não opera em um único lugar, mas em lugares múltiplos: a família, a vida sexual, a maneira como se trata os loucos, a exclusão dos homossexuais, as relações entre os homens e as mulheres... todas essas relações são relações políticas. Só podemos mudar a sociedade sob a condição de mudar essas relações. (Foucault, 1975/2014b, p. 262)

Foucault (1975/2014b) não considera que o poder seja uma coisa centralizada que emana de um só lugar (que seria o Estado ou a ideologia da classe dominante representada pelo Estado). O poder é uma relação. Por ser uma relação, não possui um controle já dado. Ou seja, tomar o lugar de onde supostamente o poder é emanado ou destituir uma classe dominante das decisões políticas não seria a libertação de todo o resto, mas somente um jogo de força a partir do qual novas configurações de poder aconteceriam. Embora as classes burguesas gozem de certo domínio em uma organização social capitalista, tal domínio se deve mais pela participação ou resignação dos demais na teia de relações do que pelo poderio meticuloso da referida classe.

Foucault (1975/2014b) introduz o conceito de poder a partir do conceito de disciplina, ou seja, o poder se manifesta nas práticas cotidianas e instituições como escolas, hospitais, prisões e fábricas. Nesse contexto, o poder disciplinar se caracteriza pela vigilância, regulação e controle dos corpos e comportamentos dos indivíduos. Técnicas disciplinares moldam os corpos de acordo com normas que buscam maximizar a eficiência e a obediência. Métodos como a observação constante, a classificação e a formação de hábitos são utilizadas para criar “corpos dóceis”, prontos para obedecer e funcionar de maneira previsível dentro das estruturas sociais.

Essa redefinição do poder é interessante porque nos permite entender a importância da ideia de norma. Falamos o tempo inteiro de norma, de normatividade, de normalização, e, em

alguns momentos, confundimos ou, pelo menos, não prestamos atenção aos múltiplos sentidos que a ideia de norma possui. Em *A vontade de saber*, Foucault (1976/2020) nos ajuda a entender como nossa compreensão da norma se desloca a partir da modernidade, de uma visão negativa da norma como lei, como norma jurídica, como interdição, para algo que se refere à positividade da norma, à norma estatística. Os processos de normalização se deslocam do campo da interdição para o campo de uma produção de uma forma de existência considerada normal. O anormal não é mais o criminoso que transgride a lei, mas alguém que escapa à norma, que escapa a algo que estrutura de algum modo o “como deve ser”.

Há uma passagem do modelo discursivo jurídico do poder (funcionamento do poder a partir da interdição, do que é permitido e do que não é permitido fazer) para o biopoder (instituir formas de existência formalizadas, hegemônicas, compulsórias). Trata-se de uma transição de um poder que se exerce pela disciplina, que conforma os corpos, que dita que horas devemos acordar, quanto devemos pesar, que exercícios devemos fazer, para uma forma seguinte, que Foucault (1979/2014a) explora principalmente com a ideia de governamentalidade, que organiza uma certa forma de pensar.

A passagem de um poder negativo, que proíbe (não faça isso), para um poder produtivo (faça isso, faça dessa forma) marca a emergência do dispositivo de sexualidade como um elemento central na constituição da biopolítica e da racionalidade neoliberal. Essa transformação culmina na concepção do indivíduo como empreendedor de si, um ponto de chegada crucial na biopolítica contemporânea. A centralidade do dispositivo de sexualidade nesse contexto se revela não apenas na regulação dos corpos e populações, mas também na construção das verdades sobre o sujeito.

O saber médico assume um caráter normativo ao apresentar um discurso que pretende enunciar verdades sobre o sujeito. Esse saber é sustentado por uma relação de poder, em que o médico, como figura de autoridade, impõe seu conhecimento sobre o paciente. Foucault (1976/2020) enfatiza que certas cenas organizam esquemas perceptivos e posições discursivas às quais o indivíduo se submete. Um exemplo clássico é a necessidade de curvar-se diante do saber e poder do médico, uma dinâmica que ilustra a relação entre saber e poder na medicina.

O processo de subjetivação, ou seja, os processos nos quais o indivíduo se torna sujeito, implica uma certa sujeição a dispositivos de poder e regimes de verdade. A leitura de Foucault (1976/2020) é essencial para entender como o sexo e o dispositivo de sexualidade ocupam um lugar central na transição do poder soberano para o poder disciplinar e biopoder. A vontade de saber a verdade sobre o sexo e a figura do homossexual como tipo exemplificam a apropriação médica dos desvios sexuais, resultando na categoria de perversão na psicanálise.

A articulação entre sexo, desejo e verdade é fundamental na definição do sujeito. A verdade do sujeito é revelada através de seu desejo sexual, um desejo que precisa ser decifrado. O desejo estabelece uma relação com tudo o que somos e fazemos, definindo um futuro para nós e os limites possíveis de nossa existência. O poder moderno se exerce regulando nossas formas de viver e nossos prazeres, com o sexo desempenhando um papel estratégico na produção de formas hegemônicas de estar no mundo.

A transformação do poder disciplinar para o biopoder e a racionalidade neoliberal, segundo Lemke (2018), revelam a centralidade do dispositivo de sexualidade na regulação dos corpos e populações. A análise das relações entre saber médico, dispositivos analíticos e confessionais e autoridade psiquiátrica ilustra como a subjetivação implica sujeição a regimes de poder e verdade. A psicanálise, com seu foco na verdade do desejo sexual, contribui para a definição dos limites da existência moderna, evidenciando a articulação entre poder, saber e sexualidade na biopolítica.

Encaminhando de uma forma objetiva a questão levantada no início do capítulo, conforme aponta Fonseca (2010), em Foucault (1979/2021), o engajamento e a prática política não têm estatuto próprio, à parte da teoria. A conceitualização de poder na obra de Foucault (1979/2021) nos ajuda a pensar que todas as relações influenciam e são influenciadas por forças para produzir os saberes instituídos como eles são hoje. Sendo assim, uma subjetividade é o resultado dessas relações de força a partir de tecnologias de poder, presentes nas diversas práticas sociais e políticas. E, nesse contexto, o que queremos dizer quando enunciamos a palavra “política”?

A política ou o político?

Chantal Mouffe (2015) é uma teórica política belga cujo trabalho tem se destacado pela reinterpretção e revitalização do conceito de político na teoria democrática contemporânea. Ao longo de sua carreira, especialmente em obras como *Hegemony and Socialist Strategy*, escrita em coautoria com Ernesto Laclau (Laclau & Mouffe, 1985), e *The Democratic Paradox* (Mouffe, 2000), a autora tem argumentado a importância de reconhecer a inerente dimensão conflituosa e agonística da política em todas as relações humanas.

Mouffe (2015) trabalha com a teoria psicanalítica para pensar a dimensão dos afetos nas formas da construção do laço social. A política, para a autora, se refere à organização do Estado e de suas instituições, e o político diz respeito a um ponto de vista teórico no qual uma diversidade de conflitos e relações desiguais de opressão se evidenciam em uma luta por

igualdade e transformação social em determinados campos da cultura. A política tem a ver com o nível ôntico (diferentes práticas da política convencional), enquanto o político com o nível ontológico (a forma como a sociedade é fundada).

A autora se vale dessas diferenciações para propor e assumir as ideias de antagonismo e conflito como categorias centrais do pensamento político contemporâneo. Apesar do objeto central de interesse da autora ser uma forma de pensar a política a partir de uma democracia radical, aqui, nesta tese, iremos fazer uso do conceito do político para salvaguardar a proposta de antagonismo e conflito como elementos centrais para a formação psicanalítica e estratégia ética, clínica e política das dissidências sexuais e de gênero no contemporâneo.

Em uma primeira instância, a política é uma dimensão fundamental das relações humanas, ela envolve a organização, direção e administração de uma sociedade. Derivada do grego “*politika*”, que se refere aos assuntos da pólis (cidade-Estado), a política se relaciona com as formas de governança, a distribuição do poder e os processos de tomada de decisão que moldam o convívio coletivo.

A política, em seu sentido mais amplo, diz respeito ao conjunto de práticas, discursos e instituições que visam à gestão dos interesses públicos e à resolução de conflitos sociais. Historicamente, as primeiras reflexões sistemáticas sobre a política remontam à Grécia Antiga, com filósofos como Platão e Aristóteles. A política moderna abrange várias estruturas, como Estados, governos, parlamentos e partidos políticos, além de processos como eleições, formulação de políticas públicas e administração do bem comum. As democracias contemporâneas, por exemplo, se caracterizam pela participação dos cidadãos no processo político por meio de eleições livres, enquanto regimes autoritários concentram o poder em um líder ou um pequeno grupo. Em última instância, como vimos com Foucault (1979/2021), ela é, centralmente, uma gestão sobre a vida.

Já o termo “político” pode ser entendido de diferentes maneiras, dependendo do contexto e do foco de análise. Em sentido estrito, para Mouffe, um político é um indivíduo envolvido na política, que pode ocupar cargos em instituições governamentais ou em partidos políticos, participando do processo de tomada de decisões que afetam a coletividade.

Em um sentido mais amplo, o conceito de político se estende para incluir qualquer pessoa que participe ativamente da vida pública, por meio da ação (função central desta tese), independentemente de ocupar um cargo formal. Nesse sentido, o político também é um ator social que influencia o cenário político por meio do debate, da mobilização social ou do engajamento cívico. Para Mouffe (2015), o político está sempre presente como uma possibilidade disruptiva que ameaça qualquer ordem estabelecida.

Mouffe (2015) critica fortemente a tradição liberal, especialmente a vertente racionalista, que busca eliminar ou minimizar o conflito político mediante consensos racionais. Autores como John Rawls e Jürgen Habermas, que defendem a ideia de uma política baseada em consensos racionais e universais, são alvo de sua crítica. Para Mouffe (2015), essa visão ignora a verdadeira natureza do político e a inevitabilidade do antagonismo.

Segundo Mouffe (2015), a tentativa de eliminar o conflito da política é não apenas utópica, mas também perigosa. Ela argumenta que tal tentativa pode levar à despolitização e, em última instância, à deslegitimação das instituições democráticas. Ao ignorar as paixões e os antagonismos que movem os indivíduos, a política liberal acaba por negligenciar a dimensão afetiva e identitária da vida política.

Mouffe (2015) defende uma concepção de democracia radical e plural, que reconhece a diversidade e a multiplicidade de identidades e interesses que compõem a sociedade. Essa concepção de democracia está em contraste com as visões mais unitárias e homogêneas da política. A democracia radical, para Mouffe (2015), não busca a eliminação das diferenças, mas, sim, a criação de um espaço onde elas possam ser expressas e negociadas de maneira construtiva.

Um aspecto importante dessa visão é a ideia de que a identidade política é sempre relacional e contingente. As identidades políticas não são fixas ou essencialistas; elas são construídas através de processos de identificação que são moldados pelas lutas políticas e pelas relações de poder. Isso implica que a política democrática deve ser aberta e receptiva à transformação e à renegociação constante das identidades e alianças políticas, o político, permitindo que elas contribuam para a vitalidade e a criatividade da vida democrática.

Mouffe (2015) oferece uma visão precisa e inovadora do político, destacando a importância do conflito e do antagonismo na vida democrática. Sua crítica ao racionalismo liberal e sua defesa de uma democracia agonística fornecem uma alternativa importante às abordagens consensuais da política. Ao reconhecer a inevitabilidade do conflito e ao valorizar a diversidade e a pluralidade, a teoria abre espaço para uma compreensão mais rica e dinâmica do político, que está mais bem equipado para lidar com os desafios das sociedades contemporâneas. Em um mundo marcado por diferenças profundas e conflitos intensos, a visão de Mouffe (2015) sobre o político oferece uma perspectiva valiosa para a teoria e a prática democrática e que serve diretamente aos interesses desta tese. Em uma síntese precisa, o político é uma postura inerente às relações humanas e a política é o meio pelo qual o político se exerce.

O político: o que isso tem a ver com a psicanálise?

a tradição dos oprimidos nos ensina que o “estado de exceção”
em que vivemos é a regra. (Agamben, 2007, p. 142)

A relação da psicanálise com o político é mais próxima do que podemos imaginar. Muitas vezes parecem conceitos antagônicos devido a uma separação promovida pela propagação da ideia de neutralidade associada à figura do psicanalista como aquele que não deve expor a sua vida íntima, que não deve se posicionar em determinados campos e contextos sociais (pois isso influenciaria diretamente na transferência e, conseqüentemente, na direção do tratamento), e, até mesmo, como aquele que não deve promover qualquer tipo de militância no espaço da clínica, deixando seu eu “na sala de espera¹⁵”.

A relação entre psicanálise e o campo do político já está presente desde Freud, mesmo que muitos psicanalistas se recusem a ver tal aproximação. Quando o autor discorre sobre os atravessamentos culturais de seu tempo na constituição psíquica dos sujeitos, a exemplo do debate histórico *A moral sexual “cultural” e o nervosismo moderno* (Freud, 1908/2015a), *Considerações atuais sobre a guerra e a morte* (Freud, 1915/2010d), *Psicologia das massas e análise do eu* (Freud, 1921/2011b), *O futuro de uma ilusão* (Freud, 1927/2014), *O mal-estar na civilização* (Freud, 1930/2010e), *Moisés e o monoteísmo* (Freud, 1939/2018b), entre outros escritos em que, grosso modo, ele propõe pensar as afetações entre as dimensões social e individual. Ou seja, podemos afirmar que a teorização psicanalítica, desde o princípio, transforma aquilo que está permeando a cultura e o laço social de seu tempo em objeto de pesquisa e indagação acerca da inserção do sujeito em seu entorno, mas, principalmente, reconhecendo que existem efeitos subjetivos que são produzidos desde o externo.

Assim, defendemos a ideia de que a relação entre psicanálise e política é contínua e inesgotável. A linhagem direta ou indireta de Freud mantém a interlocução do seu criador de forma inquestionável. Exemplos disso incluem Anna Freud (1946), com a invenção da análise infantil (que até então era supostamente vista como impossível); Karen Horney (1939/1966) e sua análise dos efeitos de uma cultura machista sobre a descrição do feminino (que tentou fazer um furo no discurso vitoriano vigente, mas obteve pouco reconhecimento); e Jacques Lacan (1968-1969/2008) e os eventos de maio de 1968 (que produziram uma série de movimentos históricos, a exemplo do rompimento de Lacan com a Associação Psicanalítica Internacional e

¹⁵ Como aponta Denise Murano (2019) em uma resposta ao texto de Preciado: <https://seer.unirio.br/index.php/psicanalise-barroco/announcement/view/145>

sua inserção na universidade). Poderíamos citar inúmeros outros exemplos, em que cada um dos psicanalistas atuou conforme seu contexto histórico, seus interesses e seus compromissos éticos, diante dos limites específicos de sua época e território.

Hoje, temos nossas próprias tarefas e as demandas, que, embora sejam outras, talvez não sejam tão novas em alguns aspectos, também não tão imprevistas por eles em determinados pontos, mas certamente impensáveis, em grande parte, para todos eles. Exemplos disso incluem a permanência de guerras incomensuráveis, a força que a globalização da informação e da tecnologia¹⁶ tomou, as catástrofes ambientais, as crises sanitárias e humanitárias, além das inúmeras denúncias dos movimentos sociais. Em nosso tempo, a figura do psicanalista se vê confrontada com a necessidade de revisar essa sucessiva série de mal-entendidos históricos (como a suposta não relação da posição do analista com o campo político) que muitas vezes o fizeram (e ainda o fazem) ser isento de uma posição, digamos, de início, “ativa¹⁷”.

As questões supracitadas fazem com que nós, psicanalistas, tenhamos que nos desfazer das ilusões¹⁸ que supostamente nos tornavam imunes às relações de poder da nossa época. O que queremos, contudo, é estar na contramão de uma postura psicanalítica que se isenta da responsabilidade de agir no mundo. Defendemos, portanto, a ideia de que o político nunca estará dissociado da posição que o analista ocupa no mundo (e, com isso, seu discurso, sua ética e sua escuta). E, por mais que

não caiba à psicanálise sozinha a pretensão de esgotar os fenômenos que investiga, mas lhe cabe esclarecer uma parcela possivelmente fundamental de seus aspectos. Trata-se da contribuição da psicanálise ao estudo do campo social e político, sem a pretensão de substituir as análises desses outros campos de saber. Cabe à psicanálise incidir sobre o que escapa aos outros campos. Cabe à psicanálise investigar a dimensão inconsciente presente nas práticas sociais. (Rosa, 2016, p. 27)

A autora centra a sua base crítica na clínica com adolescentes, imigrantes e refugiados, o que não é o escopo deste trabalho, tendo em vista que queremos pensar a partir da escuta clínica das dissidências sexuais e de gênero. Porém, seu trabalho nos fornece as bases centrais para esta tese, principalmente quando Rosa (2016) argumenta que houve um tempo em que a psicanálise excluía completamente a ideia de que esse sujeito está ancorado em uma história pessoal e em uma história geral.

¹⁶ A exemplo da possibilidade de realizar uma análise *online*.

¹⁷ Gostaria de usar o termo “ativista” ou “militante”, mas isso ficará para uma discussão posterior.

¹⁸ Talvez a maior delas seja a perda do seu lugar de prestígio social, como bem discute Eduardo Leal Cunha (Aula ministrada em 27 de setembro de 2024, no curso de pós-graduação em Psicanálise e Relações de Gênero: Ética, Clínica e Política, do Instituto de Pesquisa em Psicanálise e Relações de Gênero – IPPERG).

A psicanálise quase afundou¹⁹ quando Freud saiu da hipótese de que há um fato objetivo que gera um recalque e uma neurose, substituindo isso pelo investimento na fantasia. A partir de então, deu-se mote à ideia de que a psicanálise trabalha com a fantasia e que é indiferente se o acontecimento se realizou ou não. No entanto, principalmente a partir da clínica, em que as pessoas sofrem incidências como “viver perante o olhar desabonador e desqualificante do outro” (Rosa, 2016, p. 24), percebemos que essas incidências não são indiferentes para a constituição do sujeito. O modo como ele é atravessado por essas circunstâncias sociais e políticas é crucial. Segundo Rosa (2016, p. 24),

Os laços sociais têm seu fundamento na linguagem, mas tal inserção processa-se simultaneamente no jogo relacional, afetivo, libidinal e também no jogo político. Os discursos que circulam num dado tempo indicam os modos de pertencimento possíveis para cada sujeito, atribuindo a cada um valores, lugares e posições no laço. Esses discursos procuram equiparar-se ao campo simbólico da cultura e da linguagem, naturalizando essas atribuições e evitando dar visibilidade aos embates sociais e políticos presentes na sua base. A invisibilidade dos conflitos gerados no e pelo laço social recai sobre o sujeito, individualizando seus impasses, patologizando ou criminalizando suas saídas.

É importante destacar que essas formas de incidência na constituição do sujeito, bem como nas modalidades de resistência ao sujeito diante desse tipo de laço social, configuram uma modalidade de sofrimento a mais em relação ao sofrimento básico de se constituir enquanto sujeito. Nesse contexto, a psicanálise pode auxiliar (caso o analista tenha um mínimo de noção e responsabilidade política) o sujeito contemporâneo. Principalmente porque ela permite que ele, ela ou elu reflita sobre como as suas questões particulares se conectam, ou não, com a sua contemporaneidade e a atualidade. Portanto, a proposta da autora é inserir na clínica todas as inflexões que atravessam o sujeito.

A problemática no laço social, portanto, diz respeito ao campo da política e pode gerar impasses na relação com o outro e sua posição desejante. A constituição subjetiva – que articula real, simbólico e imaginário – se processa concomitantemente com o problemático encontro com o campo social. Este é caracterizado por instâncias políticas, tais como o uso e abuso do poder nos planos econômico, social e cultural, como também pelo fazer das diferenças marcas que justificam não só governar, mas oprimir ou explorar – modalidades de violência. As diferenças e a desigualdade de forças e de posição no campo social produzem enlances que muitas vezes condicionam a pertença social à submissão sistemática aos parâmetros dominantes. (Rosa, 2016, p. 31)

¹⁹ Que rumo a psicanálise teria tomado se a escuta de Freud tivesse levado em consideração que há um dado de realidade no “todas as históricas foram abusadas”, e não somente uma questão de fantasia? Uma resposta simples e direta poderia ser: a psicanálise não teria existido, pois é justamente essa produção diferencial na interpretação sobre a fantasia que produz um rompimento na forma de pensar o que isso significa para cada uma. Mas e se levarmos em conta o patriarcado e a misoginia como elementos que produzem efeitos diferenciais nos processos de subjetivação?

Contudo, a realização de Rosa (2016) só é possível porque, nas palavras dela, tanto o analista quanto a “a clínica migram” e se “descentram”. Essa posição vai ao encontro do sujeito para escutar e intervir de formas não convencionais. Ao considerar que o sujeito é marcado por uma histórica singular que nunca é deslocada da história social, a autora marca a transindividualidade posta à prova em todo encontro analítico. A ênfase no seu trabalho está em marcar que há uma diferença estrutural (social/cultural) que incide sobre o individual (constituição psíquica), ou seja, “ela se estabelece pela diferença da posição sociopolítica do sujeito” (Rosa, 2016, p. 21).

Nessa medida, Rosa (2016) constrói um arcabouço conceitual sobre como a naturalização do desamparo social apaga a força discursiva dos que estão submetidos a ela. Aliado ao desamparo social, nos deparamos com o desamparo discursivo “que lança o sujeito ao silenciamento que, muitas vezes, acomete alguns segmentos da população” (Rosa, 2016, p. 32), que pode orientar a análise de diversos fenômenos sociais e seus efeitos subjetivos. Faz-se necessário, portanto, abordar os fenômenos socioculturais e políticos da contemporaneidade e a problematização de sua incidência no lugar que o analista ocupa e, também, no sujeito, para pensar o político.

Se, como menciona Goldenberg (2006), o analista é aquele que lida, necessariamente, com os problemas da escolha e da liberdade, me pergunto, hoje, quais são as formas em que o psicanalista é confrontado com a demanda de uma posição “política”? Não seria o político inerente à psicanálise? Quando circunscrevermos essas perguntas no tema a que esta tese se destina, ou seja, como a formação dos analistas se vê confrontada pela escuta das dissidências sexuais e de gênero, quais são as nossas tarefas éticas, clínicas e políticas?

A dimensão política não é uma escolha do analista

Quando pensamos nos debates atuais sobre dissidências sexuais e de gênero em relação à psicanálise, temos a convicção de que não somos os únicos a perceber que existem psicanalistas que insistem em manter um legado normativo intacto. Tais psicanalistas acreditam que “o político” realmente está (e deve continuar) fora do consultório e que o analista não poderia ser militante ou ativista na clínica. Isso, por si só, já nos faz pensar o quanto a noção sobre o político está empobrecida dentro do debate psicanalítico, fato que acabou por desimplicá-los das questões, tornando necessário pensarmos sobre o tema.

A proposta de trabalhar o político com a psicanálise, nesta pesquisa, tende justamente a provocar um tensionamento que tem como fundamento principal a sustentação da falta e a

mediação das diferenças por meio da palavra. Assim, quando enunciamos o político a partir da psicanálise, não o estamos relacionando de antemão a bandeiras, partidos ou formas de reivindicação que se encontram circunscritas a lógicas e estruturas de poder, mesmo que, como apontam Laclau e Mouffe (2004), é sempre da ordem do impossível dizer que as relações que compõem o campo político escapam às relações de poder. Estamos, pelo contrário, tentando trazer a psicanálise como meio de formular uma escuta crítica do social e, mais ainda, estamos tentando pensar o político “a partir da experiência subjetiva, ou seja, pensando o modo como o indivíduo vivencia psiquicamente, subjetivamente, sua inserção nos modos de regulação do viver junto”, como aponta Cunha (2021a, p. 21), mas, mais do que isso, estamos chamando a atenção sobre, no mínimo, quatro esferas. A primeira diz respeito à formação dos analistas e o seu descomprometimento com o campo social. A segunda é sobre como essa formação vai produzir uma escuta desimplicada e ancorada na falsa ideia de uma neutralidade ou, até mesmo, a ideia de que só o singular basta na escuta clínica. Em terceiro, o quanto o nosso tempo pede com urgência a revisão da metapsicologia psicanalítica a partir de uma aliança com o movimento social (limitando-se ao campo desta pesquisa).

Desse modo, propomos resgatar do significante “político” o seu potencial polissêmico, ou seja, antagonismos, paradoxos, constatação de que a construção de si se dá em um terreno político aquilo que media o viver junto, a gestão dos conflitos e da violência através da linguagem, a ideia de ações de criação no espaço entre as relações, mas, principalmente, a urgência da necessidade de uma responsabilização dos analistas em assumir uma postura de resistência a todo e qualquer mal-entendido que patologize as dissidências sexuais e de gênero. Um exemplo para pensarmos tais questões seria: Quais são os efeitos políticos das ações que eu estou tomando a todo o momento a partir da minha escuta? É sobre isso que o próximo capítulo se fundamenta.

CAPÍTULO 2: DISSIDÊNCIAS SEXUAIS E DE GÊNERO: UM CONTEXTO HISTÓRICO, CLÍNICO E POLÍTICO

Neste capítulo, propomos uma revisão abrangente da literatura existente sobre as dissidências sexuais e de gênero e seu contexto sociopolítico, em nível nacional e internacional. Em seguida, apresentamos o campo de pesquisa que deu origem a esta tese, isto é, o projeto Roda de Escuta LGBTTQIAPN+, o projeto Remonta e a escuta clínica psicanalítica particular. Na sequência, faremos uso da clínica como argumento maior, a partir de casos clínicos que emergiram dos três campos, para, por fim, identificarmos algumas particularidades na escuta psicanalítica de pessoas LGBTTQIAPN+.

Ao longo desta escrita vamos transitar entre os conceitos de “população LGBTTQIAPN+”, “dissidências sexuais e de gênero” e “diversidades sexuais e de gênero”. Entretanto, antes de justificarmos a escolha que ganhará destaque ao longo da tese, gostaríamos de apresentar o histórico dos conceitos.

O conceito de população LGBTTQIAPN+ tenta, de maneira sempre provisória e temporária (Green, 2018), abarcar as categorias identitárias, articuladas a gênero e sexualidade, de uma determinada época e um determinado tempo histórico (York, 2022). A ideia de população LGBTTQIAPN+ (sigla que faz referência a lésbicas, *gays*, bissexuais, trans, travestis, *queers*, intersexuais, assexuais, pansexuais, não binários e inclui o “+” como um símbolo de continuidade, de “identidades por vir”) tenta abranger uma multidão de indivíduos (Preciado, 2011) atravessados por múltiplos marcadores sociais da diferença²⁰ e que marcham, ou ao menos deveriam marchar, juntos por uma ou mais causas políticas em comum (Jesus, 2024).

O conceito de “dissidência” representa uma não adequação às normas binárias de sexualidade, de gênero e de prática sexual, além de valorizar uma abertura permanente ao devir. Leandro Colling (2022) explicita que a expressão “dissidências” surge dentro dos ativismos

²⁰ Conforme aponta Pelúcio (2011), as discussões sobre os marcadores sociais da diferença são relativamente recentes. Historicamente, essas abordagens têm seu ponto de referência no "feminismo das diferenças", nascido nos Estados Unidos ao longo dos anos 1980. Essa vertente teórica surge como uma crítica à miopia do feminismo vigente, voltado, segundo formularam diversas autoras, para as mulheres brancas, anglófonas, heterossexuais, protestantes e de classe média. Essas vozes periféricas se articulam também para propor uma epistemologia crítica capaz de superar as limitações teóricas expressas nos binarismos homem/mulher, masculino/feminino, homo/hetero, *West/rest*, tomados como essencializadores e biologizantes. O feminismo da diferença procura salientar que o sujeito é social e culturalmente constituído em tramas discursivas nas quais gênero, raça, religião, nacionalidade, sexualidade e geração não são variáveis independentes, mas se enfeixam de maneira que o eixo de diferenciação constitui o outro ao mesmo tempo em que é constituído pelos demais. Esse debate avança e, no final da década de 1990, já reúne um escopo considerável de reflexões.

LGBTQTQIAPN+, e é usada em contraposição à ideia de “diversidade sexual e de gênero”, na medida em que a ideia de “diversidade” já é bastante “normalizada”, excessivamente descritiva e muito próxima do discurso da tolerância, ligada a uma perspectiva multicultural festiva e neoliberal que não explica como funcionam, como são produzidas e como se cristalizam as hierarquias existentes na tal “diversidade”.

O conceito de diversidade também inclui algo que nesta tese não será abordado diretamente, que é a inclusão das identidades cisgênero e heterossexual, pois, quando pensamos a ideia de “diverso”, incluímos todas as flexões, nuances e vivências possíveis, desde suas radicalidades (homem cisgênero e heterossexual) até as suas intersecções (uma travesti heterossexual, um homem trans *gay*).

No entanto, é evidente que reconhecemos a importância das identidades sempre que elas forem necessárias, tendo em vista que, nos debates contemporâneos sobre identidade, especialmente no Brasil, ainda não sabemos (ou sabemos pouco) como fazer política sem ela (Quinalha, 2024) – a exemplo da construção de políticas públicas que se baseiam na identidade para construir projetos de “inclusão” (Butler, 2009). Entretanto, gostaríamos, até onde for possível, de nos distanciarmos da identidade como horizonte clínico, ético e político em razão de sua rápida captura a um fechamento de sentido da experiência subjetiva e a uma racionalidade identitária (Cunha, 2021c). Desse modo, o termo “dissidências sexuais e de gênero” representa as múltiplas possibilidades de experiência do sujeito em relação a seu corpo, seu gênero e suas práticas sexuais.

“Dissidências sexuais e de gênero” é uma expressão criada para problematizar os efeitos nefastos da dualidade e dicotomia de sexo e de gênero (Cunha, 2022) que foram criadas ao longo dos últimos séculos (e reproduzidas em grande parte pela psicanálise), mas, mais do que isso, é um termo que nos ajuda a desconstruir a ideia de linearidade e coerência entre sexo, gênero, prática sexual e desejo (Butler, 1993a), afastando a concepção de que as supostas linearidades e coerências determinariam, necessariamente, o gênero de uma pessoa. Para Colling (2016), a proposta do termo dissidência sexual e de gênero é retratar o modo como uma determinada epistemologia pode nos levar a pensar uma ontologia baseada na ideia de trânsito e de inconformidade às normas de gênero, terreno que nos parece mais produtivo e indicado para pensar conceitualmente os processos de subjetivação no contemporâneo e, conseqüentemente, o político no campo da clínica.

Nesta pesquisa, usaremos a expressão “dissidências sexuais e de gênero” para nos referirmos a experiências subjetivas que subvertem a cisgeneridade, a heterossexualidade e as normas binárias de gênero. Tais experiências só fazem sentido se pensadas separadamente, não

apenas por conta da realidade social (a realidade de uma “bicha” não é a mesma de uma travesti), mas por se referirem a diferentes dimensões da experiência subjetiva. Outro argumento central é pensar que, de um ponto de vista subjetivo, não podemos equivaler o que é, segundo Freud (1924/2016c), uma simples escolha de objeto (uma relação com o outro, com o desejo, mesmo que seja fora da “norma”), a uma percepção particular do próprio corpo (a produção de uma imagem, a produção de um *self* ancorado em uma certa corporeidade). As dissidências sexuais e as dissidências de gênero possuem aproximações, articulações e intersecções, mas não dependem uma da outra, pois são de ordens distintas. As dissidências de gênero envolvem as relações do sujeito com a sua imagem e seu corpo, e estão situadas em um campo chamado de “identidade de gênero”, ou seja, a maneira singular de o sujeito fabricar seu próprio gênero, a partir dos campos das masculinidades, feminilidades, ambos ou nenhum (em relação com a cultura e seu tempo histórico). Já as dissidências sexuais referem-se à maneira pela qual o sujeito organiza seus prazeres e relações afetivas e sexuais, estando situadas em um campo²¹ denominado comumente de “orientação sexual”.

Dentro de um panorama mundial, hoje, segundo a International Lesbian, Gay, Bisexual, Trans and Intersex Association²² (ILGA WORLD), ainda existem aproximadamente 70 países que criminalizam as experiências dissidentes de sexualidade e de gênero. Dos 70 países da lista, mais de 60 possuem práticas ou leis que autorizam violência, multa, prisão e até mesmo a condenação à morte para esses indivíduos, a exemplo do Iraque e do Egito. Segundo um levantamento do Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados (ACNUR), em 2019, mais de 40% dos estrangeiros que pediram refúgio em países como o Brasil o fizeram em decorrência de sua orientação sexual ou identidade de gênero.

Seguindo essa mesma lógica de denúncia por meio de pesquisas e dados estatísticos, a organização internacional Transgender Europe (TGEU, 2021), no projeto *The Trans Murder Monitoring* (TMM), que monitora a situação dos direitos humanos de pessoas trans em diferentes partes do globo, classificou o Brasil como o país mais violento para pessoas trans no mundo. Em novembro de 2018, o projeto divulgou dados estatísticos mundiais que apontavam que o Brasil se mantinha na primeira posição. Entre setembro de 2017 e outubro de 2018, foram contabilizados 167 assassinatos. Tal relatório destaca que o número de assassinatos, em 2017, foi o maior registrado nos últimos 10 anos, havendo um aumento do ano de 2016 para o de 2017, de 15% de casos notificados. Em 2023, os dados seguiam alarmantes e continuavam

²¹ Tal campo é representado, nesta tese, pelos movimentos sociais.

²² Uma das instituições mais influentes do mundo em relação à pesquisa dos direitos das pessoas LGBTQIAPN+, tendo representantes em 168 países e com um trabalho ativo desde 1978.

deixando o Brasil como primeiro colocado. O referido relatório revela: (a) que as pessoas trans atuam, principalmente, como profissionais do sexo; (b) que o local das mortes é o espaço público da rua; e (c) que as mortes são causadas, em sua grande maioria, por alvejamento com armas de fogo. Segundo o relatório, ainda, a própria condição de estigmatização, discriminação, segregação, desinformação e falta de acesso a espaços de saúde mental da população trans leva à prostituição, a tentativas de suicídio e ao uso inadequado de substâncias biotecnológicas, muitas vezes gerando o contexto de vulnerabilidade que justifica esses números. O relatório revela, também, que, no Brasil, a maior parte da população LGBTTIAPN+ deixa de procurar serviços de saúde mental por medo da LGBTTIAPN+fobia.

Pensando no território onde se deu a presente pesquisa, além dos estudos mencionados acima, encontramos outros trabalhos que justificam um diagnóstico de violência estrutural, principalmente no Brasil, como indica o *Relatório de Mortes Violentas da População LGBT no Brasil*, elaborado pelo Grupo Gay da Bahia (GGB, 2019), que aponta o aumento significativo de assassinatos nessa população desde 2001. Segundo o estudo, morreram, no país, vítimas de LGBTTIAPN+fobia, 420 pessoas (lésbicas, gays, bissexuais, transexuais, travestis, *queers*, intersexuais, assexuais, pansexuais, não binários e +) em 2018, 329 em 2019 e 237 em 2020. Dentre os dados de 2020, estão 224 homicídios (94%) e 13 suicídios (24%). Isso revela, segundo o Grupo Gay da Bahia (GGB, 2019), que, a cada 20 horas, um LGBTTIAPN+ é barbaramente assassinado ou se suicida, vítima da LGBTTIAPN+fobia, o que faz do Brasil campeão mundial de crimes contra as dissidências sexuais e de gênero.

Já o *Dossiê: Assassinatos e violência contra travestis e transexuais no Brasil* (2022) e o *Relatório Descritivo: Projeto Transexualidades e Saúde Pública no Brasil: Entre a Invisibilidade e a Demanda por Políticas Públicas para Homens Trans* (NUH UFMG, 2019) mostram que 85,7% dos homens trans já pensaram em suicídio ou tentaram cometê-lo, revelando, também, como os serviços de saúde disponíveis – que deveriam prestar apoio a essa população – não conseguem oferecer um acolhimento suficiente, em razão da ausência de discussões sobre as temáticas de gênero, sexualidade e saúde (fato que só atualiza a manutenção de situações preconceituosas). Entre as principais questões que mantêm a população trans longe dos serviços de saúde, estão o contexto social de exclusão, a privação econômica decorrente da dificuldade de encontrar trabalhos formais, a privação educacional e familiar, o medo de sofrer violência ou o constrangimento e o desrespeito ao nome social.

Para a Associação Nacional de Travestis e Transexuais do Brasil (ANTRA, 2022), é necessário um maior esforço dos dispositivos de cuidado para qualificar os profissionais a

atender e compreender as distintas demandas da população trans no país. Em 2022, a ANTRA encontrou um número recorde de assassinatos, em que pelo menos 151 pessoas trans foram mortas, sendo 131 casos de assassinatos e 20 suicídios.

Desse modo, pensar uma clínica com as dissidências sexuais e de gênero, no Brasil, é deparar-se com relatórios que nos apresentam as mais variadas formas de discriminação, estigmatização, patologização e genocídio de tal população, ainda que, no país, existam projetos como o Brasil sem Homofobia (2004), o Processo Transexualizador do SUS (2008) e a Política Nacional de Atenção Especial a Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais (2013). Esses projetos não dão conta de uma garantia de direitos básicos e cuidado integral em saúde, já que, a nosso ver, fazem pouco ou quase nada para restituir ou reparar os anos de patologização e as estruturas de discriminação, violência e estigma de longa data, ou seja, existem mais produções de discursos necropolíticos²³ (condenação à morte, vidas que não fazem falta, vidas que não merecem ser vividas...) do que projetos de resistência.

Assim, diante dessas denúncias e considerando os dados apontados pelas pesquisas supracitadas, outro fator alarmante e que justifica a proposta deste estudo é pensar nas investigações que revelam que apenas o fato de um sujeito ser LGBTTQIAPN+ já indica que ele terá maior pré-disposição a sofrimentos relacionados à saúde mental, como depressão, ansiedade, estresse, tentativas de suicídio etc., em razão da discriminação causada pela imposição das normas, conforme colocam Hamilton e Mahalik (2009). Tais investigações, mais conhecidas como “*minority stress*” (Meyer, 2003), descrevem níveis cronicamente altos de estresse enfrentados por membros de grupos minoritários estigmatizados. Os estressores se referem a vários fatores, incluindo baixo apoio social e baixo nível socioeconômico, mas as causas mais bem compreendidas dos “estressores de minorias” são os efeitos do preconceito interpessoal e a discriminação por questões ligadas à sexualidade e ao gênero.

Neste contexto, a questão de maior gravidade é a constatação de que, ao longo da história, como vimos no primeiro capítulo desta tese, as psicologias, as psiquiatrias e as psicanálises passaram a assumir uma participação ativa na atribuição psicopatológica às práticas clínicas com sujeitos dissidentes, em decorrência de uma questão cultural que estabelece um sistema de crenças pautado na cis-heteronormatividade (em vez de produzir uma reparação ou sustentar uma lógica própria à ética dessas profissões, como a escuta, o

²³ Necropolítica é um conceito desenvolvido pelo filósofo negro, historiador, teórico político e professor universitário camaronense Achille Mbembe, que, em 2003, escreveu um ensaio questionando os limites da soberania quando o Estado escolhe quem deve viver e quem deve morrer. Em sua obra, o autor refere-se mais especificamente às relações raciais, mas sua teoria sobre a necropolítica nos oferece recursos para ampliarmos o debate (Mbembe, 2018).

acolhimento, o cuidado, a oferta de um lugar seguro para o sujeito lidar com as suas demandas). As noções patologizantes históricas que tais dispositivos criaram construíram uma heterossexualidade e uma cisgeneridade natural, normal e saudável, em detrimento de qualquer outro modelo de exercício de identidade de gênero e sexualidade qualificado, por princípio, como antinatural, anômala e patológica, como apontam os autores Simakawa (2015) e Gaspodini e Jesus (2020).

Muitas teorias da psicologia que surgiram no fim do século XIX consideraram as sexualidades e identidades não cisgênero e não heterossexual como patologias, conforme Vergueiro (2016). Durante grande parte do século XX, essa foi a perspectiva da psicologia e da psiquiatria a respeito das dissidências sexuais e de gênero, inclusive presente nas duas primeiras edições do *Manual Diagnóstico de Transtornos Psiquiátricos* da American Psychiatric Association (APA) e dos conselhos que regiam as práticas dos psicólogos no Brasil²⁴ (Stona & Carrion, 2021).

Neste cenário que atribui aos sujeitos dissidentes as insígnias de anormalidade, desvio ou patologia, as disciplinas *psi* acabaram por produzir, então, atitudes corretivas e conversivas frente às diversidades sexuais e de gênero (Lingiardi et al., 2015), a exemplo da “cura *gay*” (Vezzosi et al., 2019), ou seja, mais patologizaram do que escutaram tais sujeitos. Essas atitudes corretivas e conversivas não falam apenas de um passado histórico, mas de uma produção que segue operante no Brasil, nos termos do estudo referido por Vezzosi et al. (2019), que mostra que, ainda hoje, existem profissionais que produzem intervenções tendentes a corrigir as manifestações espontâneas das orientações não heterossexuais.

A pesquisa, realizada em dois Conselhos Regionais de Psicologia (CRPs) do Brasil, abrangendo 692 psicólogos, mostrou que 30% desses profissionais entendem que devem ajudar a mudar a orientação sexual do paciente quando solicitado, e 12% acreditam que devem ajudar a mudar mesmo quando não solicitado. De todos os participantes da pesquisa, 70% acreditam que existe uma teoria explicativa válida para a origem psicológica da sexualidade não heterossexual. Além desses dados, a pesquisa ainda mostra que 35% dos profissionais acreditam que uma pessoa é não heterossexual em decorrência de assédio ou abuso sexual sofrido na infância ou adolescência. Nesse sentido, a partir da soma dos elementos apontados, entendemos que a proposta deste estudo se justifica, também, em razão da ausência de tais

²⁴ Um fator importante a ser pontuado é que boa parte dos currículos de psicologia, no Brasil, continuam seguindo os modelos curriculares da década de 80, como bem pontua Bernardes (2012).

discussões qualificadas sobre gênero e sexualidade no meio acadêmico, clínico e político (Vezzosi et al., 2019).

Assim, por mais que as terapias corretivas e conversivas falem mais de práticas relacionadas à orientação sexual, não precisamos de muito esforço para levantar a hipótese de que essas mesmas práticas podem ocorrer quando se trata de pensar as identidades de gênero a partir da cisnorma, como discutem Letícia Nascimento (2021) e Bagagli (2021). Dessa maneira, pensar uma clínica das dissidências sexuais e de gênero é levar em conta as discriminações, a violência e os estigmas que são produzidos culturalmente e impostos (compulsoriamente) a identidades não cisgênero e orientações não heterossexuais. É perceber que, principalmente no Brasil, a diversidade sexual e de gênero é conduzida a diferentes condições de precariedade que levam o sujeito a ter uma maior propensão ao sofrimento psíquico e à produção de sintomas relacionados à sexualidade e ao gênero, segundo o estudo de Chinazzo et al. (2021) e Cruz et al. (2021). Isso ocorre, todavia, não em razão de contextos intrapsíquicos, visto que ser uma pessoa não cisgênero e/ou não heterossexual não diz respeito a uma falha no desenvolvimento, na subjetivação ou na constituição psíquica, mas decorre das relações estruturais, sociais, culturais, territoriais e interpessoais cis-heteronormativas.

A construção das atitudes corretivas e conversivas, embora vinculadas a uma série de fatores, é frequentemente derivada de convicções ideológicas e religiosas, de preconceito implícito ou explícito, pautando-se na ideia de que experiências não heterossexuais e não cisgênero seriam o produto final de algo que não seguiu um percurso supostamente esperado ao longo do desenvolvimento pessoal, e de que a alteração poderia ser “reparada” de algum modo (Lingiardi et al., 2015).

Isso posto, pensamos que, além da pouca oferta de serviços de escuta que tenham qualificação para acolher a população LGBTTTQIAPN+, os discursos *psi* (psicanálise, psicologia e psiquiatria) têm, historicamente, um papel central na deslegitimação e na perpetuação do estigma relacionado às dissidências sexuais e de gênero. A nosso ver, o mais ignóbil é o fato de que, por mais que existam anos de patologização, mesmo após a “retirada” das homossexualidades (em 17 de maio de 1990) e transexualidades (em 21 de maio de 2019) dos campos de doença mental, nenhuma estratégia de reparação foi criada em nível estatal e institucional no Brasil até agora.

Como vimos na introdução desta tese, a pesquisa se inicia a partir das investigações do trabalho de mestrado na Universidade Federal do Estado do Rio Grande do Sul (UFRGS). Neste processo de doutoramento, ela tem sua continuidade na experiência clínica de escuta em três campos distintos, que serão separados no presente texto com o objetivo de mapear as

pegadas da tese. Observe-se que, para nós, os trabalhos se articulam e se entrelaçam mutuamente, seja porque levam em conta a escuta clínica como soberana em relação à teoria, seja porque surgem de elaborações contratransferenciais do autor deste estudo. Os campos são: o projeto Roda de Escuta LGBTTQIAPN+ da UFS, o projeto Remonta e a clínica particular. A minha participação nos projetos ocorreu de 2019 a 2021.

A pesquisa no campo das estratégias de resistência

O projeto Roda de Escuta LGBTTQIAPN+ da UFS

O projeto Roda de Escuta LGBTTQIAPN+ da UFS, estruturado pelo autor desta pesquisa em parceria com o seu orientador, surgiu, em 2019, do desejo de criar um espaço coletivo de fala e de escuta para a população LGBTTQIAPN+ na Universidade Federal de Sergipe. Longe do interesse de acolher apenas pessoas da universidade, o projeto tinha por intenção oferecer esse espaço para toda a comunidade da cidade de Aracaju, no estado de Sergipe, e seus arredores. A proposta é embasada nas ideias de “grupos de acolhimento” que se propunham a articular a investigação de dispositivos “não terapêuticos” de escuta analítica com uma perspectiva não patologizante de sujeitos e grupos em situação de vulnerabilidade. Essa vulnerabilidade é pensada a partir da compreensão da existência de estruturas desiguais de preconceito diante da população LGBTTQIAPN+ (Butler, 2019).

A partir dessa inspiração, tentamos nos distanciar do significante “grupo” para uma proposta de “roda”, imaginando a construção de um espaço em que a palavra e a escuta circulassem e não ficassem presas a um único ator “psi”.

Na construção do projeto, baseamo-nos em uma metodologia inspirada em grupos de recepção, segundo Figueiredo (1997) e Levcovitz (2000), no intuito de pensar um acolhimento que não fosse ligado diretamente a um saber médico, jurídico e terapêutico, o que é muito comum quando pensamos a organização de “grupos” pelos diversos campos das psicologias diante das dissidências sexuais e de gênero. A premissa central que Figueiredo (1997) e Levcovitz (2000) propõem é um rompimento da ideia de que há possibilidade de termos condições prévias sobre a demanda de todos os sujeitos que buscam o grupo (seja qual for a sua proposta ou temática), ou seja, a descentralização da possibilidade de o serviço ofertado

mapear e unificar a demanda²⁵ dos sujeitos. O que os autores propõem é um posicionamento ético, uma relação horizontal entre aqueles que falam (Carvalho, 2000), em que cada membro do grupo pode atuar como agente de elaboração de um lado e, por outro, sofrer a ação das falas, histórias, enredos, opiniões ou sugestões dos demais.

A roda visa romper os alicerces de um modelo tradicional de estruturas de cuidado e escuta, na perspectiva de pensar que o problema ou sofrimento de um pode interessar, comover e, até mesmo, provocar efeitos terapêuticos no outro. Inicialmente, o objetivo da roda era instalar condições mínimas para que cada participante se defrontasse com a sua demanda, decantando-a a partir do espaço coletivo. A roda tem por intenção possibilitar um processo associativo sempre em marcha, em que o saber seja compartilhado e se possa pensar a hipersingularidade do desejo de cada um. Além disso, permite que os participantes estejam na presença de um Outro (analista) que não se limita a ouvir, mas fala com eles, através deles e para além deles, engendrando o infinito de novos contextos, conforme apontado por Figueiredo (1997), mas tendo como objetivo central manter a palavra circulando.

Durante o processo de acolhimento, a proposta da roda estava organizada para privilegiar a importância, a potência e a arte do encontro por meio da troca de experiências de cada participante. Cada um poderia desenvolver um aprendizado coletivo e, também, refletir sobre a experiência de si, a partir de situações compartilhadas e singulares, inventando soluções não previstas, em um movimento ético que tendesse a despsicologizar, despsicanalizar e despsiquiatrizar a queixa, decantando a demanda e fazendo emergir o sujeito, como argumenta Figueiredo (1997).

A ética de manejo da roda foi pensada em uma metodologia de acolhimento constante, com a intenção de que, em cada encontro, se produzissem efeitos terapêuticos a partir do envolvimento direto de cada participante, em que cada sujeito pudesse ir colocando em cena a decisão sobre seu próprio destino, reconhecendo-se nos pares, mas legitimando a hipersingularidade do processo de confronto com seu sofrimento²⁶. A roda não tem por intenção a padronização da demanda, mas oferece uma perspectiva de cuidado que vai acolhendo, escutando e construindo um espaço seguro²⁷ (Santos & Polverel, 2016) por e para

²⁵ Este me parece o primeiro e mais importante dano produzido pelo modelo de acolhimento a pessoas trans a partir do “processo transexualizador”.

²⁶ Se ele existir. O objetivo é oferecer a escuta, não prever quais seriam as demandas.

²⁷ Conforme apontam Santos e Polverel (2016), trata-se de tentar estabelecer um protocolo que garanta (na medida do possível) que discursos e atitudes preconceituosos e homo/bi/transfóbicos não se repitam no consultório, o que quer dizer assumir uma postura de atenção redobrada quanto a representações potencialmente opressoras presentes nas teorias que orientam as práticas clínicas e analíticas.

tais sujeitos, além de propiciar um momento ativo de reflexão coletiva e permitir ensaios e pensamentos críticos sobre diversas questões surgidas no encontro.

O interesse em propor a roda se justifica pela necessidade de uso de formas de resistência contra as formas de poder que atualizam diferentes condições de vulnerabilidade, violência, patologização, discriminação e estigmatização da população LGBTTIAPN+ no Brasil, como vimos anteriormente. Assim, seria construído um ambiente em que a fala dos sujeitos em questão, nos termos de Corbisier (1992), poderia ser privilegiada – não como uma manifestação patológica que exige correção ou resposta imediata, mas como possibilidade de fazer aparecer uma outra dimensão da queixa que singulariza o pedido de ajuda quando e se ele existir, e que não antecipa ou cria pressuposições e condições prévias de sofrimento.

A importância estratégica, tanto da roda como de grupos de acolhimento e dispositivos não terapêuticos de escuta analítica não patologizante de sujeitos e grupos em situação de vulnerabilidade, está situada na ideia da criação de novas estruturas de escuta e transformação social por meio da reestruturação de redes de apoio e acolhimento de cada um e, ainda, na oferta de um espaço de agenciamento e interrogação das demandas que possam, de forma ética, despatologizar e reconhecer novas matrizes de inteligibilidade, rompendo com o circuito segundo o qual a queixa ou o sofrimento trazido pelo sujeito em questão teria uma resposta imediata a partir de um mediador (psicólogo/psicanalista/psiquiatra). O projeto da roda, inserido no serviço de psicologia aplicada da Universidade Federal de Sergipe, foi instituído oficialmente como projeto de extensão na UFS em janeiro de 2020 e tem como coordenador o Prof. Dr. Eduardo Leal Cunha. No projeto, também estavam presentes alunos de graduação e pós-graduação.

A roda não tem por interesse ser um espaço de triagem ou de tratamento, mas seu princípio é levar em conta os dados de realidade sobre as estruturas de violência e iniciar uma proposta de combater e problematizar a condição de estigmatização, discriminação, segregação, desinformação e falta de acesso a espaços de saúde mental, oferecendo um espaço de acolhimento, escuta e encaminhamento qualificado para as demandas que surgem da escuta clínica. Inicialmente, pensamos que tal espaço somente seria possível se pensado como instrumento de elaboração singular e coletiva e, para isso, tornou-se necessário abrimos mão de qualquer condição prévia de inteligibilidade identitária, de sofrimento e, principalmente, diagnóstica. Ou seja, construímos uma postura e manejo que não antecipa qual a questão dos sujeitos a partir de sua identificação pela sigla. Por exemplo: uma pessoa trans “sempre” vai desejar algum tipo de cirurgia ou uma lésbica “sempre” vai ter questões com sua sexualidade e assim por diante.

Esse posicionamento é pensado em uma articulação político-clínica que se desfaz da própria noção psicopatológica das orientações sexuais e identidades de gênero criada pelas instâncias psicológicas, psiquiátricas ou psicanalíticas diante das dissidências sexuais e de gênero, conforme discutido por Ayouch (2015a). Nesse cenário, a roda coloca em ação uma forma diferencial de trabalho, por meio do ato de escutar a singularidade, mas não abdicando dos dados de realidade enunciados pelo coletivo, possibilitando, assim, uma ruptura com o paradigma tradicional de tratamento e não limitando o sujeito apenas a questões sexuais e identitárias.

Em sua primeira atividade, a roda foi sediada em uma sala de grupos do serviço de psicologia aplicada da universidade. No primeiro encontro (em março de 2020), havia treze pessoas. Todas eram alunas da UFS. No mesmo dia, aconteceu uma apresentação da proposta do projeto, uma apresentação geral dos participantes e um primeiro momento de conversa. Em suas autodenominações, as pessoas ali presentes se intitulavam trans, não binárias, *gays* e lésbicas, e a conversa ficou circunscrita à inexistência de espaços que acolhessem a diversidade na universidade, mas, principalmente, em Aracaju. Os participantes comentaram o quanto essa ausência produz efeitos subjetivos nos modos de relação com a cidade, com a universidade e, por fim, com eles mesmos. Após a instauração do projeto e de sua estreia em modo físico, tivemos mais um encontro.

No segundo encontro, doze pessoas estavam presentes. Dessa vez, a proposta da roda estava em ação, ou seja, não havia nenhum “tema” e nenhum “objetivo específico do dia” que não fosse o interesse de produzir um espaço de fala e escuta enlaçado com a proposta do projeto. No encontro, as pessoas começaram a fazer perguntas tais como “quem é assumido aqui?” e “quem aqui namora?”. Conforme a palavra foi circulando, as pessoas passaram a questionar mais umas às outras. A maioria delas não havia “saído do armário”, como aponta Sedgwick (1990), em casa e praticamente todos informaram que a universidade havia sido um espaço de “revolução”, na medida em que nela puderam “ficar mais livres” e “assumir quem são”. O assunto mais comentado na roda foi a dificuldade em “sair do armário” para a família, pois, segundo os participantes, o interior do Sergipe é marcado por uma moral religiosa muito forte. Os participantes falaram bastante sobre como era difícil visitar os pais, já que têm de “construir um papel”, “fingir ser outra pessoa” ou “cuidar os trejeitos” quando voltam para as suas casas.

Logo após o segundo encontro, no final de março de 2020, a Universidade Federal de Sergipe (Antoniolli, 2020) decretou, seguindo as orientações do MEC e da OMS, a suspensão temporária de todas as atividades presenciais em razão das primeiras manifestações em grande

escala do Covid-19. Esse decreto, por óbvio, atingiu diretamente o nosso projeto, tendo em vista que ele havia sido pensado exclusivamente na modalidade presencial. Levamos algum tempo de adaptação e planejamento, mas, em equipe, pensando nas possíveis consequências negativas do isolamento, acordamos que seria importante oferecermos a roda na modalidade *online*, mesmo cientes de que muitas pessoas, dada a sua condição socioeconômica (como alunos de uma instituição pública), não poderiam participar. Nossa decisão levou em conta vários fatores, mas o principal foram os relatos apresentados no segundo encontro, quando os participantes descreveram a dificuldade dos familiares em lidar com a sua identidade de gênero ou sexualidade e a necessidade de retorno aos lares de suas famílias em decorrência do coronavírus. Acreditamos, nós, a equipe da roda, que seria importante oferecer um espaço de diálogo e escuta a partir desses fatos.

No primeiro encontro *online*, havia quatro pessoas. A maioria dos participantes que estavam na modalidade presencial avisaram que não poderiam comparecer ao encontro *online* porque não teriam um espaço confortável ou até mesmo privacidade para falar. Um dos quatro participantes presentes no dia relatou ter mentido, dizendo que iria andar de bicicleta para sua mãe, e ido até a casa de um amigo, pois lá se sentia mais seguro para a fala. Em relação a outro participante, quando deixava o microfone ligado, era possível ouvir sons de novela e gritos, o que dificultava a associação livre dos demais presentes. Quanto a um terceiro, quando ativava o microfone, dava para escutar, ao fundo, uma missa evangélica. A modalidade *online* da roda foi bem difícil. Muitas pessoas não dispunham de uma conexão estável ou, até mesmo, um cômodo mais isolado, o que fazia com que “caíssem” o tempo todo; outros não podiam ligar a câmera; e havia ainda aqueles que não tinham como falar, mas apenas ouvir. Nesse encontro, a dificuldade foi sentida por todos, mas, mesmo com tais obstáculos, decidimos manter a ideia de oferecer o espaço *online*. Porém, como cada vez menos pessoas se faziam presentes, acabamos optando, depois do quarto encontro, por suspender a atividade da roda e propor um novo formato de trabalho.

Essa nova modalidade foi articulada na intenção de continuar oferecendo um espaço de escuta, mas, principalmente, pelo comentário de um dos membros da roda em querer atendimento individual. Foi assim que, em novembro de 2020, partindo da demanda dos participantes, decidimos, em equipe, passar a oferecer o atendimento individual *online*.

Os atendimentos individuais *online* têm funcionado até o presente momento. Estão sendo atendidas 25 pessoas, entre membros da comunidade da UFS, sobretudo discentes, e membros da comunidade externa, podendo esse número ser ampliado em função da demanda. Atualmente, o projeto é composto por vários profissionais da psicologia, sendo eles um

coordenador, uma estudante de graduação, três alunos de mestrado, três alunos de doutorado e dois voluntários.

Ao pensarmos a proposta da roda, nosso intuito não foi apenas oferecer um espaço de fala e de escuta para a “comunidade” externa, mas, também, para os alunos dos cursos de graduação e pós-graduação. Como apresentamos na introdução desta tese, os debates contemporâneos, implicados e atentos às demandas do nosso tempo a partir de uma relação da psicanálise com os estudos feministas, os estudos de gênero e os estudos *queer*, como aponta De Lauretis (1991), ainda são escassos.

Por fim, a passagem neste projeto gerou o zine *Roda de escuta LGBTTQIAPN+*, publicado em 2023 pela N-. Essa escrita faz parte de uma coleção de zines, chamada “Clínicas de Borda”, o registro que costura a história de 22 coletivos brasileiros de psicanálise de rua, que instituem elementos necessários na teoria e, na prática, revisitando as clínicas públicas e populares.

O projeto Remonta

O projeto Remonta nasceu com o propósito de oferecer apoio psicossocial, gratuito ou a baixo custo, para pessoas LGBTTQIAPN+ que estão em situações de risco ou vulnerabilidade socioeconômica no território de Aracaju. O objetivo do projeto é proporcionar acompanhamento psicológico, rodas de conversa temáticas, oficinas culturais e científicas sobre gênero e sexualidade, além de cursos de capacitação para estudantes e profissionais da psicologia e demais áreas da saúde em Sergipe.

O projeto Remonta foi criado e é liderado por mulheres lésbicas, demarcando a representatividade e interseccionalidade sobre as quais atua. Inaugurado em janeiro de 2020, o projeto havia começado a sair do papel em 2019, quando foi aprovado no edital Mulheres em Movimento, proporcionado pelo Fundo ELAS. A partir desse edital, o Remonta adquiriu capacitação e apoio financeiro para a construção da sede, além de ter tido a possibilidade de trocar experiências com diversas outras instituições. Em junho de 2020, o projeto foi aprovado pelo Fundo Brasil no Fundo de Apoio Emergencial: Covid-19, o que foi essencial para a continuidade do trabalho durante o período de pandemia (quando os atendimentos presenciais foram todos suspensos). Em setembro de 2020, o projeto foi selecionado em mais um edital do Fundo ELAS, o Mulheres em Movimento 2020 – uma realização do ELAS em parceria com a Fundação Ford, MAC Aids Fund, MADRE, OAK Foundation, British Council e ONU Mulheres. O Remonta é a primeira clínica no estado de Sergipe a atuar com foco específico na

população LGBTTTQIAPN+. O projeto tem sua sede em Aracaju, onde o espaço é alugado e mantido pelos recursos obtidos por meio de editais e de doações.

A minha participação no projeto se deu por meio de um convite da fundadora, em decorrência da alta demanda de atendimentos psicológicos e a falta de profissionais qualificados para o atendimento dessa população; profissionais que levem em conta, em seu fazer clínico, as estruturas de violência que atingem as dissidências sexuais e de gênero. A diretora-geral, por conhecer a minha jornada de pesquisa, se interessou pelo meu campo de atuação, ocasião em que fechei uma parceria. O meu voluntariado no projeto se deu entre março de 2020 e março de 2023, inicialmente por meio da escuta clínica e, posteriormente, por meio da supervisão dos profissionais de psicologia.

Em abril de 2020, o projeto começou a receber múltiplas demandas de alimento, objetos básicos, gás etc. Com essa demanda, conseguimos receber cestas básicas doadas pela Caravana do Bem, em parceria com o coletivo Mães pela Diversidade e com a Casa Amor. Em maio de 2020, também foram recebidas cestas básicas do Ministério Público do Estado de Sergipe e da Companhia de Policiamento de Trânsito. Em junho de 2020, foi fechada uma parceria com o Curso Mais, que fornece qualificação e treinamento profissional em diversas áreas. Assim, foi possível auxiliar e capacitar as pessoas que são assistidas pelo projeto e que estão em vulnerabilidade econômica.

Em outubro de 2020, o projeto recebeu, do Ministério Público do Estado de Sergipe, *notebooks*, *smartphones*, impressoras, materiais de escritório e mobiliário – itens que foram essenciais para a melhoria e expansão dos serviços. Ao longo do ano, com o objetivo de produzir uma maior discussão e difusão de conteúdos sobre diversidade sexual e de gênero, o Remonta fez *lives* de diálogos (com temáticas LGBTTTQIAPN+) e *lives* culturais (de arrecadação de fundos). Em setembro de 2020, tivemos um encontro virtual com a feminista, militante de direitos humanos e ativista LGBTTTQIAPN+ Monica Benício. Em novembro de 2020, fizemos parte de uma ação nacional de Black Friday de impacto social, em que cidadãos do país inteiro puderam doar para a instituição. Em dezembro de 2020, fizemos uma ação de incentivo à população LGBTTTQIAPN+ ao ato de doar sangue.

Apesar da suspensão dos atendimentos presenciais, conseguimos dar continuidade aos trabalhos no formato *online*, o que nos possibilitou criar mais parcerias, ampliar o número de vagas de atendimento e assistir pessoas de várias partes do país. O time de profissionais da psicologia, até julho de 2024, era composto por trinta e quatro psicólogos e três estagiários de psicologia, com um representante da área da psicologia em cada estado do Brasil. Além da equipe de psicologia, o projeto conta com um time de comunicação e marketing, com cinco

profissionais das áreas de jornalismo, publicidade e *design*, que atuam de forma voluntária nas ações do projeto. Até a presente data (março 2023), o Remonta já é reconhecido nacionalmente, com mais de 320 atendimentos ativos, assistindo pacientes de várias cidades no Brasil, sendo, em sua maioria, pessoas em vulnerabilidade socioeconômica. O objetivo geral do projeto é ser referência em saúde mental LGBTTQIAPN+ em Sergipe e em todo o Brasil.

Por fim, a passagem pelo projeto gerou o livro *REMONTA: a escuta clínica da população LGBTTQIAP+*, publicado em 2021 pela Editora Devires (Stona & Carvalho, 2021). A obra, além de contar a história do projeto, seus desafios e conquistas, reúne diversas narrativas emergidas da experiência de fala e escuta de múltiplos atores do projeto. Seu propósito é destacar a importância de uma construção política conjunta de espaços de elaboração e de resistência aos retrocessos éticos, clínicos e políticos do Brasil. A escrita possui uma peculiaridade importante, ela não está organizada apenas por profissionais da psicologia falando sobre a população LGBTTQIAPN+, mas convidou as pessoas que fazem uso do projeto para falarem, criando uma outra narrativa sobre seu próprio cuidado.

Articulações e distanciamentos entre os campos

Os projetos apresentados no tópico anterior, em um primeiro momento, parecem ter uma proximidade direta, uma vez que visam trabalhar com o mesmo público-alvo: a população LGBTTQIAPN+. Porém, ainda que se aproximem em determinados momentos, se distanciam na maior parte do tempo.

A roda de escuta tinha inicialmente (se ampliou devido à pandemia) o propósito de não ser um dispositivo de escuta centrado no atendimento individual. Inspirada na aposta política proposta por Butler (2018) sobre a necessidade de criarmos espaços onde os corpos possam construir alianças e coalizões por meio de narrativas que podem, ou não, produzir efeitos de subversão, reconhecimento e elaboração, se propunha a ser um espaço coletivo de acolhimento e resistência. Um exemplo dessa situação é que, na roda, havia pessoas “de todo tipo”, atravessadas interseccionalmente por múltiplos marcadores sociais de diferença, como raça, gênero, orientação sexual, classe, religiosidade etc., ou seja, havia uma grande possibilidade de emergirem assuntos que perpassassem por esses marcadores, ou não. Contudo, nossa proposta visava os múltiplos efeitos das falas e das experiências sobre todas as pessoas na roda, e não somente as questões relativas à identidade, sexualidade, gênero ou prática sexual. Com esse objetivo em vista, criamos um lugar que pudesse ser acolhedor (do sujeito) e, ao mesmo

tempo, não limitante (da fala) a uma identidade (*gay*, *trans*, *cis* etc.), sem, contudo, ignorar a importância que a questão identitária ocupa no debate contemporâneo.

A roda continha uma limitação relativa ao seu espaço físico ser na universidade, tendo em vista que ela acontecia nas dependências do serviço de psicologia aplicada e a UFS tem uma particularidade que pode prejudicar as pessoas que não pertencem à universidade, pois ela fica muito distante do centro da capital (Aracaju), na cidade universitária (aproximadamente 7 km). Isso pode ou não ter dificultado a acessibilidade de outras pessoas ao nosso projeto, ficando restrita à presença de alunos da universidade. Durante a pandemia, acordamos de não abrir o espaço para pessoas de todo o Brasil, apesar de haver demanda. Isso se justificou pelas primeiras experiências do *online*, conforme supracitado.

Outra particularidade do nosso espaço era não ter um recorte específico para além do sujeito se identificar ou estar se identificando dentro das múltiplas possibilidades da sigla LGBTTIAPN+, diferentemente do que ocorre no Remonta, que tem um recorte de classe, como vimos no início deste capítulo. A roda também sempre teve por intenção criar um espaço de supervisão e de estudos coletivos para os *psi* do grupo (para quem ocupasse o lugar do discurso do analista) sobre os mais variados temas que perpassassem psicanálises e dissidências sexuais e de gênero, pois acreditamos na importância de levarmos em conta o que as pessoas estão pensando e produzindo sobre seu próprio cuidado. Além disso, a roda é um projeto criado, exclusivamente, a partir da teoria psicanalítica e pensado a partir dos fazeres éticos, clínicos e políticos dessa mesma teoria psicanalítica (em outras palavras, levando o inconsciente, a associação livre, a escuta flutuante, a transferência, o desejo e a singularidade do sujeito como questões fundamentais para a escuta).

No entanto, como já apresentado, a pandemia compulsoriamente nos fez reorganizar o trabalho, deixando suspensa a ideia da “roda”, enquanto espaço presencial, para dar lugar aos atendimentos individuais *online*, conforme a demanda dos participantes. Esse movimento não foi sem efeitos e nos obrigou a construir uma posição analítica mais solitária (analisante e analista). Enquanto grupo, semanalmente, tentamos, dentro dos limites possíveis, estabelecer uma transferência de trabalho que colocasse em jogo as potencialidades e os desafios de sustentar uma escuta psicanalítica implicada e não aplicada (conforme apresentado no primeiro capítulo desta tese), ou seja, uma escuta implicada na fala situada do sujeito, e não apenas uma mera aplicação de conceitos psicanalíticos sobre a clínica, como proposto por Rosa (2016). Essa escuta é aquela que não exclui a importância da identidade, mas que tenta não se centrar somente nela, já que a psicanálise produz uma quebra na racionalidade identitária, mas não o pode fazer desmentindo o fato de que a identidade é uma forma hegemônica de subjetivação e

que produz segregação, o que impacta na clínica Cunha (2022). Portanto, contrapor-se à racionalidade identitária não nos permite desmentir a questão identitária no contemporâneo e, por isso, acreditamos que, em vez de conciliarmos o trabalho analítico à identidade, nos parece mais interessante pensarmos em outros modos/estratégias de reconhecimento, que se articulem à ética psicanalítica e à sua concepção de sujeito, e que possam, de alguma maneira, ser postas na cena política atual.

Já o projeto Remonta possui outras peculiaridades. A mais central delas é que, além de o sujeito se reconhecer dentro do múltiplo aspecto das dissidências sexuais e de gênero, ela/ele/elu deve comprovar estar em situação de vulnerabilidade socioeconômica por meio de uma autodeclaração. Isso, inevitavelmente, circunscreve um público-alvo mais específico do que apenas “pessoas LGBTTQIAPN+”, acarretando um recorte de classe, pensando não apenas em relação ao capital financeiro, mas a um capital cultural. São pessoas que, na maioria das vezes, não têm acesso ao mercado de trabalho formal, a uma educação de qualidade e, tampouco, a um sistema jurídico e de saúde que garanta o mínimo de seus direitos de acesso integral, o que convoca o projeto a ocupar uma posição política diferente, não necessariamente pior ou melhor, do que a roda de escuta.

Um exemplo dessa posição política se dá na maneira de estar, constantemente, criando situações micropolíticas de enfrentamento às referidas desigualdades, como por meio de uma presença maior na cidade; uma produção constante de eventos informativos e educativos sobre sexualidade, gênero e diversidade; cursos, palestras e *lives* gratuitos para instruir o público em geral sobre o projeto e a importância de sua existência; confrontos ativos com as instâncias jurídicas (Ministério Público de Sergipe, Prefeitura Municipal de Aracaju etc.), a fim de que elas se responsabilizem por uma mudança e transformação social; criação de redes nacionais em todos os estados do Brasil; e contato com universidades públicas e privadas para repensar as lógicas usadas na leitura sobre a diversidade. O Remonta tem uma posição mais ativa de combate no macro, já a roda é no micro.

Outro campo de distinção entre os projetos ocorre na organização estrutural. Sendo um projeto não vinculado a nenhuma instituição, o Remonta depende de editais para existir, mantendo-se, assim, em constante luta para arrecadação financeira, o que difere totalmente da roda, que é institucional (Universidade Federal de Sergipe) e que deve atender às exigências e aos limites dessa instituição da qual faz parte.

O Remonta também é composto e planejado a partir de múltiplas vertentes da psicologia, e não apenas da psicanálise, trazendo à tona, às vezes, mais divergências do que aproximações entre as linhas teóricas, o que pode não ser ruim a longo prazo, se as pessoas

estiverem dispostas a abrirem mão do seu próprio preconceito sobre a abordagem teórica do outro. Todavia, em um esforço coletivo, os profissionais tentam, dentro do possível, produzir um agenciamento coletivo para pensar semelhanças e potências dentro do campo das teorias e da clínica, mas, diferentemente da roda, não há engajamento ou transferência de trabalho estabelecida, o que deixa cada profissional “livre” para trabalhar, com sua própria ética, a partir da sua filiação teórica.

Ambos os projetos colocam em jogo um lugar-comum, apostando que o sujeito que ocupa o lugar de escuta deve estar minimamente “preparado para ouvir” as demandas das dissidências sexuais e de gênero. Esse “minimamente preparado” significa: de um lugar mais acolhedor e menos patologizante em relação a gênero, sexualidade e práticas sexuais, assim como em uma perspectiva que não generaliza demandas e não essencializa identidades. Entretanto, na roda, há um compromisso maior de elaboração da contratransferência, tendo em vista que seus componentes são obrigados a se encontrar para “falar sobre essa escuta clínica”, diferentemente do que ocorre no Remonta, que deixa cada um por si – não como política implementada pelo projeto, mas pela falta de engajamento entre os participantes, tendo em vista que várias reuniões foram marcadas e, a elas, sempre deixou de comparecer um grande grupo, dificultando a construção de vínculos entre todos os profissionais do projeto.

Outro ponto observado que diferencia os projetos é que o Remonta estabelece como critério de antecipação e ação a compreensão da existência de uma necessidade de elaboração das violências, estigmas e discriminações estruturais produzidos pelos discursos médicos, jurídicos e terapêuticos em relação às temáticas de gênero e sexualidade (patologização). Isso coloca, a meu ver, problemas e potências logo de saída, já que define previamente a violência e o preconceito como focos privilegiados da experiência clínica. A parte que pensamos ser de extrema importância é reconhecermos que essas violências existem no campo íntimo (da relação consigo mesmo) e político (com os outros), nos termos de Cunha (2021b), mas, mais ainda, até mesmo dentro da nossa própria teoria. O problema, ou melhor, um dos problemas, é justamente definir, antecipadamente, essa condição de violência, estigma e discriminação como central quando se trata de pensar a escuta clínica de qualquer sujeito. Esse mecanismo, como bem expõe Butler (2009), pode escorregar, muito facilmente, para uma nova forma de violência e patologização.

Como vimos no tópico anterior, com o advento da pandemia, ambos os projetos tiveram de se adaptar, compulsoriamente, ao campo do *online*. Assim, todos nós nos vimos assolados por uma “visita inesperada” que bagunçou a vida de muitos. Na clínica, esse “inesperado” nos fez rearticular o nosso campo, fazendo das telas um instrumento de trabalho e,

consequentemente, de escuta, surgindo uma pergunta central: como seguir promovendo a escuta nos projetos? Assim entrou a experiência do *online*. Em relação à temática, psicanalistas contemporâneos, como Belo (2020) e Quinet (2021), vêm se dedicando a problematizar os benefícios e prejuízos da passagem da análise para o atendimento *online*.

No campo da escuta, várias foram as dificuldades para utilizar o *online* como forma de trabalho possível. Em alguns grupos, havia questionamentos frequentes: como fica a transferência? E a escuta do corpo? E o divã? Essas perguntas foram movimentando a clínica e a teoria, obrigando-nos a (re)configurar e criar novas formas e ferramentas de escuta. Os desafios e potencialidades foram muitos – desde a dificuldade dos atendimentos *online* de casos mais graves ou de crianças até a possibilidade de acessarmos outras pessoas de todo o mundo, algo que, no presencial, seria impossível.

O *online* nos fez repensar o manejo clínico, a exemplo de atendimentos nos quais a sessão parecia mais uma entrevista do que propriamente uma análise. Me recorro de um atendimento onde a pessoa parecia tão tensa que eu precisei dizer “a sessão não precisa ser um jogo de perguntas e respostas. Você pode pensar com mais calma, pode se deixar afetar pelo que fala e escuta”, ao que o analisante respondeu:

Eu sei, mas pra mim essa posição da tela é um pouco confrontativa. Parece que eu tenho que responder sempre... parece uma posição de enfrentamento, desde a posição em que eu estou sentada até a posição em que você está sentado. Talvez se estivéssemos presencialmente isso não aconteceria... Talvez se eu estivesse no divã seria diferente.

Então, eu disse: “mas não precisa ser assim. Nós podemos inventar uma posição onde você se sinta confortável para falar. O divã é apenas um objeto, o que importa é a sua função. Podemos preservar a função usando de outros objetos”. Ela respondeu: “eu acho uma boa. Esse quarto é onde eu trabalho, estudo e passo todo o meu dia. Vou pensar em um lugar da casa em que eu me sinta mais confortável, mas, por enquanto, podemos ficar aqui”.

Outras situações comuns são o pedido de “não ligar a câmera” e de “querer falar só por áudio”. Sessões onde as perguntas “você está me escutando?” e “você está aí?”, assim como os comentários a respeito da “perda da conexão” e da qualidade do sinal, se tornaram corriqueiras, mas são abordadas de forma superficial, tendo em vista que são questões que escapam ao escopo desta pesquisa.

Quem fala e quem escuta? Articulações entre transferência e contratransferência a partir da imersão nos projetos Roda de Escuta LGBTTTQIAPN+, projeto Remonta e na clínica particular

A partir das vivências na Roda de Escuta e no projeto Remonta, alguns encontros clínicos foram possíveis e, para falarmos dessas escutas, iremos trazer breves vinhetas. Para pensar “a escrita da clínica”, encontramos em *Introduzindo o conceito de narrativa em psicanálise: sobre um operador comparativo para o estudo de casos clínicos*, de Clarice Paulon (2017), uma advertência sobre a diferença da escrita entre casos clínicos em psicanálise e em qualquer outro campo de saber.

A psicanálise, ao contrário dos outros campos, não tem por objetivo a necessidade de universalização nem a dissociação entre saber e subjetividade. Ela, essencialmente, tem por intenção oferecer uma escuta às falas de um modo singular, pois a relaciona com a linguagem do sujeito em questão. Assim, para colocarmos essa peculiaridade em jogo, a chave metodológica apresentada pela autora é apostar na transferência e sua relação com a contingência. Ou seja, o analista é um

interlocutor para a confecção do caso, o que torna possível escrever um caso sem identificar o indivíduo a ele. Esse Outro (analista), possibilitado pelos movimentos transferenciais, é o que caracterizaria, a nosso ver, a escrita de caso em psicanálise: autor e narrador do caso seriam meras funções estabelecidas através desses movimentos transferenciais que se apresentariam no próprio ato de escrita. A autoria do caso é da ordem da transferência. (...) O caso é uma escrita criada a partir dele, e não ele próprio. O caso clínico em psicanálise não é, portanto, uma escrita sobre um indivíduo ou sobre uma patologia, mas uma escrita sobre a transferência e seus efeitos. (Paulon, 2017, p. 68)

Portanto, neste estudo, abordaremos a escrita de casos clínicos por meio de uma narrativa contingente, local e situada, que não tem por objetivo produzir uma universalização ou generalização, mas identificar os efeitos transferenciais e contratransferenciais que emergem no exercício da escuta clínica do autor deste projeto de tese e, a partir deles, tentar identificar marcadores que permitam pensar essa clínica fora da patologização, como aponta Little (2022). Assim, quando nos debruçamos sobre os efeitos na escuta clínica das dissidências sexuais e de gênero, levamos em conta os impasses e desafios que surgem na demanda do trabalho clínico para o plano da teoria, pois consideramos o trabalho de escrita da clínica, simultaneamente, como tarefa terapêutica e como investigação científica, ou seja, uma conjunção entre curar e pesquisar (Mezan, 2006).

A partir da atenção dedicada às expressões da transferência (os afetos do paciente projetados no analista) e seus efeitos no campo da contratransferência (os efeitos do paciente sobre o analista e, conseqüentemente, a projeção do analista sobre o paciente), buscaremos identificar elementos comuns no sentido de consolidar a proposição de ser a clínica psicanalítica um lugar político.

Transferência: o motor da análise

A transferência é um fenômeno nomeado por Freud (1893-1895/2016d) para definir a atualização dos afetos do paciente sobre alguém de seu passado para a figura do analista. Freud e Breuer (1893-1895/2016) descreveram a transferência como os sentimentos profundos, intensos e inconscientes que se desenvolvem nas relações terapêuticas com os pacientes. Na teoria psicanalítica, a transferência ocorre por meio de uma projeção de sentimentos do analisante para o analista, o que permite ao analista analisar o analisante (Freud & Breuer, 1893-1895/2016).

São edições, cópias de tendências e de fantasias que devem ser despertadas e tornadas conscientes pelo progresso da análise, e cujo traço característico é substituir uma pessoa que se conheceu pela pessoa do médico. Em outras palavras, um número considerável de estados psíquicos anteriores é revivido não como estados passados, mas como relações atuais com a pessoa do médico. (Freud, 1910/2016a, p. 101)

A partir do reconhecimento da importância da figura do analista para o tratamento, Freud nunca perde o referencial da transferência na direção de suas descobertas teóricas. A insistência do amor de transferência pode ser considerada propulsora da técnica analítica. Molina e Fabrian (2014), ao efetuarem uma revisão sistemática das publicações brasileiras sobre o conceito de transferência e contratransferência, acabaram por perceber que tais conceitos são multifacetados e estão vinculados a múltiplas abordagens da psicanálise. Nos centraremos nos postulados de Sigmund Freud, Donald Winnicott e Paula Heimann.

Freud (1909/2013a), inicialmente, reconheceu a transferência como um impedimento ao tratamento. Contudo, mais tarde, em seu artigo *Notas sobre um caso de neurose obsessiva*, de 1909, admite-a como um agente primordial à condução de uma análise, podendo se transformar em um procedimento significativo, desde que o analista consiga estar atento e cuidadoso para conduzir tal processo. A importância da transferência no processo curativo ganha significado extra quando Freud (1914-1916/2010b) nos expõe a noção de “neurose de transferência”, em 1914, a qual se relaciona à forma como acontecem influências de emoções

anteriores, elementos da neurose, na interação entre analista e analisante. Nesse aspecto, percebe-se a propensão a repetir o conteúdo reprimido como uma experiência atual, uma repercussão da compulsão à repetição. Na prática clínica, quando esse fenômeno se manifesta, podemos afirmar que a neurose anterior foi trocada por uma nova.

No decorrer da história da psicanálise, o conceito de transferência vai ganhando novos escopos e deslizamentos conforme a evolução do pensamento psicanalítico de Freud (Mezan, 2019). Dois dos grandes movimentos foram a elaboração dos conceitos de transferência positiva e transferência negativa, conforme aponta Pommier (1998). A transferência positiva ocorre quando aspectos agradáveis de relacionamentos passados são projetados no terapeuta. Isso pode permitir que o analisante veja o analista como atencioso, sábio e empático, o que é benéfico para o processo terapêutico (Fink, 2024). A transferência negativa ocorre quando sentimentos negativos ou hostis são projetados no terapeuta. Embora pareça prejudicial, se o analista reconhecer e admitir isso, pode se tornar um importante tópico de discussão, permitindo que o cliente examine as respostas emocionais.

Segundo Freud (1912/1996a), em *A dinâmica da transferência*, a junção da disposição inata com os acidentes da história individual faz com que o sujeito adquira uma forma específica de se conduzir na vida erótica. Ele adquire o que o autor denomina “clichê estereotípico”, o qual é constantemente repetido no decorrer de sua vida, sem que exista consciência dessa reedição de padrões de relacionamento. Logo, como aponta Fink (2024), percebemos que a transferência é, ela própria, apenas um fragmento da repetição, e que a repetição é uma transferência do passado esquecido, não apenas para a figura do analista, mas também para “todos os outros aspectos da situação atual” (Freud, 1912/1996a, p. 197).

A ideia de transferência é mais bem desenvolvida e se estende a contextos além da clínica psicanalítica, sendo vista como a maneira de direcionar laços emocionais em relacionamentos. Nesse mesmo trabalho, Freud (1911-1913/2010c) descreve como os vínculos estabelecidos com objetos de amor são repetições de padrões estereotipados formados com o primeiro objeto de amor.

Não se discute que controlar os fenômenos da transferência representa para o psicanalista as maiores dificuldades; mas não se deve esquecer que são precisamente eles que nos prestam o inestimável serviço de tornar imediatos e manifestos os impulsos eróticos ocultos e esquecidos do paciente. (Freud, 1911-1913/2010c, p. 143)

Assim, o conceito de transferência ganhou mais relevância na psicanálise, ao contrário dos estágios iniciais, quando ocupava uma posição secundária (Mezan, 1991). A abordagem

delineada por Freud é clara: o processo terapêutico deve fornecer instrumentos que promovam a transferência dos conteúdos inconscientes para o ambiente da análise, onde o analista se coloca de forma a ser um receptáculo desses conteúdos que são projetados em sua direção. Isso transforma a cena da análise no espaço principal para a expressão dos conflitos inconscientes do analisando.

Contratransferência: a manifestação inconsciente do analista

Ao fazermos uma busca despretensiosa no banco de dados SciELO, na data desta tese, encontramos dois mil seiscentos e quatorze artigos com a palavra-chave “transferência” e apenas quarenta artigos com a palavra-chave “contratransferência”. Tal fato evidencia os argumentos de Figueiredo (2003) e Gondar (2008) quando postulam que parte importante da história da psicanálise se perpetua até os dias atuais: escreveu-se bem mais sobre a transferência.

O conceito de contratransferência não foi plenamente desenvolvido pela teoria freudiana, como aponta Fink (2017). Freud (1910/2013b), no texto *As perspectivas futuras da terapia psicanalítica*, menciona pela primeira vez o termo, descrevendo-o como a reação emocional do analista aos estímulos gerados pelo analisando. Precisamente, o “conjunto das reações inconscientes do analista à pessoa do analisando e mais particularmente à transferência deste” (Laplanche & Pontalis, 1986/2001, p. 102).

Ao sublimar as limitações impostas pelas próprias questões do analista, o autor destaca a importância de levarmos em conta o que sentimos em cada encontro com cada analisante. Já em *Recomendações aos médicos que exercem a psicanálise*, Freud (1911-1913/2010c) formaliza de maneira direta que o inconsciente do analista é uma das principais ferramentas para a investigação do psiquismo do paciente. É pela metáfora do inconsciente como “receptor telefônico” que ele chama a atenção dos analistas sobre a importância de voltarem seu próprio inconsciente, como um órgão receptor, na direção do inconsciente do analisante. No mesmo texto, temos uma passagem interessante que é criticada por Winnicott (1948/2021), como veremos logo mais. Segue o trecho:

O cirurgião, assim como o analista, deve deixar todos os seus afetos do lado de fora do jogo, como no momento da cirurgia, apenas a operação, que deve ser realizada da

melhor forma possível. Assim, a “ambição terapêutica”, a ambição de curar, seria o mais perigoso sentimento para o psicanalista. (Freud, 1911-1913/2010c, p. 30)²⁸

No decorrer da sua teorização, Freud (1937/2018a, p. 145) apresentou uma solução que foi reforçada posteriormente em *Análise terminável e interminável*:

Nenhum psicanalista consegue progredir mais do que o permitem seus próprios complexos e resistências internas; assim, exigimos que ele comece sua prática com uma autoanálise, aprofundando-a continuamente à medida que faz suas observações em pacientes.

A contratransferência é descrita como um fenômeno relacional no contexto da clínica psicanalítica, aparecendo “como consequência da influência do paciente” e, por isso, está estreitamente ligada à transferência, elemento central do método analítico. Em sua definição inicial, inclui as respostas emocionais inconscientes do analista diante das investidas afetivas do paciente. No entanto, essas respostas emocionais são vistas por Freud (1910/2013b) como obstáculos ao tratamento psicanalítico e, portanto, devem ser identificadas, ou seja, diferenciadas das emoções do paciente e, posteriormente, controladas.

As outras inovações na técnica relacionam-se com o próprio analista. Tornamo-nos conscientes da “contratransferência”, que, nele, surge como resultado da influência do paciente sobre os seus sentimentos inconscientes e estamos quase inclinados a insistir que ele reconhecerá a contratransferência, em si mesmo, e a sobrepujará. (Freud, 1910/2013b, p. 150)

Assim, é nessa via de uma reação do terapeuta às projeções do analisante que a contratransferência foi definida como o redirecionamento dos sentimentos de um terapeuta (Fink, 2017). Um fato importante a ser sinalizado é que Freud via a contratransferência como arriscada e perigosa, uma vez que se espera que um psicanalista mantenha uma postura totalmente objetiva e “neutra”. Essas perspectivas foram questionadas desde então e é justamente na contramão dessa interpretação que Ferenczi (1909/2011) e Winnicott (1948/2021) ampliam seu escopo.

Ferenczi (1909/2011), ao contrário da visão tradicional freudiana, que considerava a contratransferência como um fenômeno a ser evitado ou controlado, defende a ideia de que essas reações poderiam ser utilizadas como uma ferramenta terapêutica. Ele acredita que o

²⁸ Um breve comentário sobre essa passagem de Freud. No primeiro capítulo desta tese, citamos uma passagem da crítica de Murano (2019) ao texto de Preciado (2019), proferido na Jornada n. 49 da Escola da Causa Freudiana (École de la Cause Freudienne), mais precisamente sobre a argumentação de Murano sobre ser dever do analista “deixar o eu na sala de espera”. É interessante pensar como, de fato, se aplicarmos Freud “diretamente” e “literalmente” sem nenhum cuidado ou crítica com o nosso tempo, podemos encontrar no texto formas de justificarmos a nossa desimplicação com a escuta clínica.

analista, ao reconhecer e explorar seus próprios sentimentos, poderia criar uma relação mais autêntica e empática com o paciente. A nova abordagem permitiria uma maior conexão emocional, possibilitando ao analisante sentir-se mais visto e compreendido, o que, por sua vez, facilitaria o processo de “cura²⁹”.

Para Ferenczi (1909/2011, p. 101), os sentimentos do analista têm uma importância primordial para o processo da análise e podem levar a conteúdos importantes a serem trabalhados com o analisando. Sua definição de contratransferência é definida como “uma forma de sensibilização, que pode se transformar em uma ponte entre o analista e o analisando”.

Dessa maneira, por meio das emoções relacionadas à contratransferência, pode-se obter uma compreensão mais aprofundada dos processos afetivos, tanto conscientes quanto inconscientes, que estão envolvidos na transferência, frequentemente passando despercebidos.

Winnicott (1948/2021, p. 362), por sua vez, em seu texto *O ódio na contratransferência*, argumenta que a contratransferência é um resíduo não analisado por parte do analista, em que o analista deve “estar preparado para suportar a tensão (...) e ter facilidade de se dar conta do seu medo e do seu ódio (...) e deve compreender a própria ansiedade”. No mesmo texto, alerta que, se o analista souber manejar a contratransferência, ele poderá ofertar um espaço mais tolerante e confiável ao analisando; somente desta maneira “poderemos evitar as análises que se adaptaram mais às necessidades do analista do que às necessidades do analisando” (Winnicott, 1948/2021, p. 370).

Logo, para Freud (1910/2013b), a contratransferência é compreendida como uma resistência, algo negativo que deve ser evitado, mesmo sendo parte intrínseca da análise, cabendo ao analista reconhecer seus aspectos subjetivos e emocionais como uma ferramenta terapêutica. Já em Winnicott (1948/2021), ela é considerada uma componente do campo analítico.

Por fim, a transferência e a contratransferência são elementos que constituem uma unidade, um processo de trabalho que deve ser considerado em conjunto, e será a partir delas que as vinhetas clínicas, a seguir, serão apresentadas.

²⁹ Coloco aqui o significante “cura” entre aspas por compreender que ele pode ser perigoso dependendo da postura do analista. O tema da cura em psicanálise é, por si só, uma discussão pertinente, mas que escapa ao escopo desta tese.

Vinhetas Clínicas

Neste estudo, asseguramos que os nomes das pessoas envolvidas não serão utilizados, e suas informações pessoais serão rigorosamente preservadas, em conformidade com um compromisso ético fundamental. A confidencialidade é um princípio essencial que orienta nossa prática, pois reconhecemos a importância de respeitar a privacidade e a integridade dos indivíduos. Tal precaução não apenas protege as pessoas escutadas de possíveis constrangimentos ou consequências negativas, mas também mantém a integridade do processo de pesquisa, promovendo um ambiente seguro e acolhedor para todos os envolvidos. Para o uso dos trechos clínicos a seguir, foram escolhidos processos de escuta que já foram finalizados. Os nomes e as histórias foram ficcionalizados, sendo mantidas, unicamente, de forma original, as questões que emergem de cada caso.

A justificativa para o uso de vinhetas clínicas se dá pela possibilidade de usarmos um dispositivo de escrita que funciona como uma ponte entre a teoria e a prática clínica, promovendo reflexões e discussões que já são próximas do estilo de pesquisa em psicanálise. As vinhetas têm por objetivo trabalhar para que a escrita seja vista como um gênero literário, mesclando ficção e análise, o que requer uma abordagem ética e imaginativa do analista, como apontam Val e Lima (2014) e Leitão (2018). Ao tentarmos escrever a clínica, tentamos considerar, como aponta Mezan (2014), as sutilezas da relação transferencial e as interações complexas que ocorrem na sessão analítica.

Nesta proposta, fazemos uso dos argumentos de Mezan (2019) para destacar a necessidade de se considerar a singularidade de cada caso, ressaltando que a escrita deve respeitar a individualidade do paciente e suas particularidades, combinando uma abordagem que alie rigor teórico e criatividade.

João

João chega à primeira sessão 30 dias após ter encerrado seu tratamento anterior. Sua nova busca por atendimento é justificada por “questões de sexualidade” que a sua última psicóloga parecia não estar conseguindo escutar. Com isso, ele queria encontrar um profissional com quem se sentisse mais confortável para falar, e foi assim que nos conhecemos. João comenta ter me descoberto nas redes sociais, explicando que, após ver que trabalhava com questões de gênero, pensou que eu poderia ser “a pessoa certa”. Assim, portanto, anuncia-se um campo transferencial, do certo, do que sabe, do que vive o mesmo.

Nas sessões, João tem falado sobre como organizou a sua “saída do armário” para a família (composta por pai e mãe brancos, cis e heterossexuais) meticulosamente. Por estar inserido em uma família que define como “fanática religiosa”, sua sexualidade nunca foi algo visto como normal pelos pais. João passou alguns anos de sua vida imerso no discurso religioso, tendo chegado a ser seminarista. Ele comenta que aquilo parecia fazer sentido até o momento em que começou a perceber que se interessava por homens e, com isso, sua percepção sobre o discurso religioso e sobre ele mesmo foi mudando, tendo em vista que, para a igreja que frequentava e, conseqüentemente, para seus pais, seu desejo era um pecado.

Conforme o tempo foi passando, João foi fazendo amigos não heterossexuais, que acabaram lhe mostrando que uma sexualidade dissidente, diferente da imposta pela família e pela religião (que só aceitava heterossexuais), era possível. Assim, começou a se afastar da igreja, o que gerou conflitos com seus familiares.

Em suas falas, João conta que, quanto mais percebia que “não era hétero” e mais convivia com seus amigos – que, segundo ele, eram “do movimento” (referindo-se a um certo ativismo dos amigos na época) – mais criava maneiras de confrontar os pais, usando roupas coloridas, pintando o cabelo de rosa, pintando a unha e usando *shorts* curtos. O tempo foi passando e João percebeu que tanto a religião quanto o movimento social eram “igrejas” das quais ele não queria fazer parte, dizendo: “eu não me encaixei em nenhum destes espaços. Eu não quero renunciar a quem eu sou por causa dos meus pais, mas também não quero precisar estar sempre sendo transgressor. Eu quero saber quem eu sou. Eu não quero que seja só um ‘copia e cola’ do movimento ou da religião”.

João conta que, antes de chegar ao tratamento comigo, organizou a sua saída do armário por anos, pois sabia exatamente como e quando iria contar aos pais. Estava se organizando para prestar vestibular e, conforme “se matava estudando”, sabia que o dia estava cada vez mais perto. Após prestar vestibular, espera ansioso o resultado, reunindo os pais para contar a notícia. João organiza uma cena em que ele reúne os pais na sala e diz: “sou *gay*, mas passei em medicina” (curso que, embora nunca tenha lhe interessado de verdade, foi a escolha que fez para compensar sua sexualidade dissidente), e seus pais prontamente respondem: “você não é *gay* porque você não parece. E não seja louco, nós preferimos um filho assassino a um filho *gay*. Nós te amamos, mas não vamos aceitar isso”. Esse episódio marca a forma como João se relacionará por muitos anos com o Outro, de maneira a interpretar todas as suas relações a partir de um lugar de abandono, não aceitação e compensação.

Na transferência, notei que, se João ficasse no processo de análise dele comigo, de forma tão organizada como fez quando de sua saída do armário, poderia virar seminarista. Não

se trata “da pessoa certa”, mas de reconhecer a liberdade de um sujeito que não fica submetido ao olhar preconceituoso do outro. Aqui se coloca o impasse mencionado anteriormente, pois escutar uma pessoa na sua autonomia de se ver não significa tirar dela a possibilidade de olhar o preconceito que traz consigo. Na verdade, a pessoa certa não é aquela que o escutaria apenas nas questões de sexualidade, mas aquela que o escutaria. A pessoa certa, por vezes, também pode ser lida, transferencialmente ou contratransferencialmente, como “você é *gay*! Então, você sabe... e, portanto, eu (João) não preciso falar sobre ‘isso’ (do que é ser *gay* para ele)”.

João vai da religião à imposição. O que está em jogo no campo transferencial é o risco de a análise virar o outro modelo a ser seguido, na medida em que reconhece em mim alguém que “não vai ter preconceito” (como se isso fosse possível), e coloca-me como a pessoa certa a quem ele vai se submeter. Se o analista se assume como a pessoa certa, também reproduz o padrão. Assim sendo, fica evidente o que a outra analista não conseguiu escutar e que pode, rapidamente, se reatualizar comigo, também não o escutando. Sobre sua sexualidade, ele se assume *gay*, mas oferece a medicina.

Aqui, é importante pensarmos que é violência um pai e uma mãe preferirem um assassino a um filho *gay*, mas também é violento um *gay* pensar que, para se dizer *gay*, precisa fazer medicina. Há, nessa maneira de João organizar a saída do armário, um inegável efeito produzido pelo campo social que ele reproduz, ou seja, um preconceito em relação ao seu próprio (des)valor. Contratransferencialmente, a sedução do “eu te descobri nas redes sociais”, colocando o analista na posição de “o cara”, onde João, imaginariamente, só poderia falar “do que for certo” ou, em determinado momento, como o ideal “aquele que não erra”, surge como questão desde o início.

Leonardo

Leonardo chega até mim por indicação de uma ex-colega de trabalho, para quem eu seria “perfeito” para atendê-lo, pois ele era homossexual e, nas palavras dela, “também era jovem”. No primeiro atendimento, mantém uma narrativa muito parecida com aquela encontrada nas entrevistas iniciais, de se autodeclarar “rabugento” e “infeliz”. Relata que desde muito pequeno era afeminado e comenta que, por ser uma “criança viada”, vivia sobre constante vigilância da família, que tentava, a todo custo, controlar o que assistia na TV, com o que e com quem brincava e de que maneira se portava em casa e na rua. Para Leonardo, a sua sexualidade, já cedo, foi colocada como problema tanto para ele quanto para os outros: “muito antes de eu poder me dar conta de que ela (a sexualidade) significava algo para mim”.

No decorrer do tempo, Leonardo começou a perceber que, quando visitava seus tios e tias, não podia ficar na “roda das mulheres”, tendo de permanecer sentado junto aos homens. Em uma determinada sessão, conta que, ao levar seus carrinhos de brinquedo para o grupo de brincadeira das meninas, foi repreendido pelo pai, que rapidamente alegou que aquele não era “lugar de menino”. Leonardo menciona também que a mãe, por mais que fosse mais carinhosa, nada fazia diante do comportamento do pai. Por vezes, Leonardo afirma que tentava controlar seu jeito de ser: “aprendi desde muito cedo que um trejeito feliz (ser afeminado) era algo ruim”. Ele comenta, ainda, que, depois de todas essas situações com o pai e a família, passou a “odiar todos os héteros, porque eles são sempre uma ameaça”.

Leonardo conta que esses fatos acabaram por fazer com que se afastasse da família e criasse personagens em sua mente: “às vezes, eu passava horas viajando na minha cabeça, para não ter que sair do quarto e lidar com eles”. Ele conta que as situações de violência eram tantas que, na primeira oportunidade que teve de sair do país, deixando “tudo para trás”, foi, mas agora se dava conta de que “as coisas haviam viajado junto”. Em diferentes sessões, Leonardo conta que passear no parque perto de sua casa ou, até mesmo, marcar uma consulta médica é difícil, pois não suporta “a forma como olham para ele” e tem medo de ser “atacado a qualquer momento”. Comenta, ainda, que, durante os últimos anos, há poucas pessoas que permaneceram na sua vida e que, desde a adolescência, sempre gostou mais dos vilões em todas as histórias.

Na transferência, observa-se, no caso de Leonardo, novamente a ideia do perfeito, como se a pessoa viesse em busca de uma autonomia, de uma condição de ser singular, mas chegando no atravessamento do efeito de um modelo, de um parâmetro e de uma diretriz – chega na crítica do forçado, mas também está submetido a isso. Então, o que é o perfeito parece estar na reprodução do outro, como se houvesse no analista uma condição que impediria o aparecimento do conflito, embora a situação conflituosa não ocorra apenas em relação à homossexualidade ou heterossexualidade, mas exista também no campo alteritário.

Leonardo é um sujeito que vem com uma experiência de controle. Controlavam o que ele assistia, controlavam o que escutava e controlavam como brincava, mas ele se rebela e, ao mesmo tempo, se submete, porque busca alguém perfeito para atendê-lo, no campo da idealização transferencial. Quando há essa busca por mim, também devo estar atento, contratransferencialmente, para que a pessoa não busque o modelo do analista para poder ser, mas sustentar um espaço em que ela possa pensar a si mesma, por si mesma (não como um analista que “liberta” o sujeito para ser homossexual, mas o liberta para ser o que quiser, porque ele vai dizer a sexualidade dele de uma maneira única).

Assim, penso que, quando Leonardo puder enxergar que a ameaça está na violência, perceberá que a violência também pode estar na homossexualidade. Na verdade, ele não precisará odiar quando souber se defender e escolher o que não quer para si.

Assim, o campo transferencial na escuta de Leonardo, nesse momento, é demarcado por uma ideia de um modelo a seguir, e a minha atenção perpassa pelo cuidado para que a análise não instaure uma nova forma de submetimento.

Rodrigo

Rodrigo presenciou a mãe separar-se do pai aos 10 anos, depois de ele ter roubado todo o dinheiro que o casal guardava para comprar uma casa e ter fugido com outra família. Naquela época, seguiu morando com a mãe, que não aceitava perceber nele um trejeito afeminado, com quem mantinha uma convivência muito difícil, pois ela se culpava pela traição do marido e acabou deixando os cuidados com o filho em segundo plano.

Rodrigo foi crescendo “com muita raiva deles”, não mais convivendo com o pai e fazendo de tudo para que a mãe não soubesse de sua sexualidade, mas, em certo dia, resolveu levar um “amigo” para dormir em sua casa. Na manhã seguinte, a mãe chama Rodrigo para uma conversa e diz: “esse rapaz é ‘viado’ demais. Se você quiser virar mulher, terá de ir embora. Eu não aceito isso na minha casa”. Rodrigo, então, aos 12 anos, se muda para a casa da avó, onde inicia o uso de álcool e outras drogas.

Na casa da avó, ele recebe o acolhimento e o carinho que, conforme aponta, “toda mãe deveria dar”, tendo a avó, em sua leitura, como a verdadeira mãe. Contudo, mesmo depois da expulsão, a mãe de Rodrigo continua a ser uma presença constante em sua vida, gerando conflitos que acabaram por configurar uma “violência psicológica”.

Segundo Rodrigo, durante toda a adolescência teve uma relação pesada com as drogas, colocando-se em situações de tanto risco que chegava a perder a consciência várias vezes na semana. Ele diz: “foi assim que peguei HIV”. Conforme o tempo foi passando, conheceu amigos que estavam saindo do Brasil e percebeu, nessa possibilidade de mudança, uma forma de ir para longe de qualquer convivência com a mãe. Naquela época, então, teve de fazer, segundo ele, uma de suas escolhas mais complicadas: tentar uma vida nova em outro país ou ficar com a avó (uma senhora idosa de 70 anos).

Rodrigo conta que gostaria muito de namorar e de construir uma família própria, mas explica que só consegue se relacionar com outros “caras” quando está chapado. Comenta que, nos últimos anos, está sendo difícil se interessar por alguém, já que, segundo ele, “hoje em dia

todo mundo pinta a unha e, quando abre a boca, sai flor” (fazendo referência à voz afeminada dos homens que conhece).

Na transferência, fiquei me perguntando o que ele gostaria de receber da boca do outro. Se, para Rodrigo, rosas são insuportáveis, ele prefere pedras? Rodrigo fica preso a um modo de relação que coloca a forma de pertencer como apenas levar pedrada. A pergunta aqui é: o que são flores? E como aparece o preconceito nele, sobre o objeto de desejo dele?

Benício

Benício é um rapaz de vinte anos que vive com a mãe, o padrasto e dois irmãos – um do primeiro relacionamento da mãe e o outro, mais novo, do segundo. Seus pais se separaram quando era pequeno e, logo após a separação, a mãe já iniciou uma nova relação. Nessa nova relação, a mãe e o padrasto tiveram um bebê, que agora está com cinco anos.

Na primeira sessão, Benício diz que “não consegue falar”. Conta que durante toda a vida foi agredido verbalmente pela mãe em razão de sua identidade de gênero e sexualidade. Em primeiro momento, “saiu do armário” como mulher cis lésbica e, posteriormente, como homem trans.

Benício, desde muito cedo, teve de cuidar da casa e dos irmãos (cuidar tanto a ponto de o irmão mais novo passar a chamá-lo de pai, quando aprendeu a falar, já depois de iniciada a transição). A mãe trabalhava em turnos que a impossibilitavam de estar mais presente na vida dos filhos, fazendo com que Benício tivesse de acordar cedo e preparar o café e o almoço para os irmãos. A mãe, segundo ele, chegava tarde e estava sempre estressada, tratando-os de forma agressiva. O padrasto trabalhava nos mesmos turnos e, quando chegava em casa, permanecia afastado, no sofá, assistindo à TV.

A mãe, nas palavras de Benício, sempre o tratou com desleixo, em uma relação marcada por ofensas e xingamentos. Certa vez, quando era adolescente, conta que, em determinado domingo, enquanto a família almoçava, sentada à mesa, a mãe começou a brigar com ele e os irmãos porque as tarefas da casa não estavam prontas. Disse que tentou explicar à mãe que, como estava no período de provas na escola e tinha de estudar, não havia tido tempo para finalizá-las. A mãe não o escutou e passou a gritar cada vez mais alto. Benício, então, pela primeira vez, tentou revidar as violências da mãe, dizendo que aquela forma de tratá-lo não era justa, mas ela acabou lhe dando um tapa no rosto: “cala a boca, pois até calado você está errado”.

Benício diz que, depois desse incidente, deixou de falar com a mãe e o padrasto, passando a conversar apenas com os irmãos. Nas suas relações amorosas, afirma que “se entrega totalmente”, a ponto de ficar completamente dependente da parceira – menciona que não consegue fazer nada sem ela, ou quase nada. Nas sessões, passa a maior parte do tempo em silêncio e, quando fala, faz enormes pausas entre as palavras, quase como se elas lhe tivessem de ser arrancadas. Contratransferencialmente, é um paciente que causa um cansaço gigantesco, exigindo até que me sente em um lugar mais confortável para poder ouvi-lo com calma. Muitas vezes, desperta-me até um certo desconforto, como se eu tivesse vontade de dizer: “vamos, fala!”. Transferencialmente, esse caso chama a minha atenção por também conter um traço dos outros casos apresentados a respeito da falta da palavra (e isso me parece fundamental). O que eu tento oferecer é um espaço para que ele possa falar e colocar em palavras o que sente, mas, nessa situação em particular, é necessário que eu o ajude, primeiro, a pensar sobre o que sente, para, apenas depois, ajudá-lo a colocar isso em palavras, já que, na maioria das vezes, ele sequer conhece os seus sentimentos.

Bruno

Bruno chega para atendimento com a queixa de que não consegue se reconhecer como psicólogo. Comenta que já foi “apaixonado” pela psicologia, mas sempre percebeu que ela faz parte de um campo muito violento. Agora, obrigado a assumir outra postura no trabalho, diz que precisa “fazer as pazes” com a psicologia.

Quando começa a narrar a sua história, conta sobre um período da infância em que sofreu violências na escola, como ser xingado verbalmente, ser excluído dos grupos de trabalho e, até mesmo, ser agredido fisicamente nas aulas de educação física (tanto por ser gordo quanto por ser afeminado). Bruno comenta que acabou se tornando “nerd” e vivia isolado, visto que estudava bastante e gostava mais da companhia dos livros do que das pessoas. Sobre a escola, comenta que, nas aulas de educação física, os/as colegas costumavam jogar um jogo chamado “mata-mata”, que consistia em organizar dois times, um contra o outro, e fazer com que os integrantes atirassem a bola nos jogadores contrários até restar apenas uma pessoa em pé (não atingida). No jogo, Bruno diz que “todo mundo queria matá-lo”. Como gostava muito de literatura, houve um tempo em que participou de um grupo de leitura. Esse grupo de leitura recebeu um convite para dar uma entrevista no telejornal local e Bruno foi indicado pela maioria dos professores-membros, mas a responsável pela seleção o rejeitou, na frente dos demais alunos, dizendo: “ele é muito afetado para aparecer na TV. Melhor não!”.

Bruno diz que a família sabia do que acontecia, já que a mãe trabalhava na escola em que ele estudava, mas nunca fazia nada. Assim, relata ter crescido de forma solitária. Nas sessões, Bruno conta sobre a relação dele com a família – o pai era “bruto, grosseiro e comia tripas de animais”, enquanto a mãe era “delicada, quieta e distante”. Ao contar sobre o período em que viveu com eles, lembra de um dos poucos momentos em que saía na companhia do pai para “caçar passarinhos”. Durante a caminhada, o pai convocava o filho a tentar identificar os pássaros pelo som que emitiam, mas Bruno diz que “sempre errava”.

Em determinado momento, Bruno começa a se relacionar, escondido, com meninos, até o dia em que resolve contar para a mãe que é *gay*. A mãe tem uma crise e começa a queimar o seu armário, colocando fogo, principalmente, nas roupas de bebê que ainda estavam guardadas lá.

Nesse mesmo período, Bruno menciona que a situação em casa não ia nada bem e que os pais passaram a tratá-lo de forma diferente, mas, na época em que recebeu o boletim da escola, o pai, ao pegar o documento e ver todas as notas 10, diz: “está vendo, Bruno? Você pode dar certo”. A partir daquele dia, Bruno relata: “eu coloquei na minha cabeça que eu precisava dar certo e fiz tudo para que eu fosse o melhor na turma e o melhor na minha carreira, mas eu nunca estava satisfeito ou feliz. Demorei muito tempo para entender que o ‘dar certo’ a que meus pais se referiam representava a heterossexualidade”. Bruno conta que passou quase todos os seus 31 anos estudando para passar na faculdade, no mestrado, no doutorado, no pós-doutorado e em concursos, e que somente agora se dava conta de que deixou de viver a vida por ele mesmo para viver a vida que desejavam dele e que imaginava que precisava viver para ser aceito ou incluído em algum grupo. Em uma sessão, conclui que deixou de viver grande parte da sua vida e que agora parece estar vivendo a adolescência.

Na transferência, a questão de que Bruno não consegue se (re)conhecer como psicólogo, em dados momentos, parece ser mais importante para ele do que o se reconhecer. Aqui, parece haver um certo risco de a identidade profissional sobrepor-se ao conhecimento de si mesmo, ou seja, a pessoa que ele quer ser. Em muitos momentos, Bruno, por saber do meu trabalho na temática LGBTTIAPN+, elogia a minha bravura e coragem, dizendo o quanto gostaria de ser um psicólogo como eu. Em uma determinada sessão, ele disse que gosta muito da maneira como eu trabalho com psicanálise alternativa, questão que, contratransferencialmente, me fez pensar na minha postura como analista. Ele, na mesma sessão, diz que sua analista anterior era “muito lacaniana” e trabalhava quase sempre com conceitos de Lacan: “às vezes, eu achava que estava em uma análise didática”.

Ana

Ana chega à primeira sessão uma semana depois de ter decidido encerrar o trabalho que estava sendo feito com a analista anterior. Conta que desejou essa troca porque a analista anterior “não estava dando conta de escutar o que ela tinha que dizer”. Ana afirmou que queria tocar em questões relacionadas a sexualidade e gênero, mas não conseguia, já que se sentia inibida pelo fato de a analista anterior ser uma mulher lacaniana ortodoxa, já mais velha.

Nos encontros, sua queixa é de que acha que é um homem trans, mas não sabe ao certo e “não tem pressa para descobrir”. Um dos principais medos de Ana é a perda da relação com a sua namorada, tendo em vista que ela não sabe qual será a reação da companheira. Ana conta que essa questão de gênero esteve presente desde muito cedo, uma vez que, já na infância, não gostava dos vestidos que a mãe a obrigava a usar. Ana conta que, na sua família, o pai era uma pessoa violenta, que chegava a agredir fisicamente a mãe e a irmã (mas nela não batia). Ana diz que o pai destinava um lugar diferente para ela, “compartilhando um pouco de seu mundo”, e permitia que fizesse coisas que, na concepção da família, apenas os homens podiam fazer, como praticar esportes e dedicar-se ao estudo de física e química.

A família de Ana é extremamente religiosa, e sua mãe participava ativamente de atividades na igreja. No decorrer do tempo, Ana relata que, por volta dos 15 anos, começou a perceber que não se sentia atraída por homens. Na época, ao conversar com os pais sobre essa falta de atração, ambos reagiram de forma negativa, punindo-a com longos períodos de silêncio e, por vezes, até a privando de refeições familiares. Ana, após esses momentos, diz que, em boa parte de sua vida, passou a rezar para “parar de gostar de mulher” ou “para virar homem”, desejos que perduraram durante longos anos, até ela encontrar o curso de psicologia (que, segundo o seu imaginário, iria ser o meio de “provar aos pais que não era doente e que não havia nada de errado com a sua sexualidade”). Hoje, 7 anos depois, ela, já formada, quer novamente mudar de área, passando a cursar direito, por entender que a psicologia não é inclusiva e que trabalhar com leis “é mais eficaz”.

Na transferência, em um primeiro momento, fui convocado a fazer do atendimento uma certa resposta ao “ser ou não ser trans”, questão que, por muito tempo, tamponou outros elementos centrais da história de Ana, a exemplo das tentativas de fazer da sua vida apenas uma comprovação para o outro. Antes, por se identificar como lésbica, precisava da psicologia para justificar suas escolhas. Agora, por estar se identificando como trans, precisa do direito para garantir por meio da lei uma inclusão e um reconhecimento. E depois? Será o que?

Alex

Alex chega para atendimento encaminhado por uma amiga (que me contata, pergunta valores, datas e horários disponíveis e, além de fazer o agendamento por ele, paga a sessão de forma antecipada). Assim, acabo tendo o primeiro contato com Alex somente uma hora antes da sessão, quando ele fala comigo, via WhatsApp, para confirmar o atendimento. Sua imagem, no aplicativo, não tem rosto, mas um fundo escuro em tons degradê.

No primeiro encontro, Alex está em um porão, segurando um cigarro na mão, e olha constantemente para o lado. Após nos apresentarmos, pergunto se ele está tranquilo e seguro para falar. Alex responde que sim, dizendo ter procurado o “lugar mais silencioso e distante da casa”. Pergunto o que o traz à sessão. Ele diz que está tendo “vários surtos” por causa da mãe e da namorada, e que não consegue mais manejar essas coisas sozinho. Alex conta que, no momento, está em um relacionamento aberto e explica que a amiga que agendou a sessão é o “terceiro elemento” entrando na relação. Diz que namora há mais de cinco anos e que, depois de terem resolvido abrir o relacionamento, tanto ele quanto a namorada se interessaram por essa nova pessoa, recém chegada às suas vidas, o que o tem preocupado.

Alex conta que, nos últimos três meses, desde que iniciou a transição (por uso de hormônios), vem notando muitas mudanças no corpo, “principalmente de sensibilidade”. Traz à sessão uma cena em que ele e a namorada encontram a terceira pessoa para transar, mas as duas começam a se beijar e o deixam de lado. Alex, então, sai do quarto para fumar, sendo procurado, depois de um tempo, pela terceira pessoa, que o chama para ficar com elas. Alex conta que, quando voltou ao quarto, ainda chateado com a situação, a namorada foi para cima dele, numa tentativa de recomeçar o clima, mas diz: “quando ela me tocou, vi que eu estava ‘seco’ e, mesmo assim, continuou. Ela me machucou e eu fiquei mais triste ainda”. Após o relato, pergunto se ele conseguiu falar com a namorada, em algum momento, sobre o episódio, ao que ele responde negativamente, mencionando que aquilo ainda o sufoca.

Alex, depois de narrar a cena, explica que tende a não falar sobre as coisas. Diz que “se engasga” e está sempre “surtando”, o que o leva à mãe. Ele começa a falar, assim, dos seus problemas financeiros e da relação ruim que mantém com a família, que o expulsou de casa, na época, em razão de ser lésbica. Alex conta que a mãe não está mais querendo pagar a faculdade, o plano de saúde e a conta de celular, especialmente depois de ter descoberto a utilização de testosterona.

Na sessão seguinte, Alex pede insistentemente que eu fale com a mãe. Diz que talvez eu consiga suportar ouvir o que ela tem a dizer e consiga estabelecer um diálogo que o possa

ajudar. Alex confessa que não aguenta mais porque ela sempre o ataca. Questiono-o sobre a intenção dessa conversa e no que eu poderia auxiliá-lo, na medida em que o havia escutado tão pouco até aquele momento. Ele explica que gostaria que eu mediasse um diálogo entre eles, pois, sozinho, Alex não conseguia falar com a mãe. Quando perguntado a respeito do que gostaria de dizer a ela, responde que quer se aproximar, mas a mãe não deixa que isso aconteça.

Autorizado, Alex passa o meu contato para a mãe, que me procura querendo conversar. No encontro, a mãe de Alex pede que eu a ajude a convencer a “filha” a mudar de ideia, já que “ela está estragando seu corpo e a sua vida”. A mãe de Alex conta que descobriu que a “filha” usava hormônios por meio do perfil de seu outro filho no Instagram.

Na sessão, a mãe diz que o que Alex está tentando fazer é resolver os traumas causados pelo pai, que, na infância da “filha”, trocou a família por outra, supondo que esse seria o motivo de “ela querer ser homem”. Nas falas da mãe de Alex, é comum ouvir:

Eu não sei se não tenho que esquecer dela para poder viver. Ela parece uma viúva negra, sabe? Que vem, tira toda a minha energia de vida e vai embora. (...). Às vezes, eu fico pensando que essa situação é como ganhar na Mega-Sena ao contrário, sabe!? Tipo: puta merda, que azar! (...). Eu não sei o que aconteceu. Até uma certa época da vida, ela era linda, uma menininha, nós éramos próximas, mas agora ela parece uma flor que estava para desabrochar e se despedaçou.

No final da conversa, a mãe de Alex ainda diz: “no fim, eu só quero que você a lembre de que ela não pode querer ser o Criador. Não importa o que ela faça, ela nunca será um homem de verdade”.

No campo transferencial, ficam evidentes as repetições, pois Alex inaugura, desde a chegada, essa concepção do que é três (não por uma ideia edípica, mas pela dificuldade da intimidade: é uma amiga que procura, é uma amiga que faz as interrogações e é uma amiga que paga). Nesse contexto, reflito sobre quais são as perguntas que Alex vai precisar experimentar na relação comigo sem uma mediação por um outro. Se diz que “não teve voz”, ele, mesmo agora, nas sessões, reproduz isso, embora esteja em um espaço em que a pode ter.

Tal questão se atualiza na transferência. São os impedimentos de ter voz que o fazem acreditar que eu poderia ajudá-lo só se escutasse a sua mãe, ou seja, um terceiro, que também abre para essa clínica um campo que não se restringe somente à triangulação edípica, mas permite pensar a condição de alteridade entre o sujeito e o outro. Afinal, se Alex não consegue fazer as perguntas para o outro, isso nos diz da não intimidade com ele mesmo, que é efeito dessa violência de não poder ser. Uma pessoa que não pode ser não experimenta o que temos de mais íntimo, que é a relação conosco.

A tristeza dele é que não sabe o que pode se passar entre dois. Ele narra, mas não consegue explicar o que não consegue falar, como se tivesse me convencido de que o que o trouxe à análise foi a possibilidade de ter uma voz própria. Nesse caso, minha preocupação é de como se trabalha com um paciente para que ele possa suportar ouvir o que quer perguntar sobre si.

A mãe está com essa fala presa no dogmático, do submetimento ao Criador. Continua sendo “ela” para a mãe, porque é o que está dado no lugar do inquestionável, mas o que me parece importante ponderar é que não é o Criador, é a criação (como cada sujeito pode criar uma ação própria, e não “criar dor”). Criar dor é estar submetido a essa ordem de que o corpo responde ao que você tem de sentir, quem você precisa ser, como você deve gozar – o corpo como anatomia. Na fala da mãe, há essa ruptura (“ela x Deus”), já que, para ela, o homem de verdade é criado à imagem e semelhança de Deus, e não é isso o que Alex quer ser – ele quer *ser*.

Os casos acima apresentados nos contam sobre um determinado abalo que ocorre em um momento primordial na vida do sujeito, que é a separação em relação ao Outro. Essa separação não é marcada por um momento de emancipação, necessário a todo sujeito, mas é condensada e sobredeterminada em uma dada quebra da expectativa, do acolhimento, do reconhecimento e do olhar do outro que reprova a condição de ser do sujeito. Essa separação, vivida em uma intensidade de abalo, ruptura e repulsa, quebra a expectativa familiar, provocando no lugar de filho, filha ou filhe um rechaço, ou seja, o sujeito não é aquilo que diz ser ou não pode ser aquilo que ele/a/u quer ser. Isso pode produzir uma fratura na condição de ser, mas, em um segundo tempo, a marca da ruptura constrói, no sujeito, uma ideia de ameaça no olhar do outro, reafirmando um lugar de não pertencimento.

Assim, esses momentos podem gerar uma ameaça à sua condição de ser, um certo empuxo a partir de um desvalor (Moraes e Macedo, 2011), o que instaura uma condição de desmentido do sujeito enquanto sujeito, pois a diferença, enquanto alteridade, está desmentida. Como pudemos observar, um ponto muito comum nas queixas e na construção de demanda de todos os casos é o que não era para ser, o lugar que não tinha, o lugar que não podia ocupar. Mesmo nos momentos em que há um movimento de autonomia ao buscar uma análise, no campo transferencial e contratransferencial, o analista tem de ficar atento para não se apresentar como o ideal, que geraria outro modelo para reprodução que não aquele próprio que o sujeito deve construir para si, ou seja, como trabalhar essa questão que aparece – que não é copiar outra cópia, mas *ser*.

Tais movimentos não são sem efeito. Podem provocar um dano psíquico devido à força violenta com a qual operam sob o sujeito, ou seja, a violência está em negar ao sujeito aquilo que é básico do humano, que são os laços, que são as escolhas livres, e, em última instância, negar a própria condição desejante.

Dessa maneira, mesmo quando outros analistas me encaminham pacientes ou quando os analisantes me encontram em redes sociais, o que parece estar em jogo no “perfeito” não é algo da “perfeição”, mas é de alguém (que os outros analistas ou que os próprios analisantes reconhecem) que é capaz de nomear a temática. Porém, isso não se vincula a ser um igual (também LGBTTIAPN+), mas ao fato de poder escutar a diferença – pensada na psicanálise, fora do escopo da normatividade, ponderada no campo da diferença alteritária, onde temos condição de ontogênese de igualdade, porém com o psíquico da diferença, para que assim não nos tornemos apenas especialistas em determinada coisa, mas especialistas em escutar as pessoas.

Diante do exposto, nesses sete processos de escuta, a partir do trabalho metodológico com essa clínica situada, localizada e contingencial, priorizando os fatores que se destacam no campo transferencial e contratransferencial, identificaram-se elementos comuns: a função do pertencimento, a identidade, o olhar do outro e o aprisionamento ao desvalor e ao não ser (Moraes e Macedo, 2011). Tais fatores que se destacaram nos permitem vislumbrar a importância de explorarmos, agora, teoricamente, algumas hipóteses, evidenciando, primordialmente, o quanto a clínica é política e não a-histórica.

Tais questões nos convocam a desenvolver um argumento clínico a respeito da denúncia sociopolítica exercida na escuta, tendo em vista que os argumentos a seguir apontados aparecem como efeito da escuta, e não como algo prévio à escuta.

Elementos teóricos possíveis para uma investigação das experiências de escuta das dissidências sexuais e de gênero: particularidades da clínica com as dissidências sexuais e de gênero

Nossa ideia, a partir de agora, não é unificar as queixas e as demandas e discorrer sobre questões semelhantes que emergiram nas experiências de escuta mencionadas no capítulo anterior. Não temos por intenção tomar tais elementos como questões prévias à escuta e, muito menos, como quesitos diagnósticos, mas, sim, como questões sociopolíticas fomentadas a partir da transferência e da contratransferência. Fundamentalmente, o pertencimento, o olhar do outro e o impedimento ao não ser configuram um cenário clínico que faz alusão ao domínio de

afetos tais como desvalor, tristeza, ressentimento, violência e restrição na condição de ser. Isso, longe de se dar por um contexto intrapsíquico, provém de uma produção sócio-histórica que submete o sujeito a incorporar (Abraham & Torok, 2003) a premissa de que certas formas de amar, desejar e ser são legítimas e outras não o são.

Esses fatores, que surgem a partir do material clínico, nos fizeram pensar nos conceitos de identidade, pertencimento, do olhar e do aprisionamento ao desvalor e ao não ser como elementos teóricos possíveis para pensar um diagnóstico das produções culturais que podem ter efeitos danosos ao sujeito, e não como diagnóstico do sujeito.

Como vimos, na narrativa dos/das/des analisantes, há uma divisão – um certo registro de que, para “pertencer”, deveria ficar “sem ser”, um pertencimento que está ligado ao submetimento ao Outro e a um silenciamento de si próprio. A experiência de pertencimento fica marcada pelo submetimento ou pelo rechaço. Essa ruptura no pertencer nos ajuda a perceber o que se repete em transferência: quando essas pessoas assumem a sua condição “de ser”, ocorre uma perda. Conforme aponta Butler (2017), essa perda parece estar ligada a uma produção de melancolização que se estabelece em nível estrutural (do campo social), provocando distribuições diferenciais de violência em relação à norma binária de gênero e à pouca possibilidade de trabalhos de luto disponíveis, hoje, em nosso campo discursivo.

Tais pontos, muitas vezes, possuem uma inter-relação. Uma primeira aproximação refere-se à expectativa familiar. Os analisantes relatam corresponder à expectativa da família até um certo aspecto da vida, contando as suas histórias como se houvesse, nelas, duas perdas fundamentais para o sujeito – uma relacionada ao/a filho/a esperado/a, que seria uma perda comum e necessária a todo sujeito (aquela da adolescência/castração), e a outra relacionada às normas de gênero, quando esse/a filho/a deixa de ser aquilo que se espera (não apenas enquanto desejo e futuro esperado, mas enquanto desejo generificado/sexualizado que está, quase sempre, marcado por expectativas cisgênero e heterossexuais). A consequência dessas perdas, para o sujeito, pode ser perder, psiquicamente, um lugar de referência e acolhimento nos outros primordiais, não encontrando mais reconhecimento no discurso parental (que, muitas vezes, acaba sendo reforçado e reatualizado pelo discurso social), o que pode conduzi-lo a uma maior condição de vulnerabilização ou, até mesmo, como veremos, a uma melancolização.

Um segundo ponto envolve uma posição psíquica que coloca o olhar do outro, quase sempre, como ameaça. O sujeito se mantém em uma organização de constante defesa diante de *qualquer* outro. O sujeito produz uma leitura do olhar do outro, muitas vezes, de um lugar de aniquilação, e quase nunca de validação. O olhar do outro, muitas vezes, é lido como violento, não constituindo formas de reconhecimento. Essas cenas aparecem de modos diferentes em

cada um, e tais elementos podem se colocar a partir do desejo cis-heterossexual como modelo de felicidade, satisfação e realização na vida. Isso pode ser facilmente verificado em pessoas que sofrem muito para se encaixar em preceitos como monogamia = sinônimo de felicidade, constituição obrigatória de família e realização de um casamento ou, até mesmo, em situações como a de Rodrigo – que está há muito tempo interessado em ter um relacionamento sério, mas, segundo ele, “não existe homem mais para casar. Hoje em dia todo mundo pinta a unha e, quando abre a boca, sai flor” (O que será que ele esperava? Pedras?).

Um terceiro ponto é o aprisionamento ao desvalor e ao não ser, principalmente quando o sujeito fica preso a uma narrativa de discriminação, patinando na mesma construção fantasmática como uma forma de se defender e resistir a falar sobre outros campos de sua vida (como se ele/ela/elu só pudesse narrar a si mesmo/a/e a partir da discriminação, ou que só pudesse falar desse traço da sua subjetividade).

Um quarto ponto a ser considerado é a posição da identidade no contexto contemporâneo e os desafios que ela apresenta, refletindo a crescente frequência e intensidade com que começamos a questionar a viabilidade de conceber um trabalho clínico que considere as demandas identitárias.

Desvalor: ser cisgênero e heterossexual ou desaparecer

Assim, refugiando-se no eu, o amor escapa à aniquilação.
(Freud, 1914-1916/2010b, p. 114)

Nos últimos anos, vimos o termo “diversidade” ganhar presença e ser reconhecido em diversos espaços do campo privado e político. Tal proliferação discursiva deixa de ser algo apenas das arenas teóricas e percorre o cotidiano de todos nós, em escolas, redes sociais, famílias ou clínicas, provocando uma desacomodação (que se soma à possibilidade de visibilidade do tema) de estruturas que, embora ainda presentes, são constantemente encobertas e levadas a permanecer em silêncio. Agora, com o desvelamento, nomeação e maior incidência dos temas gênero e sexualidade, cada vez mais frequente em programas midiáticos, disciplinas curriculares, debates teóricos interdisciplinares e outras tantas ações interseccionais, percebemos que essa forma de explicitar o que se pensa sobre isso ou a dificuldade de falar acerca dessas temáticas impõe a inadiável tarefa de reconhecer seus efeitos, sejam eles positivos ou negativos, nos processos de subjetivação.

A perspectiva do desvalor será aqui apresentada a partir do conceito de “melancolia de gênero”, que emerge, inicialmente, na obra mais famosa de Judith Butler (2007): *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*³⁰, mas segue em elaboração, direta ou indiretamente, durante todo o seu projeto filosófico.

É fundamental abordar os conceitos e as discussões que antecedem a concepção de melancolia de gênero. Como a sua conceituação perpassa dois grandes eixos centrais de discussão teórica – a psicanálise freudiana e a teoria feminista – vamos relembrar, de início, as propostas psicanalíticas da melancolia a partir de dois textos renomados de Freud: *Luto e melancolia* (Freud, 1914-1916/2010b) e *O Eu e o Isso* (Freud, 1923/2011a). Posteriormente, faremos uma breve volta à crítica de Judith Butler (1993b), à teoria feminista e à apresentação do seu conceito de gênero como performativo.

Freud e a extraordinária diminuição do sentimento de si

O interesse de Freud sobre o tema da melancolia o levou, no início de sua produção, a tentar explicá-la em termos neurológicos. Desde o rascunho G, enviado a Fliess, em 1895, já encontramos interrogações sobre o tema (Edler, 2008). Nesses textos, Freud destaca certas manifestações clínicas da melancolia, a exemplo da apatia, do desinteresse, do empobrecimento da excitação, do cansaço, da fraqueza, da perda da vitalidade e do desinteresse pela vida. O resultado, contudo, não foi muito satisfatório, e o trabalho não foi à frente.

Anos mais tarde, com a publicação de *Luto e Melancolia* (Freud, 1914-1916/2010b), Freud retoma o problema a partir de sua dimensão metapsicológica. Nesse texto, o autor tenta fazer uma distinção nítida entre esses dois processos psíquicos desencadeados diante da perda de um objeto – o luto e a melancolia. Via de regra, “o luto é a reação à perda de uma pessoa amada ou de uma abstração que ocupa seu lugar, como pátria, liberdade, um ideal etc.” (Freud, 1914-1916/2010b, p. 128). Essa reação é considerada esperada, legítima. Segundo Freud, seria inapropriado e mesmo prejudicial perturbar esse processo.

Já a melancolia é um processo mais obscuro, que não é esperado e é considerado, com frequência, como algo a ser tratado medicamente. Caracteriza-se por um abatimento que gera “o desinteresse pelo mundo exterior, perda da capacidade de amar, inibição de toda atividade e diminuição da autoestima, que se expressa em recriminações e ofensas à própria pessoa e pode chegar a uma delirante expectativa de punição” (Freud, 1914-1916/2010b, p. 128). A

³⁰ Que, neste ano de 2022, comemora trinta e quatro anos de publicação.

aproximação com o processo do luto revela uma única diferença entre eles: no luto não há o extraordinário rebaixamento da autoestima e o enorme empobrecimento do Eu, presentes na melancolia. No luto, é o mundo que se torna pobre e vazio; na melancolia, é o próprio Eu.

Rivera (2012) assinala que uma das principais lições desse texto é percebermos que não é suficiente que o objeto desapareça para que dele nos separemos. É imprescindível um verdadeiro trabalho psíquico sobre a perda, que deve ocorrer em ambos os processos (no luto e na melancolia). Uma tarefa lenta e dolorosa, por meio da qual o Eu renuncia ao objeto que perdeu e desliga a libido investida nele. A melancolia faz essa perda recair sobre o próprio Eu, e acaba por revelar alguns aspectos da constituição e do funcionamento dessa instância. Em primeiro lugar, a exagerada autocrítica do melancólico acaba por se aproximar muito da própria crítica do Eu em curso na psicanálise de Freud: o egoísmo, a mesquinhez, a falta de autonomia, a tentativa de esconder as fraquezas, tudo isso é apontado também pela concepção psicanalítica de Eu. Em segundo lugar, toda essa autocrítica só parece se tornar possível porque ela própria se dirige a uma parte do Eu que se modificou, como consequência da perda do objeto. Assim, na melancolia, o Eu toma o lugar do objeto, numa tentativa de evitar a sua perda (a sombra do objeto recai sobre o Eu). O destino da libido que refluí ao Eu é diferente no luto e na melancolia. No primeiro caso, há um trabalho de desligamento, que termina com um Eu desimpedido para novos investimentos. No segundo caso, um trabalho de identificação, que promove uma alteração no próprio Eu:

O Eu se toma como objeto de crítica e mortificação, graças a uma identificação com o objeto perdido, e assim, ao queixar-se de si mesmo, dá queixa do objeto. (...) O Eu se revolta contra a perda, em vez de engatar um trabalho de luto através do qual possa a ela se conformar, identifica-se maciçamente ao objeto perdido, a ponto de se deixar perder junto com ele. (Rivera, 2012, p. 235)

A partir do texto de 1917, e após introduzir o conceito de narcisismo (que localiza o Eu como objeto de amor para si mesmo e o delinea como reservatório do qual a libido pode ser enviada e retirada dos demais objetos), Freud mostra, segundo Rivera (2012), como a melancolia está direcionada à face obscura desse jogo entre sujeito e objeto. O fenômeno, assim, é fundamental para a compreensão da forma de configuração ordinária do processo de subjetivação e da constituição do Eu:

Foi-nos dado esclarecer o doloroso infortúnio da melancolia, através da suposição de que um objeto perdido é novamente estabelecido no Eu, ou seja, um investimento objetual é substituído por uma identificação. Mas ainda não reconhecíamos, então, todo o significado deste processo, e não sabíamos como ele é típico e frequente. Desde então compreendemos que tal substituição participa enormemente na configuração do Eu e contribui de modo essencial para formar o que se denomina seu caráter. (Freud, 1923/1996b, p. 35)

Assim, a segunda tópica freudiana, proposta em 1923, toma a identificação melancólica como um dos principais modelos para pensar a própria constituição do Eu e de suas diferenciações, o ideal do Eu e o Super-eu. Freud especula que talvez seja essa a condição a partir da qual o Eu possa abandonar seus objetos. A identificação melancólica com o objeto perdido, assim como a influência dos investimentos objetais, produz o que Freud chama de “caráter” do Eu, um jogo tenso e instável no qual as identificações resistem umas às outras.

De todo modo, o processo é muito frequente, sobretudo nas primeiras fases do desenvolvimento, e pode possibilitar a concepção de que o caráter do Eu é um precipitado dos investimentos objetais abandonados, de que contém a história dessas escolhas de objeto. Desde logo há que se conceder, naturalmente, uma gradação da capacidade de resistência, até que ponto o caráter de uma pessoa rejeita ou acolhe estas influências da história de suas escolhas eróticas de objeto. (Freud, 1923/1996b, p. 36)

A citação transcrita, que imprime uma marca fundamental para percebermos a relação da melancolia na configuração do Eu, permite que sigamos nossa argumentação: trata-se de apontar o papel fundamental do trabalho sobre a perda do objeto na concepção do Eu e de sua construção. Longe de ser uma unidade narcísica irreduzível e capaz de assegurar alguma “identidade”, “o Eu não é mais do que um mosaico de traços de objetos perdidos” (Rivera, 2012, p. 235). Essas perdas terão uma relação direta com a concepção de gênero proposta por Butler.

O gênero como um problema

não existe um “ser” por trás do fazer, do atuar, do devir; o agente é uma ficção acrescentada à ação – a ação é tudo. (Butler, 2003, p. 35)

As temáticas feministas e dos estudos de gênero moveram múltiplas discussões ao longo do tempo, desde a divisão sexual do trabalho de forma desigual (Federici, 2017), até a descrição de um regime farmacopornográfico em ação na vida cotidiana (Preciado, 2018). Todavia, algo que sempre esteve muito presente nessas discussões é a divisão conceitual que pauta o sexo atrelado ao campo de um determinismo biológico (natureza) e o gênero atrelado ao campo de um construcionismo social (cultura). Nesse cenário de separação, que durou décadas e ainda provoca éticos, clínicos e políticos em todos os campos de poder, saber e ser, é que Butler (2007) compõe *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*.

A obra, dividida em três capítulos, tem por objetivo pensar a maneira como as fábulas de gênero estabelecem e fazem circular sua denominação errônea de fatos naturais. Seu desafio

foi produzir uma genealogia da produção feminista sobre a categoria “mulher”, compreendendo como a genealogia dessa categoria ajuda a decifrar a produção da identidade e o modo como a identidade se torna o fundamento ontológico de um ser. É na produção de uma crítica severa à teoria feminista, que pautou sua agenda teórica e sua luta política a partir do conceito de “mulher” como sujeito universal (seja a partir de uma teoria da natureza ou da cultura), que a autora evidencia o colapso da política identitária.

Butler (2018), a partir da noção do sistema sexo/gênero articulado pela ordem compulsória do sexo/gênero/prática sexual e desejo, torce a tese estruturalista de que, em primeiro lugar, teríamos o plano da natureza e de lá viriam as relações de gênero – ou seja, que a natureza seria tábua rasa à espera de inscrição. A autora propõe justamente que não há como saber o que vem primeiro entre natureza e cultura, não havendo possibilidade de pensarmos onde inicia um e onde termina o outro. Assim, ela desassocia e reposiciona a produção dessa ontologia, na prática, a partir do distanciamento da ideia de gênero como identidade. Homem e mulher passam, então, a não ter nenhuma relação com o “ser”, mas com o “fazer”, não existindo uma identidade que seja anterior e causa do sujeito.

Valendo-se dessa torção, Butler (2003) indica outra forma de compreender o gênero, com base no caráter performativo da linguagem elaborado por Austin e complexificado por Derrida. Ou seja, um sistema de regras, convenções, normas sociais e práticas institucionais que produzem, em atos repetidos, o sujeito que pretendem descrever no interior de uma estrutura reguladora altamente rígida. O gênero passa a ser compreendido como um fazer performativo que precisa, sempre, ser reiterado para que permaneça estável, pois, se a reiteração não acontecer, corre-se o risco de ficar evidente o caráter ficcional e parodístico de sua suposta naturalidade. A questão que é assinalada é, precisamente, que essa reiteração nunca é bem-sucedida, e o processo de formação do gênero – que se dá ao longo de toda a vida – carrega marcas compulsórias primordiais de organização subjetiva, referenciadas a certos jogos de verdade que tentam instaurar uma norma a partir de ideais identitários e regulatórios como formas coerentes e naturais de ser humano. Quanto a isso, é imprescindível apontar que tais processos não ocorrem sem violência, e que os corpos e as infâncias são atingidos diferentemente por tal violência a partir do quadro de gênero. Diversos dispositivos de saber e poder, como a família, a escola, a saúde, a assistência social e a cultura, tentam manter um poder de vigilância e controle das infâncias a partir do quadro cis-heteronormativo (Stona, 2018).

Para evidenciar a existência desses regimes de verdade que tornam certos elementos primordiais para a produção de um sujeito, a autora convoca a teoria psicanalítica, que, em suas

noções de complexo de Édipo, por exemplo, acaba por possibilitar o reforço de certos estereótipos normativos na constituição do sujeito, como afirmam Van Haute e Geyskens (2016). O complexo de Édipo, segundo Freud (1905/2016b), estabelece, entre outros fatores constitutivos, tanto a escolha de objeto quanto as identificações. A pequena criança, na sua travessia edípica, deve configurar seu desejo e seu ser a partir de uma situação pensada tradicionalmente na triangulação, plena de desejos e interdições, entre a criança, o pai e a mãe. O Édipo reinscreveria, para cada sujeito, a interdição cultural fundante do incesto, determinando, ao mesmo tempo, o que ele deve ou não desejar, e aquilo que ele deve ou não ser.

Porém, Butler (2018) nota que não é apenas o tabu do incesto que está em questão na formação do sujeito. Há outra proibição em jogo, pois as interdições do complexo de Édipo devem também instalar, tradicionalmente, o pequeno sujeito na normatividade heterossexual. Ora, se essa disposição for a condição de possibilidade para uma vida simbólica ou culturalmente inteligível³¹...

Butler (2018) aposta, assim, na desarticulação da edipianização referente à tese de uma matriz heterossexual na construção do gênero. Quando o tabu do incesto trabalha no sentido de excluir um amor que não é incestuoso, o que é produzido é um reino sombrio do amor, um amor que persiste apesar de sua foraclusão em um modo ontologicamente suspenso. O que insurge é “uma melancolia que produz certas formas de viver e de amar como fora do habitável e fora do campo possível do amor” (Butler, 2000, p. 78).

A questão colocada pela autora ao psicanalista e à psicanálise com isso tudo, é a seguinte: mesmo que tenha, no início de sua obra, apontado na direção de uma bissexualidade constitucional, e mesmo de uma sexualidade perverso-polimorfa, que interditariam qualquer razão para negar o amor sexual primordial do filho pelo pai, Freud implicitamente o faz, na constituição teórica do complexo de Édipo.

O menino mantém, todavia, um investimento primário na mãe, e Freud observa que a bissexualidade se manifesta no comportamento masculino e feminino com que o menino tenta seduzir a mãe. Mas o que condicionaria a ambivalência nesse caso? Freud sugere claramente que o menino tem de escolher não só entre as duas escolhas de objeto, mas entre as duas predisposições sexuais, masculina e feminina. O fato de o menino geralmente escolher o heterossexual não resultaria do medo da castração pelo pai, mas do medo de castração — isto é, do medo da “feminização”, associado com a homossexualidade masculina nas culturas heterossexuais. Com efeito, não é

³¹ Essa afirmação, o nosso ver, deve ser considerada no quadro de certa reivindicação lésbica, historicamente situada, inclusive em relação ao movimento feminista. Por outro lado, nos parece evidente que certa idealização da homossexualidade aparece de forma insidiosa e perigosa nos argumentos de alguns psicanalistas sobre pessoas trans, a exemplo de Jorge e Travassos (2018).

primordialmente o desejo heterossexual pela mãe que deve ser punido e sublimado, mas é o investimento homossexual que deve ser subordinado a uma heterossexualidade culturalmente sancionada. (Butler, 2018, p. 88)

Tal questão nos coloca o problema de como pensar Freud sem a centralidade do Édipo, e em que medida essa centralidade apaga o que foi pensado antes.

Uma fratura na condição de ser

Poucos foram os esforços para compreender a negação/preservação melancólica da homossexualidade na produção do gênero no interior da estrutura heterossexual. (Butler, 2017, p. 76)³²

Depois dessa incursão pela ideia de melancolia como resposta à perda de um objeto, em que o sujeito não sabe o que perdeu, em conjunto com a noção de gênero, que está relacionada ao campo de um fazer performativo e não de um ser ou ter ontológico, vamos nos aproximar do avanço proposto por Butler (2017). A autora, a partir dessas duas ideias, apresenta a existência de algo essencial na constituição subjetiva, que teria sido deixada para trás por Freud: a formação do gênero como um dos efeitos da melancolia, ou seja, a percepção de que a instauração constitutiva pela qual todo sujeito passa para ter que “assumir um gênero” pode envolver um processo de incorporação melancólica de amores perdidos, onde o sujeito não sabe o que nem por que perdeu.

Butler (2018) retoma a ideia de Freud (1923/2011a, p. 35) sobre como a melancolia “participa enormemente na configuração do Eu e contribui de modo essencial para formar caráter”, dizendo que não é meramente o “caráter” que está em jogo nessa relação, mas, também, a própria aquisição de uma identidade de gênero. Segundo sua interpretação, o que Freud chama de caráter do Eu parece ser “a sedimentação de objetos amados e perdidos, o resíduo arquitetônico, por assim dizer, do luto não resolvido” (Butler, 2017, p. 142). Considerando que “Freud sugere que a estratégia de internalização da melancolia não se opõe ao trabalho do luto, mas pode ser o único caminho em que o Eu pode sobreviver à perda de seus laços afetivos essenciais com o outro” (Butler, 2018, p. 85), ela questiona se as identificações que se tornam fundamentais para a formação do gênero seriam produzidas por

³² Outra questão nos parece ser pensar: o objeto aqui é o homossexual ou o heterossexual? Como fazer essa passagem para a discussão sobre transidentidades sem ficar preso à colagem referente à escolha de objeto e, portanto, ao modelo da inversão sexual que ratifica a heterossexualidade?

meio dessa incorporação melancólica, marcada por uma perda não passível de luto na formação do gênero.

A melancolia de gênero passa a ser, então, a forma que Butler (2018) encontra de nomear um processo constitutivo do sujeito, ao ter que abandonar, em um momento muito precoce da vida, um objeto primordial, porém interdito, de amor. Essa interdição, não apenas implementada pelo tabu do incesto, mas também, antes disso, como vimos, pelo tabu da homossexualidade, exige a perda de certos apegos sexuais e, ainda, que essas perdas não sejam admitidas, pranteadas ou mesmo passíveis de luto. Tal movimento acaba por exercer consequências que interferem na organização de todas as instâncias psíquicas, na medida em que tentam, desde muito cedo, levar o sujeito a formar-se de determinados modos, por meio de sucessivas coerções, punições e limitações, fazendo com que, muitas vezes sem saber o motivo, o sujeito tenha que agir, pensar, sentir, fazer e ser de determinados modos. Assim, a autora resgata, amplia e evidencia como a formação do gênero de um Eu está pautada em uma identificação melancólica fundamental. O sujeito surge, então, de uma melancolia constitutiva, uma perda antecipada que o leva não a anular a perda, mas a preservá-la desde sua proibição (Rincón, 2018).

Seguindo com Butler (2018, p. 86),

no caso de uma união heterossexual proibida, é o objeto que é negado, mas não a modalidade de desejo, de modo que o desejo é desviado desse objeto para outros objetos do sexo oposto. Mas no caso de uma união homossexual proibida, é claro que tanto o desejo como o objeto requerem uma renúncia e, assim, se tornam sujeitos às estratégias de internalização da melancolia.

Um sujeito cisgênero e heterossexual frequentemente insiste na coerência de sua heterossexualidade sob o argumento de que nunca amou outro homem e, portanto, tampouco jamais perdeu outro homem: “esse amor, esse apego, torna-se sujeito a uma dupla renegação de nunca haver amado e jamais haver perdido. Esse nunca-jamais, portanto, funda o sujeito heterossexual” (Butler, 2017, p. 148).

Butler (2018) ratifica a ação de uma matriz heterossexual como fonte de regulação sobre o gênero. Hoje, entretanto, podemos ampliar essa discussão pensando não apenas na norma heterossexual, mas, sim, em toda uma regulação branco-cis-heteronormativa nos processos formativos da identidade. Essa dupla renegação melancólica, constitutiva do Eu, não concerne apenas aos sujeitos que vão se posicionar em uma identidade de gênero ou escolha de objeto LGBTTIAPN+, mas ocorre como um processo característico da formação do gênero em si,

ou melhor, de toda identidade, para todos os sujeitos, quando temos que dizer se somos homens ou mulheres, brancos ou não brancos, cis ou trans, héteros ou homos.

Butler (2019, p. 202) sugere que “a análise da melancolia homossexual não pode ser considerada como simétrica à análise da melancolia heterossexual”, tendo em vista as maneiras como a norma produz diferentes condições de violência de gênero, sem, contudo, propor uma formação exclusiva do gênero para determinado sujeito. A autora, afinal, está mais interessada em nos fazer pensar sobre como esses processos ocorrem em sua materialidade.

Sem dúvida, os heterossexuais praticantes têm todos os tipos de perspectivas críticas e cômicas sobre a normatividade heterossexual. Nas ocasiões em que procurei elucidar uma melancolia heterossexual, ou seja, uma recusa do apego homossexual que surge na heterossexualidade como a consolidação das normas de gênero (“sou mulher, portanto não quero uma”), estou tentando mostrar como uma proibição de certas formas de amor se instala como uma verdade ontológica sobre o sujeito: o “sou” de “eu sou um homem” codifica a proibição de “não amar um homem”, de modo que a afirmação ontológica carregue a força da própria proibição. (Butler, 2004, p. 198)

Assim, segundo Safatle (2016, p. 190), a escolha da melancolia por Butler (2004) sublinha um modo de identificação inconsciente não pautada apenas em um mecanismo que agiria do exterior, mas principalmente como “a conformação de si a algo que tem a forma da vontade do Outro”. Se pensarmos que, desde muito cedo, a “criança se sexua melancolizando-se a partir daquilo que a cultura abjeta; e, principalmente, interpretando e construindo sua identidade a partir do lugar que ela ocupa no discurso do Outro” (Ambra, 2018, p. 57), podemos considerar que:

Identificar-se com um gênero nos termos dos regimes contemporâneos de poder implica identificar-se com um conjunto de normas realizáveis ou não, cujo poder e condição precedem as identificações por meio das quais se intenta insistentemente se aproximar. Ser homem ou ser mulher são assuntos internamente instáveis. Estão sempre acometidos por uma ambivalência precisamente porque há um custo na assunção de cada identificação, a perda de algum outro conjunto de identificações, a aproximação forçada de uma norma que nunca pode ser escolhida, uma norma que nos escolhe, mas que nós ocupamos, invertemos e ressignificamos na medida em que ela fracassa em nos determinar por completo. (Butler, 2019, p. 217)

Como vimos até aqui, Butler apresenta uma forma de pensar a formação do gênero como um processo constitutivo pautado pela incorporação melancólica, que faz com que certos objetos sejam postos constitutivamente como não legítimos a partir do tabu da homossexualidade e da conseqüente heterossexualização do desejo. Assim, tanto a masculinidade quanto a feminilidade se formam e se consolidam por meio de identificações constituídas, em parte, por um luto renegado, por uma perda que não pôde ser admitida nem

pranteada, que a autora marca pela fórmula “nunca amei, portanto nunca perdi”. Esses amores nunca perdidos, quando acontecem, só o fazem “sob o signo oficial de sua proibição e renegação” (Butler, 2017, p. 147). Aceitar essas normas como coextensivas à inteligibilidade cultural é aceitar uma doutrina que se torna o próprio instrumento pelo qual essa melancolia é produzida e reproduzida em nível cultural.

Das distribuições desiguais de violência e suas consequências psíquicas

A melancolia de gênero, para Butler (2017), é um traço estrutural constitutivo da fabricação de todos os gêneros (sejam eles cis ou não). Gostaríamos, agora, de ampliar essa discussão, recusando a ideia de que todo gênero é estruturado melancolicamente, posto que há sujeitos que encontram mais condições de trabalho de luto do que outros, a exemplo das dissidências sexuais e de gênero. Em nossa opinião, a melancolia de gênero se mostra de maneira mais presente em pessoas não cisgênero e não heterossexuais do que naquelas pessoas que correspondem melhor às expectativas compulsórias da norma, ou seja, pessoas cisgênero e heterossexuais³³, devido à distribuição diferencial de violência em relação à norma binária de gênero.

Assim, articulando as proposições anteriores com os casos clínicos, nos perguntamos: se o gênero se constitui a partir de uma identificação melancólica, ele certamente não tem um fim programado. Porém, será que, em vez de pensarmos que todo sujeito se melancoliza a partir da fabricação de seu próprio gênero, não poderíamos pensar que existe uma pré-disposição à melancolização em razão dos efeitos da cis-heteronorma nos processos de subjetivação? Ou seja, as dissidências sexuais e de gênero não se tornam categorias sempre vulneráveis e melancólicas. Pelo contrário, colocam-se em condições diferenciadas por conta da norma binária de gênero, tendo em vista que não é apenas um objeto que é perdido, mas, também, um afeto, uma expectativa e, por vezes, o laço com o outro.

Tomemos como exemplo a fala de João, quando diz: “eu não quero renunciar a quem eu sou por causa dos meus pais”. Essa declaração diz do medo de João de perder o amor dos pais caso assuma a sua sexualidade, mas, talvez muito mais do que isso, do medo de perder o reconhecimento de sua família. Esse reconhecimento, afinal, garante o seu *status* de inteligibilidade, sua base estrutural para organizar não apenas a sua sexualidade e o seu gênero,

³³ Como já justificamos na introdução deste trabalho, não estamos fazendo uma equivalência entre as instâncias de identidade de gênero e orientação sexual, mas evidenciando o quanto essas posições influenciam a forma de pensar a melancolia de gênero.

mas a própria vida, e é, em última instância, uma negociação sobre seu *status* de humano diante deles e de tantos outros.

A fala de João indica, também, a incorporação de um estranhamento de si, que se dá em razão de ele receber duplas mensagens o tempo todo. Sua família diz: “eu te amo, mas não te aceito”. Como João conseguirá se sentir amado se está permeado por uma estrutura familiar que lhe demanda ser algo que não é? Essa estrutura coloca uma questão para João, que é: “como eu vou mudar... como é que eu vou ser amado e vou retribuir o amor da minha família, se eu sou tudo aquilo que eles não aceitam?”.

Por um lado, há uma tentativa, a todo custo, de agradar os familiares, pois João não os quer decepcionar, visto que sobre ele é depositado um sentimento de vergonha, de que ele ocasiona brigas e, especialmente (o mais importante para nossa discussão), que os entristece. Nesse cenário, cabe perguntarmos: como o sujeito pode construir sua subjetividade e tornar a sua vida mais vivível com tamanha responsabilidade? Como se situar diante da frase “o dia em que você mudar, nós te aceitaremos”? E, mais ainda, como lidar, psiquicamente, com uma declaração de que “prefiro você assassino do que *gay*”? Como você conseguiria viver caso ouvisse uma frase assim? Ou podemos até mesmo pensar o mecanismo de compensação que se instala a partir da sentença “sou *gay*, mas faço medicina”, ou seja, uma punição que tenta colocar em jogo a necessidade de agradar ao outro, já que a sua autopercepção se cristaliza como defeituosa.

A mesma lógica podemos aplicar com Leonardo, que, muito antes das possibilidades de se posicionar, singularmente, diante dos movimentos pulsionais que organizam temporariamente suas escolhas de objeto e suas identificações, é interpelado por uma linguagem e por um ambiente que organiza determinados modos de viver como possíveis e outros como ruins, nojentos, vergonhosos, sujos, anormais, antinaturais, pecaminosos e demoníacos. Dessa maneira, será que poderíamos vincular tais interpelações a um dos meios pelos quais temos acesso ao mecanismo que produz uma melancolização? De que modo Leonardo incorpora tais traços, antes mesmo de ter condições de se posicionar sobre suas escolhas?

A partir da frase “aprendi, desde muito cedo, que um trejeito feliz era algo muito ruim”, percebemos que Leonardo constrói um sentimento sobre si mesmo, vendo-se sancionado pela expectativa binária e normativa do gênero e da sexualidade – tanto pelo fato de se reconhecer como menino, mas não dentro dos regimes hegemônicas da masculinidade, quanto por não corresponder aos preceitos heterossexuais. Essas sanções produziram uma extraordinária

diminuição do sentimento de que sua existência valia a pena, questão que se apresenta, em quase toda sessão, nos significantes “rabugento” e “infeliz”.

Quando pensamos que há um processo de melancolização nas arenas da constituição subjetiva, queremos destacar os custos psíquicos que estão em jogo sempre que o sujeito tem de renunciar, desde muito cedo, a certas formas de ser e de amar. Queremos destacar, também, o quanto o preço a se pagar por tais movimentos é incorporar um traço melancólico que se manifesta por meio de sofrimentos que impedem o sujeito de se relacionar de forma satisfatória consigo mesmo e com o outro. No caso de Rodrigo, a situação é clara: essa ausência de um espaço de pertencimento se dá, em um primeiro momento, por uma separação familiar; e, em um segundo, devido ao exercício da sua sexualidade. Esse desamparo se instala não apenas após sucessivos abandonos, mas, principalmente, em razão da ausência de um lugar para um corpo como o seu, o que o leva a usar determinadas substâncias para “lidar com a vida” (como ele diz: “preciso estar chapado para conseguir me vincular à outra pessoa”).

No caso de Benício, podemos perceber a inibição sintomática que se configura como uma maneira defensiva diante do outro que não o escuta, não o acolhe, não o ama. Os investimentos objetivos abandonados estabelecem, para Benício, uma falta de autonomia na forma de gerir sua vida, colocando sempre alguém no lugar de responsável por ajudá-lo a tomar suas decisões e fazer suas escolhas. Já Bruno conseguiu reconhecer o quanto as ofensas contra si mesmo foram se configurando, pois seu corpo não conseguia transitar livremente sem que fosse palco de chacota ou sanção – “ele não deve aparecer” ou “eles sempre o queriam matar”. A posição mais solitária construída diante das experiências de vida o fez ter grande sucesso na carreira muito cedo, mas, como ele mesmo conta, não viveu a adolescência por estar correndo atrás de um dos únicos lugares onde encontrou reconhecimento – onde “podia dar certo”.

Quando pensamos em pontos comuns na escuta clínica das dissidências sexuais e de gênero, “o desinteresse pelo mundo exterior”, sobretudo na possibilidade de construir outros laços afetivos, acaba sendo uma característica que encontramos (longe de algo estrutural ou generalizável, mas é uma manifestação que aparece de diferentes formas). Esse desinteresse pode se materializar desde como medo de sair de casa até praticamente nunca sair, seja pelo imaginário de que os “héteros são sempre uma ameaça”, como refere Leonardo, seja pelas possibilidades (reais ou fantasiosas) de sofrer violência.

Porém, seria a melancolia a melhor forma de pensarmos os efeitos psíquicos que dizem respeito a esses processos primitivos de renúncia da constituição do sujeito, mas principalmente das dissidências sexuais e de gênero? Poderíamos pensar que esse processo não ocorre apenas nas primeiras manifestações da identidade e da sexualidade (infância/adolescência), a exemplo

de pessoas que “saem do armário” aos 30, 40 ou 50 anos? Ou deveríamos pensar na melancolização como mecanismo, e não como estrutura? Seria ela um efeito posterior – é a vivência não cisgênero e não heterossexual que produz a melancolia, não por si, é claro, mas pela falta de lugar social? E qual a diferença dessa vivência para os campos das não cisgeneridades e das não heterossexualidades?

Assim, haveria um desfecho suficientemente bom de elaboração na escuta e intervenção clínica – mesmo para a psicanálise, que sempre defendeu a singularidade³⁴ dos processos que envolvem um sujeito? Mesmo hoje, em mais de setenta e dois países, é crime ser LGBTTIAPN+. O Brasil é líder em taxas de mortalidade dessa população. Como podemos relacionar a melancolia de gênero aos efeitos dessa cultura? Como isso afeta nossa escuta clínica e nossa intervenção? Que tipos de impossibilidades de elaboração ocorrem quando um governo descarta e discrimina as dissidências sexuais e de gênero?

Podemos pensar em uma forma de melancolia culturalmente produzida e que sinaliza, predominantemente, que a perda dos investimentos LGBTTIAPN+ não são passíveis de luto. Sem reconhecimento dessas perdas, não se pode nomeá-las, não se pode elaborá-las. Quando a interdição sobre o luto dessas perdas ganha estatuto de discurso político, “a melancolia assume dimensões culturais de consequência imediata” (Butler, 2017, p. 148). A melancolia de gênero na clínica lembra que o caminho clínico-político proposto pela psicanálise está sempre atrelado à história singular de cada um. Essa história é atravessada pelo outro, pelo seu enigma, pela sua violência, com os quais o sujeito deve se arranjar. É nesse jogo que se produz o sofrimento que acolhemos na clínica, e não em um campo intrapsíquico individual, sempre idêntico, que por algum motivo se vê adoecido. É impossível tratar esse assunto tão pessoal de maneira que ele não esbarre exatamente no político. A conformação pessoal é efeito do político, assim como o político sofre os efeitos das conformações pessoais. Não se trata de doença, mas de cultura.

Nessas situações, o lugar de analista, por vezes, ao que nos parece, está primeiramente marcado como um lugar de reconhecimento, de legitimação e de possibilidade de suportar escutar o trabalho dessas perdas. Diante dessas experiências, qual seria a nossa aposta em algo que pode fazer a diferença na escuta, para que ela não reproduza violências no campo da clínica? Principalmente porque reconhecemos que “há momentos na vida em que a questão de

³⁴ Ainda que essa singularidade esteja apontada tanto em sua postura clínica quanto em sua orientação teórica e, não obstante, também se manifeste por sua ética e sua política, é apenas com enormes resistências que os estudos de gênero são recebidos pelos psicanalistas, conforme se constata, a título de amostragem, na fala de Preciado (2020), na 49ª Jornada da Escola da Causa Freudiana, sobre a ortodoxia na teoria e formação de psicanalistas.

saber se é possível pensar de forma diferente da que se pensa e perceber de forma diferente da que se vê é indispensável para continuar a ver, ou refletir” (Foucault, 1976/2020, p. 19).

O conceito de “melancolia de gênero” é introduzido como uma forma de entender como normas sociais e culturais impactam na formação da identidade e nos processos de subjetivação, revelando como a falta de reconhecimento e aceitação pode provocar danos psíquicos profundos. Essa perspectiva revela que a falta de reconhecimento e aceitação por parte dos outros não se limita a gerar sofrimento individual, mas pode criar um ambiente propício à internalização de sentimentos de desvalorização e abandono.

Diante disso, a clínica é chamada a ser um espaço ativo de acolhimento e transformação. É imprescindível que, enquanto psicanalistas, nos ocupemos de produzir um ambiente onde as vivências de perda e desvalorização cultural possam ser elaboradas, longe da perpetuação de violência e preconceito. A prática clínica deve favorecer uma escuta sensível, que não apenas valide as experiências LGBTTIAPN+, mas que também fomente formas de legitimação das experiências dissidentes por meio de uma clínica mais empática. Esta postura é crucial para promover estratégias que sejam capazes de resistir às pressões das normas cis-heteronormativas.

Os casos clínicos discutidos ao longo deste capítulo evidenciam os complexos desafios enfrentados por indivíduos LGBTTIAPN+ em sua jornada de autoconhecimento e aceitação. A melancolia, a luta pelo reconhecimento e a formação de laços afetivos se entrelaçam em narrativas que não apenas revelam a experiência subjetiva, mas também destacam a intersecção entre o pessoal e o político.

Assim, ao abordarmos essas questões, nos vemos diante da urgência de construir uma clínica que considera as realidades vividas pelas pessoas LGBTTIAPN+, propondo não apenas um acolhimento, mas uma compreensão rica das suas lutas e conquistas. Trata-se de despatologizar as vivências LGBTTIAPN+, reconhecendo-as dentro de um contexto mais amplo que abrange não apenas uma saúde psíquica, mas as dinâmicas sociais e culturais que as cercam.

Dessa forma, o próximo capítulo se dedicará a explorar posições estratégicas que emergem dessas escutas, focando em ferramentas, habilidades e intervenções concretas que possibilitam uma escuta verdadeiramente inclusiva e libertadora. Assim, avançaremos na construção de um entendimento ainda mais robusto sobre como a psicanálise pode servir como um instrumento de resistência e subversão no campo das dissidências sexuais e de gênero.

O lugar da identidade na clínica

A identidade se enquadra, de modo particular, em discussões contemporâneas sobre o impacto das questões de gênero para a psicanálise, pretendendo levar em consideração, especificamente, o que podemos descrever de forma breve como “o problema das identidades”.

Nossa intenção é fazê-lo a partir de dois eixos problemáticos. Em primeiro lugar, o da teoria, no qual se confrontam as críticas de correntes teóricas vinculadas a movimentos ditos identitários ao movimento psicanalítico, acusando-o de assumir posições normativas e vinculadas à tradição eurocêntrica – também branca e masculina –, e a resposta de certos psicanalistas, que acusam tais opositores de um *identitarismo* segregacionista que os faz perder de vista, ao mesmo tempo, as dimensões de universal e singular da experiência subjetiva.

Em segundo lugar, o da clínica. É ali que nos deparamos, por um lado, com a violência epistêmica praticada por muitos psicanalistas, a qual, sobretudo com base no que Thamy Ayouch (2015b) designou injúria diagnóstica, apaga a diferença e silencia sujeitos postos em posição minoritária ou simplesmente hierarquicamente inferior em relação à norma hegemônica. Por outro lado, em nossa prática, nos confrontamos, de modo cada vez mais frequente, com afirmações de pertencimento identitário, que ratificam barreiras entre grupos sociais distintos e, no plano da experiência individual, fixam o sujeito à autorrepresentação de si, ancorada em um traço que se pretende distintivo e imutável, como o gênero ou a cor da pele, o que impede o trabalho de desconstrução de si mesmo e a mudança subjetiva a que o trabalho analítico, em princípio, deveria visar.

Em nosso percurso clínico de escuta da população LGBTTTQIAPN+, nos deparamos com questões como essas, as quais nos fizeram ver que pensar a clínica psicanalítica na atualidade sem levar em conta as reivindicações, denúncias e acusações dos movimentos identitários à psicanálise ou vice-versa, é um risco que os analistas não deveriam estar dispostos a correr.

As questões que daí advêm podem apontar tanto para limites do trabalho analítico e das teorias que o sustentam quanto para a necessidade de afirmação de certa postura ética e política da psicanálise, face a formas hegemônicas de relação consigo mesmo e com o outro. Nelas, está posta em jogo a compreensão da experiência subjetiva e até da ação política que, a nosso ver, não pode ser simplesmente compartilhada pela psicanálise. Ou seja, não podemos nem assumir uma postura defensiva frente à militância ou aos estudos de gênero, por exemplo, nem simplesmente acatar ingenuamente o que se impõe, muitas vezes de forma totalitária, sob o

império de uma lógica identitária. É, portanto, nessa arena de disputas que emergem pontos de tensão importantes, que situamos no debate que se segue.

Começamos percorrendo certos eventos que nos permitem delinear melhor o contexto da nossa discussão. Um primeiro conjunto de acontecimentos se refere à recorrente denúncia dos movimentos identitários que acusam a psicanálise – prática burguesa e liberal, que reúne majoritariamente homens e mulheres heterossexuais brancos e bons pais e mães de família – de produzir estigmatização e patologização de identidades de gênero e práticas sexuais dissidentes, além de silenciamento de outros grupos sociais vulneráveis com base em preconceitos de classe, etnia e idade, mas, sobretudo, e, em particular, no caso do Brasil, cor da pele.

Tais acusações, além de terem mudado radicalmente o curso da produção teórica psicanalítica nos últimos anos, não só no Brasil, como bem aponta Gherovici (2017), também fizeram surgir iniciativas como a de mapear psicanalistas, supostamente “seguros”, que levassem em conta justamente as demandas identitárias como arejadores teórico-clínicos, diante de abordagens violentas, estigmatizantes e discriminatórias (Santos & Polverel, 2016).

Um segundo evento foi o manifesto, recentemente divulgado na França (Manifeste, 2019), assinado por mais de oitenta psicanalistas, contra o insurgente ataque de “identitaristas” ao campo do conhecimento e da sociedade, alertando que tais reivindicações “identitárias” são produzidas por militantes obcecados com a identidade, reduzidos ao identitarismo e que, sob a proteção do antirracismo, do antissexismo e de uma aparente defesa do bem, acabam impondo ideologias racistas “reversas” por métodos retóricos, que consistem em perverter o uso da linguagem e o significado das palavras. Esses psicanalistas alegam, ainda, que tais discursos identitários tentam se impor majoritariamente como dominantes, constituindo uma forma totalitária de se pensar a identidade – e, a partir daí, o sujeito e a sociedade –, reproduzindo aquilo que estão buscando combater.

Um terceiro movimento se refere ao fato de que começamos recentemente a nos perguntar, de modo mais efetivo e constante, sobre a possibilidade ou não de pensarmos um trabalho clínico que leve em conta as demandas identitárias. É o que faz, por exemplo, Beatriz Santos (2019), ao retomar a discussão entre David-Ménard e Judith Butler (Butler et al., 2015), destacando que, para David-Ménard (Butler et al., 2015, p. 236), “ou detectamos o trabalho do normativo no social ou pensamos sobre as situações subjetivas com os instrumentos da transferência e da análise”. Nesse sentido, o que David-Ménard e Judith Butler (Butler et al., 2015) propõem é que teríamos, nesse confronto da clínica psicanalítica com os movimentos

identitários, dois trabalhos diferentes que podem ser empreendidos pelo mesmo analista, mas não em um mesmo momento.

Não será esse, contudo, o posicionamento que privilegiaremos em nosso encaminhamento do problema, ainda que as ponderações de Santos (2019) encontrem lugar no modo como acreditamos que esse debate deva ser conduzido, na medida em que explicita a questão, para nós fundamental, dos impasses produzidos pela presença da questão identitária no *setting* analítico, bem como de certa incompatibilidade entre o trabalho analítico e aquilo que preferimos denominar racionalidade identitária.

É em torno precisamente da contradição, dissimetria ou mesmo dos paradoxos produzidos pelo inevitável de tal presença e do inegável de tal incompatibilidade que pensamos ser necessário conduzir nossa reflexão de modo que o impasse não se resolva pela recusa ou negação da questão identitária e, assim, se converta curiosamente em resistência ao trabalho analítico. A nosso ver, isso acontece, por exemplo, quando os psicanalistas dizem que, na clínica, não escutam “identidades”, e sim o “sujeito”. No entanto, ao discutir um caso clínico, em particular, a “identidade” do analisante e suas insígnias – *gay*, negro, trans, adolescente em conflito com a lei etc. – se fazem fortemente presentes. Desse modo, seria necessário, no mínimo, nos perguntarmos: que efeitos transferenciais e contratransferenciais são produzidos por essa presença, tanto na prática clínica em si quanto nos encontros de supervisão? Que consequências temos, transferencialmente, quando o analista entra em contato com um território ao qual não pertence, com um espaço sociocultural no qual ele não está enraizado, ou com o qual não tem nenhuma familiaridade, um território habitado por outras identidades, tão distantes da sua?

O fato é que tais discussões configuram um campo minado que acaba, muitas vezes, por imobilizar e causar mais angústia do que possibilidade de uma verdadeira escuta por parte do analista, resultando, ainda, em ações defensivas que inviabilizam o encontro com esse outro que, de alguma forma, talvez represente uma ameaça – seja à teoria, seja ao que imaginamos ser a nossa técnica, seja à nossa, digamos assim, identidade de psicanalista ou mesmo outra.

Diante dessas situações, acreditamos que é necessário, portanto, a partir de uma consideração mais cuidadosa das questões identitárias, repensar a articulação entre teoria e prática analíticas, pensando na possibilidade de uma escuta que consiga sustentar o entrelaçamento entre clínica e política que tais discussões necessariamente evocam.

Por fim, devemos reconhecer que as questões levantadas pelos movimentos identitários quanto ao tratamento analítico dizem respeito à necessidade de encontrar profissionais capazes de acolher e produzir uma escuta sensível diante de pessoas cujas identidades se vinculam à

condição de precariedade – o que inclui pessoas LBTTQIAPN+, a população negra, trabalhadores do sexo etc., ou seja, indivíduos que sofrem discriminações sistêmicas específicas e que habitam um campo social e subjetivo estrangeiro ao psicanalista típico, um profissional liberal da alta classe média. Assim, tal reflexão teórico-clínica não pode ser separada de um gesto político por parte do analista: assumir uma postura politicamente não neutra nem indiferente, que leve em conta, para além do sujeito, as realidades opressoras do campo social (Santos & Polverel, 2016), mas sem abrir mão da ética ou da concepção de sujeito que funda nossa prática. Esse, certamente, é um desafio extra que hoje nos é colocado.

Afinal, o que significa levar em conta esses movimentos ou, em um plano mais amplo, a questão identitária? Acreditamos que a resposta a essa questão torna necessária uma série de precisões e distinções, dentre as quais escolhemos uma, em particular, para subsidiar nossos argumentos: aquela entre o que normalmente se denomina luta identitária – e que propomos, desde logo, redesignar como luta por reconhecimento – e o que denominamos *racionalidade identitária*.

Essa distinção, por um lado, evidencia a complexidade da nossa situação na clínica e nos protege de respostas fáceis e soluções definitivas. Por outro lado, nos permite reconhecer dois campos distintos da questão identitária: 1) o problema da relação consigo mesmo, da autopercepção e da autorrepresentação ou autoenunciação; e 2) o problema da relação com o outro, do pertencimento grupal e do posicionamento social. Tais campos e problemas são, evidentemente, correlatos e mutuamente implicados. Sua sobreposição, porém, como diria Freud, não deixa que vejamos com transparência certas obscuridades que assombram nossa compreensão e nosso enfrentamento do problema da identidade, inclusive e, talvez, sobretudo, em nossa clínica.

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. Para tanto, começaremos tentando mostrar como a identidade é uma marca indelével da nossa experiência moderna e contemporânea e como ela se encontra associada diretamente a outras marcas dessa experiência, como o capitalismo, a globalização e aquilo que a primeira geração da Escola de Frankfurt denominou razão instrumental.

A identidade em questão

Historicamente, a noção de identidade se refere a dois aspectos da nossa existência, os quais, embora correlacionados, mantêm uma dimensão de diferença. De um lado, a identidade aparece como representação de si, algo próximo do que, na psicanálise anglo-saxã, denominamos *self*³⁵; e, por outro lado, se refere ao posicionamento do indivíduo no mundo e à sua vinculação a grupos de pertencimento e territórios de habitação/circulação, como no caso das identidades nacionais ou étnicas. Ela pode ser tomada, assim, tanto como forma de ordenamento da própria experiência subjetiva e da relação consigo mesmo quanto da relação com outro.

A partir do trabalho de Anthony Giddens (2002), podemos ensaiar uma breve genealogia das identidades, tal como as compreendemos hoje. O interesse particular por esse autor se deve ao fato de que ele localiza a identidade precisamente no modo como as transformações sociais que marcaram a experiência moderna, como o industrialismo, a mundialização e o declínio das crenças religiosas, impactam a experiência individual. Ao mesmo tempo, Giddens (2002) nos permite perceber a diferença de perspectivas que se estabelece quando privilegiamos a identidade social, pública ou o que denominamos autoidentidade.

Durante muito tempo, a identidade não era uma questão para o indivíduo, tendo em vista que estava presa às relações tradicionais com os ciclos, simbolismos e fenômenos da natureza, interpretados pelos sistemas religiosos de crença e firmemente estabelecidos na tradição, que se ligava a um senso de comunidade ancorado em certa localização espaço-temporal estável. Foram as mudanças provocadas pelo industrialismo, o capitalismo e a expansão colonial, no advento da modernidade, que produziram mudanças na forma de o indivíduo se relacionar com o espaço e o tempo, caracterizadas, sobretudo, pela separação entre essas duas dimensões da experiência subjetiva e social – espaço e tempo –, configurando-se, assim, no que o sociólogo descreve como mecanismos de desencaixe.

Uma das consequências dessa transformação e da ação dos mecanismos de desencaixe e reencaixe, do tempo e do espaço, foi a dissolução dos contextos de confiança que caracterizam as sociedades tradicionais: a comunidade local, a tradição, as relações de

³⁵ Quanto à noção de *self*, encontramos uma boa definição – que inclusive se preocupa em distingui-la do Eu/Ego (Kohut, 1988). Há, evidentemente, outras possibilidades de buscar uma aproximação dos problemas tocados pela resposta identitária por conceitos propriamente psicanalíticos, como os de eu, eu ideal e ideal de eu, recorrendo tanto a Freud (1921/2011b, 1923/1996b, 1924/1996c) quanto à sua releitura por Jacques Lacan (1961-1962/2003, 1954/2010). Ver, por exemplo, Rosa (2016).

parentesco e as cosmologias religiosas. É nesse sentido que a ideia de risco ganha relevância como organizadora dos nossos modos de viver juntos, e é também aí que a construção de uma identidade se apresenta como resposta possível ao sentimento de risco e ao desamparo produzido pelo desaparecimento desses contextos de confiança, verdadeiras instâncias de agenciamento da experiência subjetiva e do posicionamento face ao outro.

A identidade ganha destaque, assim, como nova modalidade de agenciamento subjetivo, para o qual a confiança – na relação consigo e com o mundo – não é mais garantida por vínculos estáveis, se não fixos, com a comunidade e a tradição, passando a ser mediada pelo conhecimento recém-adquirido do mundo, baseado em seu desencantamento e em sua objetivação, que se materializa no que Giddens (2002) chama de sistemas peritos. Tais sistemas peritos, aos quais nos referimos hoje como conhecimento tecnocientífico, passam, então, a organizar nossa experiência subjetiva e nosso posicionamento social, nos fornecendo as bases e as ferramentas com que construiremos nossa identidade: uma narrativa reflexiva do eu, capaz de nos propiciar segurança ontológica e de nos posicionar no mundo e nas relações sociais.

Giddens (2002) concebe a identidade como projeto a ser realizado, uma tarefa de ordenamento por meio de uma função integradora, rígida, substancial de um eu/sujeito uno e íntegro, presente, de algum modo, desde o início da existência, e que seria capturado por um trabalho narrativo, que teria como função constituir, no campo da subjetividade, a continuidade entre passado, presente e futuro, garantindo integridade psicológica por meio de um sentimento de unicidade, integridade e permanência (Cunha, 2007). Assim, a narrativa identitária tem uma função de integração, representação e reconhecimento do sujeito, e está estabelecida na conjugação de quatro atributos: a integridade (um indivíduo consistente e integrado); a permanência (o que se é hoje, será amanhã, mantendo ainda continuidade com o que se foi ontem); a unidade (ele é um, vivido a partir do interior e reconhecível do exterior); e a unicidade (ser único, não há nenhum outro que lhe seja absolutamente igual).

A identidade será – a partir da passagem das sociedades tradicionais ao mundo moderno – o modelo hegemônico da experiência de si sendo entendida, ainda, como uma articulação consciente do sujeito diante das suas experiências subjetivas e os modos de organização social.

Trata-se, portanto, do resultado de um processo de construção histórico-social que se refere aos modos de enunciação da experiência subjetiva, mas, ao mesmo tempo, tem como função situar o sujeito no mundo e em relação a outros indivíduos. A identidade é tanto um modo de nos posicionar no mundo e em face à realidade, sobretudo a partir da divisão entre semelhantes e estranhos, estrangeiros, quanto em nível, digamos, psicológico, uma forma

eficaz de proteção contra a angústia, isto é, uma proteção, em última instância, contra o impacto que a alteridade que esse estrangeiro representa produz sobre esse si mesmo (Cunha, 2009).

Sua forma privilegiada de ação, base para o sentimento de segurança ontológica e, também, para a conquista da confiança na relação com o mundo e com o outro, é a busca de um conhecimento que garanta certa previsibilidade, ou seja, que torne previsível – e idealmente – passível de controle, tanto o mundo em que habito quanto este outro, no qual me encontro. É assim que o conhecimento objetivo e o domínio sobre o mundo e sobre nós mesmos serão fundamentais a esse modo de pensar e perceber a si mesmo, a racionalidade identitária. É também por essa via que a experiência da identidade se aproxima do que Adorno e Horkheimer (1985), em sua *Dialética do esclarecimento*, chamam de razão instrumental, uma razão fundada na eficácia dos fins, no domínio da natureza e na objetivação do mundo e do próprio indivíduo.

Desse modo, esse é apenas o começo da nossa aventura identitária. Com o avanço da modernidade e o cumprimento da profecia marxiana – tudo que é sólido desmancha no ar –, a promessa identitária de estabilidade, constância e integridade nunca pôde se cumprir. É Stuart Hall (2003) quem destaca o modo como, desde então, os projetos identitários trazem consigo, de alguma forma, a sua própria crise. Segundo ele, com o advento da modernidade e a sua imprevisibilidade, começa a se modificar, nas ciências sociais e da natureza, a ideia de um sujeito racional, consciente e natural. Assim, essa identidade rígida, unificada e marcada pela segurança ontológica começou a entrar em declínio a partir das transformações radicais sobre a própria ideia de sujeito, que sofre um descentramento, fazendo com que as identidades, agora no plural, se tornem cada vez mais diversas e múltiplas, assumindo, ainda, crescente caráter político (Hall, 2003).

Nesse ponto, é preciso lembrar que, em Hall (2003), o problema da identidade é indissociável da questão da cultura e se refere ao posicionamento de indivíduos e grupos em um determinado contexto socioeconômico e cultural. Além disso, diferentemente de Giddens (2002), que trabalha com as noções de alta modernidade e modernidade tardia, Hall (2003), ao ler criticamente a cultura contemporânea e seus impactos sobre a experiência subjetiva, está preocupado em identificar pontos de ruptura da atualidade com a experiência moderna propriamente dita.

Desse modo, Giddens (2002) é importante para pensarmos em uma racionalidade identitária, propriamente moderna, enquanto Hall (2003) nos ajuda a ter uma visão mais clara da dimensão político-estratégica da identidade e dos seus vínculos com a cultura. Nos dois autores, nos interessa a consideração de que a problemática identitária está diretamente ligada

a mudanças na concepção de sujeito e em nosso modo de compreender a realidade e o mundo à nossa volta, inteiramente vinculados à experiência da modernidade.

Assim, com Giddens (2002), destacamos o vínculo entre a identidade e os processos de objetivação/objetificação do mundo descritos por Adorno e Horkheimer (1985). Do mesmo modo, é possível associar o que denominamos racionalidade identitária à razão instrumental e pensar nos efeitos dessa associação. Um exemplo seria o valor que ideias como as de eficácia, previsibilidade e controle ou aquela de colonização do futuro passam a ter na relação consigo mesmas e com o outro.

Com Hall (2003), por outro lado, podemos entender como esse projeto moderno de um indivíduo soberano e capaz de sustentar, em sua experiência subjetiva, os predicados clássicos da identidade – unidade, unicidade, permanência e integridade –, ao se apoiar no conhecimento objetivo de si e do mundo para regular e controlar seus atos, enfrenta uma série de percalços que acabam por colocar essa pretendida identidade permanentemente em questão. O autor descreve tais percalços por meio dos deslocamentos de um sujeito iluminista (baseado na figura do indivíduo como ser unificado, integrado, centrado em si mesmo) para o sujeito sociológico (marcado muito precisamente pela complexidade da vida social, colocada em cena pela experiência moderna) e, por fim, ao sujeito pós-moderno (marcado pela sua própria fragmentação e dispersão). Para cada um desses sujeitos, corresponderia um modo particular da experiência identitária. No sujeito pós-moderno, momento presente, a identidade torna-se um trabalho permanente de ajuste e transformação, diante das situações de risco que interpelam o sujeito e da própria efemeridade das paisagens culturais, o que a torna um projeto cada vez mais difícil.

Assim, como indicamos em outro lugar, em Cunha (2009) podemos distinguir três níveis históricos pelos quais passa necessariamente a noção de identidade: um primeiro estágio, que poderíamos considerar da pré-identidade, no qual a enunciação de si não parecia constituir um problema, em um mundo no qual as referências e os posicionamentos, para que o sujeito se posicionasse diante de si e do mundo, eram garantidos; um segundo estágio, marcado pela modernidade, quando a identidade deixa de ser dada e passa a ser um projeto individual, apresentando-se como um problema; e, por fim, um terceiro estágio, o presente, no qual a identidade se faz central não apenas na vida de cada indivíduo, mas é um elemento central dos modos de organização social e da experiência política, passando a constituir um imenso campo problemático.

Desse modo, pensar as questões identitárias, hoje, implica entendê-las em um contexto de crise, tendo em vista que o lugar que elas ocupam, nas interpretações do mundo

contemporâneo, em suas lutas políticas ou mesmo em nossa vida cotidiana, seriam sinais de seu relativo fracasso em fornecer, a cada um de nós, e a nosso próprio respeito, a estabilidade e o nível de certeza pretensamente necessários – e eficazes – no enfrentamento de um mundo em permanente transformação. Igualmente, precisamos considerar que, ao longo do tempo, o projeto identitário não foi abandonado e traz consigo, ainda, as marcas da permanência desse modo de pensar e compreender a si mesmo e ao outro, produzido pela experiência moderna.

Racionalidade identitária e lutas por reconhecimento

Quando pensamos em identidades, na sua relação com lutas políticas, somos imediatamente levados a refletir sobre o lugar que os movimentos sociais (sejam eles de raça, classe, feministas, LGBTTTQIAPN+ etc.) reservaram a tal categoria. Esses movimentos, que têm por objetivo contestar as formas dominantes de relações de poder, de representação e participação política (e, também, de distribuição das riquezas) buscam reconhecimento e igualdade de direitos no interior da ordem social existente e, para isso, afirmam-se discursiva e praticamente, por meio de uma identidade. É assim que lutas contra a injustiça social e mesmo econômica, visando novas formas de distribuição das riquezas, ganham a forma predominante de lutas por reconhecimento, nas quais a afirmação de uma identidade aparece como elemento central (Fraser, 2002).

Essa forma estratégica de luta, marcada pelo uso da identidade como forma privilegiada de combate, conseguiu historicamente denunciar estruturas de poder e hegemonias violentas de dominação materiais ou simbólicas, a exemplo do patriarcado (Millet, 2016), da cis-heteronorma (Simakawa, 2015), da branquitude (Fanon, 2008) e tantas outras formas que estão na base de opressões. Elas devem ser consideradas ainda verdadeiramente necessárias e mesmo efetivas nas lutas contra injustiças sociais e econômicas, sobretudo em países que carregam o peso histórico da escravidão e são marcados por desigualdades profundas, como é o caso do Brasil (Rivera, 2020).

Tais movimentos, apesar de serem até hoje imprescindíveis, acabaram produzindo, historicamente, fechamentos identitários que, muitas vezes, terminaram por reforçar divisões entre conjuntos de indivíduos, representadas, em geral, por classificações binárias (negro x branco, homossexual x heterossexual, homem x mulher, cis x trans), fazendo com que a coesão interna do conjunto de pertencimento passe a corresponder um fechamento em relação a outros grupos de indivíduos. Considerando a formulação de Gayatri Spivak (2010), que descreve esse movimento de afirmação das identidades como sendo da ordem de um essencialismo

estratégico, isto é, a afirmação estratégica e provisória de uma suposta essência que fortalece o grupo em sua luta política, podemos pensar que, de algum modo, a dimensão propriamente estratégica se perde, enquanto o caráter essencial parece ganhar cada vez mais força, reforçando a suposição de uma identidade capaz de definir a verdade do sujeito ao mesmo tempo em que define seu lugar no mundo.

Essa forma de luta política acabou por interpelar todo sujeito que venha a ser situado como pertencente a uma, assim dita, “minoría”³⁶, à obrigação de se posicionar sob a forma desse registro específico de luta, desconsiderando outras eventuais possibilidades de ação. O interessante é que esse registro específico de luta política se vincula a uma forma também específica de relação consigo e com o outro, na qual esse outro é fundamentalmente um inimigo e na qual o pertencimento a um outro grupo define os territórios a serem habitados, bem como as possibilidades – e limites – da circulação por outros espaços, tanto geográficos quanto simbólicos. Reforça-se, assim, aquilo que procuramos descrever não simplesmente como identidade, mas, principalmente, como racionalidade identitária: esse modo de pensar propriamente moderno, que define uma forma particular de compreender a si mesmo e ao outro, ao qual parecem, então, se submeter, na atualidade, muitas das lutas por reconhecimento.

Aqui, não cabe contestarmos a importância de tais movimentos, tendo em vista que são inegáveis as suas repercussões no que tange aos rompimentos discursivos que instalaram normas que produzem violências até os dias atuais, longe de serem resolvidas por completo. Trata-se de mostrar como é necessário certo cuidado ao abordarmos tais questões, na medida em que elas podem produzir uma “armadilha identitária”, que coloca limites para a ascensão da diferença. Nesse sentido, vale retomar as ideias de conhecimento e de previsibilidade, destacadas acima em nossa leitura de Giddens (2002), para pensar que tanto uma quanto outra se articulam em matrizes de inteligibilidade que definem o modo e os limites do reconhecimento, posto que definem como cada um pode compreender a si e ao outro, nos lembrando de que o esforço identitário se articula desse modo à exclusão da diversidade, porque tudo que é estrangeiro, não sendo conhecido, tende a ser excluído (Zana & Perelson, 2013).

Nesse ponto, talvez seja fundamental interpor parênteses para nos lembrar de que, o que normalmente denominamos *lutas identitárias*, é mais bem descrito com a formulação, sustentada, sobretudo, por Axel Honneth (2009), em *Luta por reconhecimento*, cujo objetivo é

³⁶ As minorias nunca poderiam se traduzir como uma inferioridade numérica, mas, sim, como maiorias silenciosas que, ao se politizar, convertem o gueto em território e o estigma em orgulho – *gay*, étnico, de gênero (Editorial, 1998).

fundamentalmente a superação de situações de injustiça social experimentadas pelos indivíduos, como desrespeito, por meio da transformação dos fundamentos normativos que regulam a vida em uma sociedade determinada. A afirmação de uma identidade, de um traço comum a determinado grupo de indivíduos que vivencia situações de desrespeito similares, é, aí, apenas uma ferramenta, uma forma possível de ação. Isso significa dizer, se levamos esse aspecto em efetiva consideração, não apenas que as lutas por reconhecimento não precisam ser necessariamente identitárias – ou seja, que a luta por justiça social não deve ser reduzida à afirmação de identidades, mas, sobretudo, que é possível – e talvez seja extremamente necessário – considerar outras formas de reconhecimento social e de superação de situações de desrespeito, independentes da afirmação de uma identidade e, mais do que isso, que não se submetam à mesma racionalidade, ao mesmo modo de compreender a experiência subjetiva, seja em nível individual ou coletivo.

A racionalidade identitária se refere, então, à construção de um modo específico de posicionamento do sujeito, não apenas diante do mundo e da natureza, mas também frente a si mesmo e ao outro, que, como afirma Louro (2001), supõe demarcar uma dada posição-de-sujeito e suas fronteiras, implicando uma disputa quanto às formas de representá-lo. Tal racionalidade, esse modo de pensar fundado na produção de identidade, se desdobra, portanto, em uma forma de ação própria à mecânica do poder da modernidade, que é ordenada por meio de princípios de classificação e inteligibilidade. Assim, categorias como as de identidade feminina, identidade homossexual ou identidade negra etc., acabaram produzindo falsos universais, supostamente naturais e originais, também nos fazendo supor coerência e continuidade como características lógicas da personalidade, coladas a normas socialmente instituídas, excluindo um vasto campo de possibilidades dentro de tais categorias, isto é, “o que não pode ser assim apreendido, articulado ao já conhecido, e conseqüentemente tornado previsível e passível de controle, deve ser domesticado, quando não excluído, para não dizer eliminado” (Cunha, 2009, p. 100).

Nesse sentido, Judith Butler (2003, p. 38) nos propõe pensarmos: “em que medida é a ‘identidade’ um ideal normativo, ao invés de uma característica descritiva da experiência?”, indicando que o alicerce da luta por reconhecimento e representação política não deve ser localizado na identidade, tendo em vista que a formação do sujeito ocorre em um campo de poder sistematicamente encoberto pela afirmação desse fundamento. A autora enfatiza as limitações normativas da modernidade (com seu individualismo possessivo e sua autoidentidade), nos chamando a atenção para as possibilidades de sermos despossuídos de identidades e, ainda assim, sermos responsáveis pela vida social.

Ao considerarmos as lutas por reconhecimento como movimentos de libertação, ou afirmação de uma possibilidade qualquer, ou mesmo mínima de existência, frente a formas dominantes ou hegemônicas da cultura, é, sempre, da relação com a diferença que se trata. Porém, a opção pela afirmação identitária revela nosso aprisionamento em um círculo vicioso: o que esperamos utilizar como arma defensiva contra as velozes engrenagens de transformação do mundo e a dissolução de valores e referentes tradicionais, que parecem nos fazer falta, se materializa como produção de territórios e posições sociais e subjetivas estáveis que, por não se sustentar neste mundo em constante transformação, se desdobram em conflitos e segregação entre grupos. A dimensão subjetiva, por outro lado, nos aprisiona na vinculação a um traço da nossa existência, bloqueando a transformação e dificultando a abertura à alteridade, seja aquela com a que nos confrontamos no mundo, seja aquela que habita em nós mesmos.

Desse modo, o agenciamento identitário vai colocar em jogo formas de reconhecimento, laços de pertencimento, operações de exclusão e modos de autoenunciação baseados na demarcação de limites que podem ser tomados como fronteiras para a nossa ação e nosso pensamento.

Assim, apesar de compreender o papel estratégico das identidades nos embates atuais, Butler (2003) não cansa de nos lembrar da relevância de coalizões políticas que não mais se sustentam em identidades, mas na compreensão de reconhecimento em um campo político fora da produção de identidades, ou seja, políticas de reconhecimento não implicam necessariamente uma política da identidade.

A relação possível entre psicanálise e identidade

A identidade ocupa um lugar paradoxal na cena política e a forma de a compreendermos está diretamente ligada à velocidade das mudanças produzidas pela modernidade e da potência que envolveu os movimentos sociais a partir do século XIX. Nesse contexto, não podemos ignorar um elemento central nessas mudanças: o advento da psicanálise. Afinal, foi o aporte teórico freudiano que proporcionou um rompimento central na ideia de sujeito substancial, marcado por uma identidade rígida e muito bem estabelecida (Cunha, 2009).

Portanto, cabe nos perguntarmos qual a relação possível entre psicanálise e identidade, tomada como modelo de estruturação subjetiva e forma de relação consigo mesmo, ou como modo de vinculação ao outro e de construção de laços sociais. Essa questão certamente se articulará à consideração dos efeitos sobre a nossa escuta dos sujeitos que se colocam em análise, tanto dos paradoxos da luta identitária, em sua articulação à questão do reconhecimento

social, quanto da sua aparente crise e dos impasses a ela articulados, também, no campo da experiência subjetiva individual.

Para respondê-la de forma rigorosa e, sobretudo, não ingênua, acreditamos que é preciso reafirmar o caráter histórico e seu vínculo com a racionalidade moderna, a qual é tomada criticamente pelo pensamento freudiano, responsável pela desconstrução da ideia de sujeito racional, soberano, unificado, constante no tempo e idêntico a si mesmo, que tal racionalidade pretende afirmar.

Assim, Beatriz Santos (2019) propõe que um erro comum, no campo de interlocução entre psicanálise e questões identitárias, seria a desconsideração da intraduzibilidade entre uma disciplina e outra, o que nós colocaríamos da seguinte maneira: por mais que a psicanálise nos ofereça recursos para pensarmos a experiência subjetiva, que podem ser articulados à problemática identitária, a exemplo das teorias do eu, da diferença sexual, do complexo de Édipo e das identificações (Rosa, 2016), não estamos falando da mesma coisa, porque implicam concepções diferentes de sujeito. Dessa forma, se a identidade, mais do que a descrição de um problema ou aspecto essencial ou a-histórico da experiência subjetiva, é uma resposta moderna a perguntas ancestrais, como “quem sou eu?” e “qual o meu lugar no mundo?”, submetida a certa racionalidade – instrumental – e associada à concepção específica do humano, centrada na ideia de indivíduo proprietário de si e definido por seus atributos, a resposta dada pela psicanálise será necessariamente outra, submetida a outra racionalidade e vinculada a outra concepção de sujeito.

Para alguns autores, é possível ou mesmo necessário considerar analiticamente a identidade, reconhecendo que, embora não apareça nas formulações freudianas, a categoria de identidade é construída e bem elaborada teoricamente por ele. Freud enfatiza diversas vezes, em seus textos, a sua identidade como judeu (Porchat, 2019). Isso seria possível desde que tal identidade não seja concebida como uma ontologia ou substância unificada, tendo em vista que, na psicanálise, a dinâmica da pulsão, do desejo e dos afetos não permite uma fixidez, mas um movimento que vai se dando ao longo de toda a vida por meio dos laços identificatórios e que estão permeados por uma ideia de hipersingularidade, oriunda dos processos inconscientes (sonhos, atos falhos, sentimentos, impulsos, lembranças) como maneiras de marcar a nossa subjetividade.

Colette Soler (2018), por sua vez, pretende chegar a uma leitura propriamente psicanalítica da identidade, considerando que ela teria um longo percurso no pensamento de Lacan, atravessando toda a sua obra e estando diretamente atrelada à ideia da identificação. Refazendo esse percurso, Soler (2018) nos lembra que, sobre a identificação, Lacan, em um

primeiro momento, resgata as ideias do projeto freudiano, pensando-a alicerçada no registo do imaginário, relacionada ao estágio do espelho, no qual “o inconsciente escapa totalmente a este círculo de certezas no qual o sujeito se reconhece como um eu” (Lacan, 1954/2010, p. 15). Posteriormente, ela estará articulada aos tempos do Édipo (identificação ao desejo da mãe, a entrada da lei paterna e a simbolização dessa lei, permitindo inscrições posteriores). É só no Seminário IX, intitulado *A identificação*, que o autor rompe epistemologicamente com algumas ideias freudianas, pensando na matriz da identificação como um traço singular, o traço unário, e não mais como mecanismo de referência a um outro, no qual nos reconhecemos. O traço unário será pensado por Lacan (1961-1962/2003) como a marca radical da diferença, da distinção, o que possibilita à própria cadeia significante se inscrever, a partir de uma falta constitutiva do sujeito e do outro. Assim, por mais que o traço unário não represente a identidade, ele, segundo Soler (2018), está mais próximo da resposta hipersingular, na contramão da demanda identitária, que convoca o sujeito a se representar, pois o “ser”, que a identidade tenta representar, em psicanálise, por meio do significante, permaneceria sempre indeterminado.

Por fim, Soler (2018) aponta que é em relação a essa demanda social, que interpela o sujeito a se representar em uma única identidade, que a psicanálise atuaria como contraponto, ou seja, teria a tarefa de romper, denunciar e evidenciar, para o sujeito, o fracasso que a identidade produz em responder à questão do “quem sou eu”.

No percurso realizado por Colette Soler (2018), é que, ao procurar redefinir a experiência identitária a partir da concepção lacaniana da experiência subjetiva, ela ignora o peso que o uso da própria categoria de identidade traz, bem como seus vínculos com o que definimos como uma racionalidade e uma concepção de sujeito específicas. Nesse sentido, nossa colocação é simples: por que preservar a categoria se pretendemos ressignificá-la completamente, ao mesmo tempo em que a desligamos de todos os seus vínculos históricos – aparentes, por exemplo, na articulação entre identidade individual, subjetiva, e identidade nacional? Como realizar essa ressignificação sem perder de vista o valor estratégico da identidade na luta política e seu lugar fundamental na sociedade contemporânea?

A confusão dos psicanalistas diante de tais interrogações – de um manifesto anti-identitário à busca de psicólogos seguros, passando por tentativas de conciliação e gestos de *mea culpa*, que soam tanto anacrônicos quanto oportunistas – nos faz lembrar como a psicanálise é ativa, seja em um rompimento discursivo com a possibilidade de pensarmos uma identidade fixa, unificada e estável, por meio do inconsciente, seja em reificar papéis de produzir e definir quais vidas podem ser reconhecidas, vivíveis e legitimadas, a partir de

categorias como Édipo, diferença sexual, lei e simbólico, tornando imprescindível revermos nossas ideias e posicionamentos sobre as questões ditas identitárias.

Como vimos até aqui, os discursos identitários produzem contrapontos importantes. De um lado, parecem ser necessários para garantir direitos e legitimidade a certas vidas (Fraser, 2002; Hall, 2019). De outro, podem acabar por reduzir o sujeito à ideia discursiva de integralidade e unificação. Portanto, a aposta é que, quando nos referirmos à identidade, devemos lembrar, como aponta Butler (2009), que, para algumas situações, nós vamos precisar *estrategicamente* da identidade (não apenas porque é preciso reconhecer a queixa do sujeito, mas porque ela é fundamental para que possa falar); para outras, não, pois ela pode tanto fechar possibilidades quanto abrir novas potencialidades de criação. O ponto central é que podemos “recorrer à identidade para que possamos nos enunciar na luta política, mas sem esquecer que a verdadeira emancipação depende da desconstrução dessa categoria” (Zana & Perelson, 2013, p. 56), porque não é a identidade, mas, sim, sua subversão que vai permitir outras formas de reconhecimento que, conseqüentemente, se vinculem diretamente à produção de novos modos de subjetivação e existência.

Nesse sentido, nossa proposta é bastante objetiva: não apenas recusar a identidade como única categoria capaz de dar conta da relação do indivíduo consigo mesmo, mas, sobretudo, resistir a ela como forma de subjetivação hegemônica. Ao mesmo tempo, devemos reconhecê-la como estratégia política – ao menos até agora – necessária a lutas por reconhecimento e justiça (social e econômica). Desse modo, retomando a questão sobre as relações entre a psicanálise e as questões identitárias, ou sobre o lugar da identidade na clínica psicanalítica, podemos dizer, de modo breve, que a psicanálise pode contribuir para uma das formas de subjetivação ancoradas na racionalidade identitária, mas precisa se reconhecer implicada na injustiça social e econômica que as lutas ditas identitárias procuram combater. Deve, portanto, oferecer espaço para que estratégias de afirmação de identidades se façam presentes no discurso do paciente, inclusive como forma de interrogar a posição social do psicanalista e seus impactos contratransferenciais, isto é, os efeitos de silenciamento produzidos em/por sua atuação.

Para tanto, se faz necessário centrar a nossa crítica não na identidade, tomada assim genericamente e de modo pouco rigoroso, mas na racionalidade identitária, apontando, inclusive, como a submissão a tal racionalidade compromete não apenas a singularidade do sujeito, mas, no plano político, as próprias lutas por justiça social e redistribuição das riquezas. É com base nessa crítica que poderemos, por fim, investir em outras formas de reconhecimento, para além da identidade.

Algumas indicações de como e por onde deve se dar esse investimento podem ser encontradas em autores como Vladimir Safatle (2015) e Nancy Fraser (2002).

Safatle (2015) começa por considerar como Honneth (2009) precisou criar a imagem de um processo de reconhecimento, que se realiza na confirmação de si pelo outro, para fundamentar sua filosofia política, produzindo, dessa forma, uma antropologia psicanalítica que orienta processos de interação social nos quais não há lugar para antagonismos insuperáveis. Situando-se, ao contrário, num campo ético-político em que antagonismos são inevitáveis, pois são marcados pelas experiências do estranho e da não possibilidade de unificação, Safatle (2015) incentiva que procuremos fundar a experiência do político para além da afirmação e do reconhecimento da individualidade, organizada como identidade, para a qual fracassos implicam distorções e frustrações diante de demandas de adaptação. Assim, segundo ele, “estaremos mais perto de Hegel se dissermos que, através do trabalho, o sujeito exterioriza sua essência negativa, descobre-se como negatividade em si, permitindo que tal negatividade tenha uma forma” (Safatle, 2015, p. 212).

Fraser (2002, p. 9), por sua vez, propõe a busca de uma concepção não identitária do reconhecimento adequada à globalização, que promova a interação entre as diferenças e estabeleça sinergias com a redistribuição, tendo em vista que “não é absolutamente nada evidente que as atuais lutas pelo reconhecimento estejam a contribuir para complementar e aprofundar as lutas pela redistribuição igualitária”. Antes, pelo contrário: no contexto de um neoliberalismo em ascensão, podem estar a contribuir para deslocá-las. O modelo identitário, como aponta Fraser (2002), tende a reificar as identidades de grupo e a ocultar eixos entrecruzados de subordinação. Em consequência, recicla frequentemente estereótipos relativos a grupos, ao mesmo tempo que fomenta o separatismo e o comunitarismo repressivo. O modelo identitário trata o reconhecimento como um mal cultural independente e, como consequência, oculta as suas ligações com a má distribuição, impedindo, assim, esforços para combater simultaneamente ambos os aspectos da injustiça: a social e a econômica.

Desse modo, a negatividade subjetiva, proposta por Safatle (2015), poderia ser pensada como resultado de processos de socialização, e não como determinação essencial da condição humana, questão que nos aproxima de um posicionamento político não submetido a modelos da alienação identitária, fornecidos pela ordem social atual, mas em uma postura pós-identitária que valorize a experiência da negatividade como modo de “manifestação daquilo que ainda não tem imagem no interior de nossas formas de vida e no interior das diferenças antropológicas disponíveis” (Safatle, 2015, p. 221). As identidades, por outro lado, sejam elas políticas ou psicológicas, sempre são construídas no interior de relações assimétricas de poder,

sendo, por isso, expressões de estratégias de defesa ou de dominação (Safatle, 2015). Também, por isso, precisamos de concepções não identitárias, tanto da experiência subjetiva quanto do reconhecimento social, que desencorajem a reificação de traços individuais ou compartilhados e que promovam a interação entre as diferenças, o que significa rejeitar as definições habituais de reconhecimento, abrindo espaço para novas inteligibilidades.

A psicanálise como agência política pós-identitária?

Podemos, agora, explicitar interrogações que, embora presentes desde o início, foram se recolocando ao longo do nosso caminho. A primeira delas nos indaga se temos sustentação teórica suficiente, na teoria psicanalítica, para pensarmos questões de raça e classe, sobretudo quando pretendemos fazê-lo no plano do desenvolvimento individual e de uma psicogênese ou, mesmo, no registro da estruturação subjetiva. Uma segunda, que nos retira do campo teórico e nos instala nos domínios da realidade concreta e imediata: como a psicanálise e os psicanalistas, em sua prática, se colocam diante do capitalismo e dos problemas de injustiça social e de má distribuição da riqueza? E, enfim, uma terceira: a psicanálise não deveria ter sempre se movido em um rumo pós-identitário? Por que não o fez ou não o fez ainda?

Tais perguntas evocam momentos importantes do nosso percurso porque, se procuramos evidenciar que a psicanálise se contrapõe a uma racionalidade identitária, talvez não tenhamos insistido o suficiente que ela não pode desconsiderar a identidade como dimensão política. A psicanálise produz uma quebra na racionalidade identitária, mas não o pode fazer desmentindo o fato de que a identidade é uma forma hegemônica de subjetivação e que produz segregação, o que tem efeitos na clínica. Portanto, se contrapor à racionalidade identitária não nos permite desmentir a questão identitária no contemporâneo e, por isso, acreditamos que, em vez de conciliarmos o trabalho analítico à identidade, como pretende Porchat (2019), nos parece mais interessante pensarmos em outros modos/estratégias de reconhecimento que se articulem à ética psicanalítica e à sua concepção de sujeito, e que possam, de algum modo, ser postas na cena política atual.

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, a se instalar em duas frentes: a prática clínica e a atuação sócio-política da psicanálise, do pensamento e do movimento psicanalítico, lembrando que, ao menos até agora,

o eixo principal desse movimento foi um modelo de transmissão fundado na troca e circulação de capital simbólico e também financeiro, com base no modelo capitalista, para não dizer neoliberal e burguês, sobretudo do ponto de vista moral e fortemente hierárquico.

Nos concentraremos aqui na primeira frente, o trabalho clínico, para o qual é preciso compreender que a subversão da identidade é necessária para que o analista não aprisione o sujeito a uma identidade, nem faça do trabalho analítico um processo centrado nela, pois, neste, se trata precisamente de desconstruir regimes de inteligibilidade prévios, abrindo espaço para novas formas de subjetivação, nas quais, por exemplo, possamos reconhecer que o fluxo corpo/sujeito/gênero/sexualidade se dá em um trânsito contínuo, sem pretensão a um fim rígido ou ao reencontro final com uma essência qualquer; lembrando, sempre, que a vida é certamente mais vivível quando não confinamos o outro a categorias que não funcionam para ele (Butler, 2016).

Assim, a subversão da racionalidade identitária passa a ser um horizonte ético-político, capaz de sustentar um funcionamento não normativo do trabalho analítico ao possibilitar a interrogação das formas hegemônicas de subjetivação, criando espaço para a ressignificação de memórias e para a legitimação – ou mesmo produção – de outras formas de existência, de perceber a si e de estar no mundo, o que não será possível se os analistas não reconhecerem o lugar que eventualmente ocupam nas estruturas de poder, no tecido social e entre os dispositivos de produção dos modos, atualmente hegemônicos, de subjetivação.

CAPÍTULO 3: COMO PODE UM PSICANALISTA SER CONTRA A DIVERSIDADE? MILITÂNCIA E PRÁTICA PSICANALÍTICA

assim que procuramos aquilo que faria da vida um meio, procurando uma razão de viver, encontramos também razões para perder a vida. (Canguilhem, 2022, p. 88)

há momentos na vida em que a questão de saber se é possível pensar de forma diferente da que se pensa e perceber de forma diferente da que se vê é indispensável para continuar a ver, ou refletir. (Foucault, 1975/2014b, p. 19)

Agora que já apresentamos a base teórico-clínica que sustenta esta tese, gostaríamos de apresentar seu argumento central a partir da ideia de que o clínico é sempre político e que o momento presente exige que os psicanalistas estejam posicionados de forma mais engajada. Na minha compreensão, isso implica uma postura que seja responsável por não reproduzir violências no campo da teoria e da clínica. Nossa aposta é que essa postura pode se associar a uma posição militante do analista. Antes de apontar como isso se dá, gostaríamos de apresentar uma distinção necessária entre ativismo e militância.

O conceito de ativismo, segundo Colling (2022), está no mesmo horizonte e espaço semântico das palavras ação, ativar, atitude, atuar e fazer avançar. É um conceito que envolve uma entrega a causas, estando muitas vezes ligado à vida pessoal do indivíduo, conectando diversas áreas de sua existência. O ativismo, segundo o autor, pode manifestar-se de formas variadas e não necessariamente envolve uma coletividade.

Por outro lado, a militância, para Veiga-Neto (2019), é uma ação que remete a um histórico militar. A palavra “militância” deriva do verbo “militar”, vindo do latim “*militare*”, que significa “ser soldado”, mais o sufixo “-ância”, que indica ação ou o resultado dessa ação. Portanto, quem participa ativamente a favor de um ideal político ou social pode ser considerado um militante. A militância é tipicamente uma ação coletiva que busca transformar a realidade por meio da prática, voltada para mudar condições e cenários históricos.

O termo militância pode gerar mal-entendidos, uma vez que seu efeito histórico pode recair sobre a obediência e resultar em uma menor liberdade no dizer, no pensar e no enxergar (Veiga-Neto, 2019). Contudo, é essencial enfatizar que a militância ocorre dentro de uma coletividade que compartilha um ideário comum (Quinalha, 2024). A condição humana é, necessariamente, coletiva, e a militância deve ser compreendida como um conjunto de ações coletivas. O ativismo é aceito em qualquer lugar, já a militância envolve um enfrentamento.

É importante recuperar a etimologia do termo “militância” para refletir sobre seus usos contemporâneos, buscando refinamentos que permitam quebrar certezas e mal-entendidos.

Existe uma sutileza nas práticas de militância que não deve ser negligenciada, pois, enquanto o ativismo pode ser uma expressão da individualidade, a militância exige uma articulação em torno de um objetivo comum, algo partilhado por aqueles que a praticam. Um exemplo disso pode ser observado nos coletivos de psicanálise e nas clínicas de borda³⁷, onde as questões sociopolíticas e a prática psicanalítica são sempre um esforço coletivo.

Nesse contexto, se, conforme exposto anteriormente, “militância é tipicamente uma ação coletiva que busca transformar a realidade por meio da prática, voltada para mudar condições e cenários históricos”, nos questionamos: essa não é a postura esperada da psicanálise e, conseqüentemente, dos psicanalistas diante do testemunho dos maus-tratos teóricos e clínicos diante das dissidências sexuais e de gênero?

A necessidade de uma postura militante não acontece somente diante das dissidências sexuais e de gênero, mas, também, em outros campos do saber, a exemplo de quando nos aliamos à ideia de uma psicanálise antirracista, uma psicanálise feminista, ou seja, precisamos adjetivar a psicanálise para que ela dê conta de pensar, se repensar, para então ter as condições de escutar determinadas demandas que o seu campo de saber ainda não consegue. Não é à toa que hoje estamos pensando e tentando descolonizar a clínica, justamente para que possamos valorizar, escutar, legitimar e reconhecer princípios, corpos e matrizes de saber e pensamento diferentes daqueles incorporados pela importação colonial. Algo que Preciado (2023, p. 45) discute brilhantemente em *Dysphoria Mundi* quando diz que “a condição planetária epistêmico-política contemporânea é uma disforia generalizada”.

Por isso, é mais importante escutarmos e lermos deste modo: “tolerando que somos diferentes, mas que nos lemos, nos ouvimos e nos preocupamos reciprocamente uns com os outros diante das genealogias dissidentes” (Tajer, 2020, p. 10). A exemplo dos debates sobre gênero e de como a Europa exportou as suas dimensões específicas sobre tais assuntos, há psicanalistas que, até hoje, têm dificuldade de perceber que as relações, em outros territórios, são diferentes, e que não podemos mais negar a forma pela qual a colonialidade invade os processos de subjetivação. Assim, enquanto atuarmos por meio da repetição de um passado não resolvido, continuaremos tendo grande dificuldade de entender algo que já vinha sendo dito desde a primeira onda feminista: “o pessoal é político”, e ele está sempre presente, queira o analista ou não.

³⁷ Clínicas de borda é o registro que costura a história de 22 coletivos brasileiros de psicanálise de rua que instituem elementos necessários na teoria e na prática, revisitando as clínicas públicas e populares.

Um bom exemplo de como o reconhecimento de uma postura militante comparece no cenário clínico é a conversa realizada entre Beatriz Santos, Sarah-Anaïs Crevier-Goulet, Nayla Debs, Elsa Polverel, Monique David-Ménard e Judith Butler (Butler et al., 2015):

David-Ménard (Butler et al., 2015, p. 326) diz:

É muito interessante quando falo sobre minha clínica, mas tenho a impressão de que não podemos fazer duas coisas ao mesmo tempo: ou identificamos o trabalho normativo no social, ou cavamos as situações subjetivas com os instrumentos de transferência e análise, mas a junção dos dois é sempre muito difícil. Continua difícil, pelo menos para mim. O que você acha, Judith?

Butler (Butler et al., 2015, p. 326) responde:

Não é possível evitar a dificuldade. Mas, de certa forma, se voltarmos ao que você disse sobre o fato de o analista não tentar representar algum ideal normativo, poderíamos dizer que o normativo é suspenso, fora do jogo, no final do dia, dentro da sessão analítica, precisamente para ser reintroduzida pelo analisando. O cenário normativo pode ser reproduzido nessas complicações dentro da sessão. Mas o que estamos dizendo, pelo menos em relação à norma, é claro que ela ainda está lá. Temos que a colocar de lado, mas ela está lá, por dentro, e essa é a prática. Ela está lá, mas temos que deixá-la de lado. Não é justo deixá-la de lado desde o início, é uma prática diária deixá-la de lado. Ao mesmo tempo, isso é transposto para a cena analítica.

Embora acreditemos que as autoras constroem argumentos importantes, já que a tarefa de deixar a norma de lado, além de difícil, como bem aponta Butler (Butler et al., 2015), deve ser diária, um ponto de desacordo se estabelece na colocação de David-Ménard (Butler et al., 2015, p. 7) quando diz que “não podemos fazer duas coisas ao mesmo tempo”. A nosso ver, essas duas coisas acontecem e sempre aconteceram ao mesmo tempo, na medida em que não conseguimos separar ou até mesmo colocar o/a/e analista/e em um lugar “neutro”, tampouco “isento” ou “fora” de quaisquer efeitos das relações de poder se fazendo presente no encontro clínico (como bem vimos com a proposta de Foucault). O analista não é – nem nunca será – imune aos efeitos da cultura de seu tempo, que o atravessam e constroem. A postura e a escuta do analista, afinal, são configuradas a partir da sua história pessoal, do seu entorno e dos preceitos de sua formação, os quais, já não é nenhuma novidade, são preceitos coloniais³⁸.

Nos parece ser uma escolha ética não considerar o efeito que este “social” tem dentro do *setting* e de como ele é composto. Como bem aponta Foucault (1976-1979/1994), em *La fonction politique de l'intellectuel*, os intelectuais (aqui nos referimos aos psicanalistas)

³⁸ A não ser que estejamos fazendo uma clínica que acredita fielmente que todo sujeito vem de Paris, como bem aponta Tajer (2020), sem considerar o efeito das gerações que foram subjetivadas na modernidade em um mundo com aspirações binárias e matrizes de pensamento hegemônicas.

precisam ganhar uma consciência muito mais concreta e imediata das lutas sociais, para que possam encontrar problemas específicos e “não universais”.

O que estamos querendo dizer é que não se separa o inconsciente do social. Isso é um fato histórico e um dado de realidade que está na origem da psicanálise. O campo do político está sempre em jogo porque o sujeito não se constitui sem o outro, ou seja, “o discurso do Outro, imprescindível para a constituição do sujeito, mostra-se impregnado da produção imaginária do seu entorno social” (Rosa, 2016, p. 21).

O trabalho da psicanalista Miriam Debieux da Rosa (2016) foi um exemplo que mostramos sobre uma tentativa de não deixar dúvidas sobre a tolice que tal separação produz, com a sua concepção de sofrimento sociopolítico. Tal dimensão do sofrimento inclui, na teoria e na clínica psicanalítica, as vicissitudes na constituição psíquica atravessada pela organização social, política e cultural de seu tempo, e pelo lugar que o sujeito ocupa no laço social, especialmente para pessoas que tem uma maior propensão de serem vulnerabilizadas pelos marcadores sociais que portam, a exemplo de raça, classe, gênero, sexualidade, deficiência, entre outros.

Geralmente, em nossa experiência local e situada, os indivíduos que enunciam tais preceitos são os mesmos analistas que, sentados em seus consultórios, em bairros nobres, cobram de qualquer paciente valores absurdos por sessão. São os mesmos analistas que fizeram suas formações em instituições que leem somente Freud e Lacan, que cobram um salário-mínimo como mensalidade e que, além da mensalidade, ainda exigem que a supervisão e a análise aconteçam dentro da própria instituição, impedindo, deliberadamente, que certos corpos acessem seu espaço. São instituições que, durante longos anos, só leram homens brancos e heterossexuais, e que, certamente, ainda hoje se limitam a leituras de pessoas cisgênero (afinal, quantas travestis psicanalistas você conhece?).

Porém, é evidente que essa dimensão também constrói novos problemas. Nosso argumento é pensar que, quando o analista consegue reconhecer que existem distribuições diferenciais de violência e vulnerabilização sobre os corpos (devido a estruturas binárias, por exemplo) ele, ela ou elu consegue reconhecer, por uma sensibilização da sua escuta, que muitas das coisas acerca das quais o analisante se queixa ou demanda têm um lugar e, com isso, não o/a/e encaixa, tão rapidamente, em uma categorização teórica – tal como ocorrido na fala de alguns pacientes: “Os outros me olham sempre com estranhamento”. Isso pode levar diretamente a uma leitura sobre uma posição paranoica, mas, se o/a/e analista/e reconhece a binariedade de gênero que constrói a maneira como nos subjetivamos, ele/ela/elu pode

considerar que essa queixa, que é uma queixa legítima e possui dados de realidade, não está imediatamente colada a um quadro psicopatológico.

Desse modo, independentemente de como a cena analítica se estabeleça (no consultório privado, na rua, na escola, na saúde, na assistência social, na universidade etc.), ela estará sempre inserida em um contexto político.

Um exemplo da importância de considerarmos a militância em nosso trabalho clínico ocorre quando, pensando nas dissidências sexuais e de gênero, nos perguntamos mais sobre o que o sujeito faz com isso tudo que foi feito dele, ou seja, que lugar ele dá para essa violência estrutural da cultura e quais as possibilidades que ele tem de chorar suas perdas, refazer seus laços, construir novos investimentos, para além de apenas uma posição defensiva diante do outro e de como ele se desfaz da repetição que engessa sua história apenas na posição de vítima de uma discriminação, do que somente um enquadre psicopatológico em razão de sua sexualidade, gênero ou prática sexual.

Diante dessas ponderações, concordamos com Tajer (2020, p. 67) quando diz:

Não devemos permitir que preconceitos, ou concessões prévias aos problemas atuais, nos façam ver as mudanças apontadas como psicopatológicas per se. (...) e que não nos resignamos a ser capazes de identificar as formas que a psicopatologia pode adotar no novo. Separar esses dois lados do problema é um imperativo ético para continuar sustentando o que, a meu ver, é o compromisso básico da psicanálise com a sociedade: trabalhar as formas de expressão do desconforto humano, dar palavras as dores. É muito importante que tomemos isso como uma tarefa, para que não nos aconteça que, ao nos abstermos de repensar diante dos novos desafios, permaneçamos os guardiões do que foi outrora vanguarda, e que hoje pode se tornar uma relíquia.

Surge, nesse cenário, a possibilidade de optarmos por uma outra via, uma via que atente a uma ótica de mediação e que considere as denúncias feitas pelos movimentos sociais como legítimas para reanalisar, rever e repensar os limites da psicanálise. Essa outra via parece possível quando entrelaçamos as duas posições (nem descartar nem supervalorizar) e as relacionamos com a categoria de sujeito.

Afinal, como vimos, se o sujeito da psicanálise é um sujeito que se faz a partir de uma relação com o Outro, essa relação nunca é livre e isenta da cultura e dos sintomas de seu tempo. Se o sujeito emerge a partir da linguagem, essa linguagem nunca foi e nunca será neutra, sendo marcada por uma decodificação oriunda de um território, uma história, uma herança, entre outros fatores. Se o sujeito da psicanálise é aquele cindido em sua estrutura, ele vai ser atravessado por marcas que são transmutadas e inseridas por afetos, nem sempre sendo possível resistir à força dessa subordinação. Se o sujeito emerge dos atos falhos, sonhos, contradições, ou seja, na valorização do inconsciente como marca radical do nosso trabalho, ele não é

generalizável e totalmente desligado dos campos de sentido vigentes, ainda que haja quem defenda a ideia de que o inconsciente não tem raça, gênero etc., defesa que merece ser questionada, já que raça e gênero, por exemplo, são dispositivos coloniais que agem sobre o sujeito e seu inconsciente.

Queremos dizer, então, por meio dessas colocações, que o sujeito, queiram os psicanalistas ou não, insere-se nas relações e nos dispositivos de poder de sua época, com suas reminiscências históricas, razão pela qual não podemos simplesmente negar os efeitos de classe, raça, gênero etc., mas devemos pensar o nosso fazer clínico, a nossa metapsicologia e a nossa escuta por meio da consideração de tais elementos.

Muitos esquecem que a psicanálise é um saber engendrado nessas mesmas relações de poder, constituindo e produzindo suas próprias verdades, a exemplo da possibilidade de uso do Édipo como dispositivo adaptativo a um modelo moral vigente da sexualidade e do gênero; da constante tentativa de reconciliação com um modelo de família nuclear; da alocação da categoria “mulher” em um registro de domesticação e passividade; e dos anos de relação direta entre perversão e homossexualidade e psicose e transexualidade (Ayouch, 2015a). Além disso, é preciso lembrar que tais argumentos produziram – e ainda produzem – não apenas equívocos teóricos, mas também o silenciamento de sujeitos cuja voz não é escutada, ou é escutada a partir dessas posições cristalizadas por um certo discurso moral que se legitima como verdadeiro, onde suas palavras tendem a ser lidas de um lugar que as pré-interpreta. Tais argumentos, que se dizem “psicanalíticos” por alguma razão, se sustentam a partir de uma insistência na psicopatologia como principal eixo de trabalho, e é nesse contexto que parece essencial apontar que isso é política, ou seja, é uma forma de governar e controlar o que deve e pode ser escutado e o que pode e deve ser dito, mesmo que essa seja uma posição totalmente antipsicanalítica.

Assim, pensar a relação do político com a escuta clínica psicanalítica é se dar conta de que a fala é uma relação estabelecida com o Outro. É se dar conta de que a fala é um modo de participar da vida coletiva, e de que nela e por meio dela podemos ou não considerar e sustentar o direito à diferença e alteridade como princípio ético. Porém, essa consideração e essa sustentação só são viáveis quando conseguimos reconhecer o Outro como semelhante, conclusão que se mostra difícil para os psicanalistas que não reconhecem o seu lugar de privilégio e tampouco admitem que as teorias difundidas em seus consultórios são produzidas, via de regra, dentro de quatro paredes brancas, cisgênero e heterossexuais, isto é, pelas mesmas categorias usadas para compreender e escutar o que é humano e o que não o é.

Logo, pensar que o político participa do *setting* é, inicialmente, fazer com que o analista não olhe unicamente para o próprio umbigo (a fim de que não fique fechado dentro de si e seu círculo teórico lacônico) e que reconheça as demandas da sua época. O político insere-se como um mecanismo de desobstrução da escuta, permitindo que o analista considere, reconheça e legitime a questão do sujeito, seja ela identitária ou não, mas serve, ainda mais, para questionar o que ele/a/u faz disso e ir para além dela, não fazendo do trabalho analítico um essencialismo centrado na identidade (como se a pessoa que procurasse atendimento dizendo que é *gay*/não binária/trans fosse apenas isso).

É justamente o político que muda os destinos do sujeito e seu mal-estar. É o político que aponta os limites e movimenta a teoria. É o político que, no caso de pessoas LGBTQIAPN+, por exemplo, cria as condições para que todos/as/es possam gozar de uma mesma (não no sentido de igual, mas no sentido de tão legítima quanto) capacidade de viver os afetos e a construção de si mesmo. Contudo, temos de ter presente que o político se exerce somente quando os conflitos se colocam na palavra, e não quando são silenciados, razão pela qual há, sim, lugar para a identidade na clínica (assim como na escuta psicanalítica). Não podemos, afinal, continuar usando do desmentido (ou seja, de estruturas de recusa: nós sabemos das violências estruturais que ocorrem, mas, mesmo assim, tanto faz) como instrumento de renúncia à percepção de que a identidade é uma forma hegemônica de subjetivação e que causa segregação, desencadeando efeitos na clínica.

Portanto, contrapor-nos às questões identitárias não nos permite negar a questão identitária no contemporâneo. Por isso, acredito que, em vez de conciliarmos o trabalho analítico à identidade, devemos pensar e produzir outras estratégias de reconhecimento que se articulem à ética psicanalítica e à sua concepção de sujeito, e que possam, de algum modo, ser postas na cena política da atualidade. Tais questões podem ser consideradas a partir da prática clínica e do comprometimento da psicanálise com a transformação social, já que, quando se trata de pensar questões de sexualidade e gênero, um eixo principal de trabalho tem sido baseado em um modelo de transmissão fundado na troca e circulação de capital simbólico e também financeiro – com base no modelo capitalista, para não dizer neoliberal e burguês, sobretudo do ponto de vista moral, e fortemente hierárquico (Cunha, 2021c).

Assim, o trabalho clínico – para o qual é preciso compreender que a identidade ocupa um lugar central na cena política, mas que é preciso subvertê-la – é um trabalho que deve levar em conta o político e as demandas dos movimentos sociais (“identitários”) como arejadores teóricos da epistemologia psicanalítica, já que temos assistido a um enfrentamento moral na

interpretação das demandas da população LGBTQIAPN+ (que são variadas e não se restringem apenas a sexualidade ou gênero).

Nenhum psicanalista pode ir mais longe do que aquilo que lhe permitem os seus próprios complexos e as suas resistências interiores. Por isso exigimos que ele comece a sua atividade pela sua própria análise e que continue a aprofundá-la enquanto aprende pela prática com os seus pacientes. (Freud, 1910/2013c, p. 114)

A possibilidade de usos da psicanálise, tanto para normatização quanto para criação de novas matrizes de inteligibilidade, seja ela teórica, clínica ou política, como vimos, já não é mais novidade. Como bem tem nos mostrado a história, as múltiplas versões e ramificações da teoria psicanalítica sofreram, ao longo do tempo, um apagamento e silenciamento por meio de duas figuras centrais, que são Freud e Lacan³⁹ (Mezan, 2014). Como consequência, essa manutenção normativa coloca em jogo, também, um pensamento centrado nos argumentos desses dois pensadores, que, inevitavelmente, podem recair em um jogo de disputa entre patologização e subversão (Ayouch, 2019) – dilema que vem acompanhando boa parte da narrativa do movimento psicanalítico nos últimos 100 anos.

Nesse contexto, precisamos problematizar as seguintes questões: se o sujeito da psicanálise é aquele que emerge a partir dos lapsos, dos atos falhos, dos sonhos, das repetições, dos atos de linguagem e dos significantes, por qual razão muitos pensam o sujeito da psicanálise a partir de categorias universais e hegemônicas, a exemplo da diferença sexual? Se, independentemente de como se configuram as relações de poder de cada época, a escuta clínica sempre esteve (e vai estar) imersa em uma arena de batalha acerca de questões identitárias (tais como raça, classe, gênero, sexualidade etc.), qual o lugar que damos, agora, para as seguintes perguntas: a clínica não é um lugar de militância? No *setting* não há política? Na clínica não há lugar para a identidade?

Tal dualismo se manifesta, de um lado, quando pensamos justamente que a clínica não é lugar de militância, que no *setting* não há política e que, na análise, não há lugar para a identidade; e, de outro, quando abrimos o nosso corpo e a nossa escuta para as críticas oriundas dos movimentos sociais e para as normatividades das nossas estruturas de formação.

Assim, antes de iniciarmos nossa argumentação, é importante esclarecer que nosso objeto de pesquisa continua sendo as dissidências sexuais e as dissidências de gênero, isto é, dois campos distintos. Por isso, quando falamos do campo das identidades, não ignoramos os

³⁹ No sentido de que existem outros autores tão relevantes quanto Freud e Lacan que não aparecem nos diálogos e formações em psicanálise, a exemplo de: Frantz Fanon, Lélia Gonzalez, Karen Horney, Sabina Spielrein, Didier Eribon etc.

outros marcadores sociais da diferença e as intersecções entre eles, mas nos limitaremos ao campo de estudo abordado.

O Instituto de Pesquisa em Psicanálise e Relações de Gênero (IPPERG)

o que estamos buscando aqui é a possibilidade mais ambiciosa de que algo da prática clínica possa servir de base para novas ideias de como fazer política juntos. (Tupinambá, 2023)

Estamos a atravessar uma mudança epistemológica, tecnológica e política sem precedentes, que afecta tanto a representação do mundo e as tecnologias sociais com as quais produzimos valor e significado, mas também a definição da soberania energética e somática de alguns corpos vivos sobre outros. (Preciado, 2023, p. 23)

Os encontros produzidos ao longo desta pesquisa nos direcionaram para o questionamento sobre a formação de psicanalistas na contemporaneidade, principalmente porque, em muitos momentos, nos sentimos constantemente despreparados para escutar as dissidências sexuais e de gênero. No entanto, vimos, com muita frequência, analistas tão confiantes e protegidos por uma teoria que parecia que os movimentos subjetivos contemporâneos não tinham mais nada a lhes ensinar. Como mencionado na introdução desta tese, esse questionamento sobre a formação estava sempre presente, mas nós ainda não possuíamos as lentes necessárias para enxergar que a situação que se apresentava era sobre o despreparo da formação dos analistas para lidar com as questões que emergem do encontro do analista com a diversidade sexual e de gênero.

A proposta de uma formação mais inclusiva na psicanálise vai além da simples preparação dos profissionais, mas defende a ideia de que o silenciamento permanecerá enquanto as vozes LGBTTQIAPN+ não forem devidamente ouvidas, respeitadas e inseridas dentro desse campo em uma condição de sujeitos de saber.

O acolhimento e valorização se torna crucial para superar a lógica puramente identitária que muitas vezes caracteriza a formação de analistas. Não se trata apenas de formar psicólogos LGBTTQIAPN+ para atender pacientes da mesma identidade de gênero e orientação sexual, mas de construir uma psicanálise que se abre para a pluralidade de experiências e vivências. É nesse contexto que o IPPERG se coloca diante de um desafio transformador: capacitar analistas que possam atender as diversidades sexuais e de gênero, rompendo com o espectro limitado que muitas vezes é imposto pela condição de objeto de uma psicanálise aplicada (Rosa, 2016).

O IPPERG é uma aposta nessa direção, permitindo que a psicanálise não apenas acolha, mas também escute e amplie as narrativas daqueles que historicamente foram silenciados. Essa iniciativa não apenas enriquece a formação dos futuros analistas, mas também garante que a prática psicanalítica seja um reflexo mais fiel da diversidade que compõe a sociedade.

Na qualificação, a banca apontou que o significante “reparação” estava presente com muita insistência durante o projeto, sem uma apresentação formal do que estávamos pensando sobre a relação dessa palavra com o trabalho que estava sendo desenvolvido. Então, foi *a posteriori*, em uma conversa com a Profa. Dra. Miriam Debieux da Rosa, que a questão ficou mais nítida, principalmente quando ela perguntou: “mas por que você não fala do IPPERG? Por que ele não vai aparecer na tese?”. Quando escuto essas frases, o significante questionado pela banca retorna e, conectando-se a ela, me faz reorganizar o final desta escrita.

Reparar pode significar renovar, melhorar, notar, dar atenção, precaver-se, observar, restabelecer, entre outros. Acredito que todos esses verbos dizem um pouco do trabalho que venho desenvolvendo nos últimos anos, mas, primordialmente, na minha elaboração transferencial e contratransferencial com o IPPERG.

O Instituto de Pesquisa em Psicanálise e Relações de Gênero (IPPERG) nasceu em 22 de setembro de 2022, no formato *online*, com a proposta de produzir uma diferença na forma de transmitir a teoria psicanalítica, tendo em vista que, como apresentado na introdução desta tese, certos corpos, textos e discussões não chegam, não se sustentam ou não se mantêm dentro das instituições mais clássicas e ortodoxas da psicanálise. O que permanece, na grande maioria dos casos, é o eco do mesmo, ou seja, psicanalistas brancos, cisgênero e heterossexuais no quadro fixo da transmissão.

Antes de sua formalização, o IPPERG já vinha se fazendo presente, de inúmeras formas, nos encontros e desencontros do autor desta tese com a psicanálise, mas, principalmente, nos incômodos que foram apresentados ao longo deste trabalho – que, além de meus, eram também de muitos amigos, colegas e estudantes de psicanálise. Diante de tais angústias, organizei o livro que deu origem ao projeto, intitulado *Relações de Gênero e Escutas Clínicas*.

A obra foi organizada a partir de um trabalho narrativo feito, basicamente, por profissionais da psicanálise que, quando pensam seus fazeres clínicos, éticos e políticos, levam em consideração, não como elemento central, mas como elemento não passível de isenção, os atravessamentos singulares das relações de gênero (sejam eles de raça, etnia, classe, gênero, orientação sexual, religião, deficiência, nacionalidade etc.). São, além disso, autores que, em seu campo de atuação, deixam que a clínica seja primária em relação à teoria e fazem dos seus corpos ações políticas, partindo do pressuposto de que a sua teoria, independentemente da linha

teórica adotada, não é imparcial frente a estigmas, violências e discriminações. Depois desse livro, surgiram mais dois volumes do mesmo projeto, que seguem uma idêntica linha teórico-crítica e clínico-política, intitulados: *Relações de Gênero e Escutas Clínicas: Volume 2* e *Relações de Gênero e Escutas Clínicas: Volume 3*.

Após a publicação das obras acima citadas, cada vez mais foram se criando trocas, parcerias e inquietações compartilhadas. Questões foram ampliadas e, com isso, o desejo de continuar um trabalho crítico – com e a partir da psicanálise, por meio de um rigor que não é desimplicado – persistiu. Assim, a partir do interesse em não deixar a psicanálise se fossilizar, mantendo a sua vivacidade, e a partir dos encontros e desencontros das experiências de escuta diante das diversidades sexuais e de gênero, em março de 2022 o IPPERG construiu uma parceria com a Faculdade Unida de São Paulo (FAUSP), dando início à primeira turma de um curso de especialização desse ramo no Brasil, a Pós-Graduação em Psicanálise e Relações de Gênero: Ética, Clínica e Política⁴⁰.

O curso, que atualmente coordeno, é certificado pelo Ministério da Educação (MEC). A proposta emerge das denúncias e necessidades de pensar uma outra forma de transmitir a psicanálise, levando em conta, principalmente, o gênero como categoria central de análise da própria psicanálise, mas nunca o separando das suas múltiplas relações, conjuntamente com a tentativa de construir uma maior democratização na transmissão da psicanálise por meio da possibilidade de acesso à maior gama de diversidades possíveis a este espaço.

Tal possibilidade se dá pela inserção de vagas afirmativas na forma de bolsas de estudos integrais. Já o significante “relações”, ao qual nos referimos, parte das argumentações apresentadas no capítulo dois, mas com um passo a mais, o IPPERG produz uma garantia de que os/as/es alunos/as/es que chegarem ao curso terão, desde o primeiro dia de aula, o encontro com textos, professores e colegas que não reproduzem uma ruminação e uma manutenção das relações de poder que visam ao silenciamento, ao apagamento e à inaudibilidade.

Os encontros, que ocorrem uma vez ao mês ao longo de dois anos, possibilitam que os interessados possam encontrar currículo, ementa e disciplinas compostas também por psicanalistas LGBTTQIAPN+, negros e com deficiência. É esse contato com múltiplas diferenças que produz questões que, dentro de um espaço clássico, não são produzidas da mesma forma, a exemplo de uma pessoa trans ocupar um lugar de saber, e não de objeto; de uma pessoa negra não falar apenas de racismo; de uma “bicha” afeminada revisitar a teoria

⁴⁰ A primeira turma, que iniciou em março de 2022 e se encerrou em dezembro de 2023, foi administrada pelo Instituto Fortiori e coordenada pelo autor desta tese.

freudiana a partir de uma perspectiva crítica; de uma travesti propor tarefas clínico-políticas para repensar a lógica binária da qual muitos psicanalistas não conseguem abrir mão...

Como o projeto é, até agora, 100% telepresencial, isso nos permite acessar professores e alunos de todas as partes do mundo. Na primeira turma da Pós-Graduação em Psicanálise e Relações de Gênero: Ética, Clínica e Política se formaram trinta e cinco alunos. Desses, trinta se autodeclararam LGBTTTQIAPN+. Esses dados são coletados no formulário de inscrição dos alunos, de forma aberta e espontânea, a partir de perguntas desta natureza: como você se autodeclara racialmente? Como você autodeclara sua identidade de gênero? E sua orientação sexual? Assim, em vez de “fechar” as possibilidades, deixamos o/a/e aluno, aluna, alune livre para preencher o formulário do modo que lhe interessar.

Em agosto de 2023, no período de conclusão da primeira turma, a partir da demanda dos alunos, criamos a nossa editora (Editora IPPERG), que, inicialmente, tinha por propósito realizar a publicação dos trabalhos de conclusão de curso em formato de livro, produzindo uma visibilização e maior divulgação do percurso dos alunos na especialização, bem como apontar, a partir das suas práticas, como as questões interseccionais se apresentavam na prática clínica de cada um.

Fora a ideia de compartilhar suas inquietações e vivências, uma grande realidade que se fez presente foi a constatação do despreparo dos alunos diante da escrita e, mais ainda, a desistência de muitos da ideia de pesquisa como resultado da premissa de que o campo acadêmico é (re)produtor de adoecimento.

Nesse aspecto, nossa primeira publicação foi realizada em 14 de março de 2024, intitulada *Isso não é psicanálise? Tensionamentos em psicanálise e relações de gênero* (Stona, 2024). O livro é para quem trabalha com a(s) psicanálise(s) e que, alguma vez, tentou tencioná-la(s) a partir de estudos interseccionais, a exemplo de classe, raça, gênero, sexualidade e tantos outros, e, como retorno, ouviu a frase “isso não é psicanálise”. Essa resposta defensiva é frequentemente usada para manter determinadas relações de poder estagnadas por meio de uma fossilização da psicanálise, recusando a vida que a diversidade representa. Estamos em um tempo que exige uma psicanálise advertida e que possua um rigor, mas um rigor que não seja indiferente ao seu tempo.

A referida obra é o primeiro volume de uma série de livros que tentarão apresentar, a partir dos trabalhos de conclusão de curso, os efeitos, em cada aluno, do percurso de transmissão de dois anos na primeira Pós-graduação em Psicanálise e Gênero do Brasil – a Pós-Graduação em Psicanálise e Relações de Gênero: Ética, Clínica e Política, oferecida pelo Instituto de Pesquisa em Psicanálise e Relações de Gênero (IPPERG).

Na segunda turma (anos 2023/2024) ingressaram 50 alunos. Desses, quarenta se autodeclararam LGBTQIAPN+. Nove se autodeclararam como pessoas negras. Quarenta e cinco são psicólogos. Uma pessoa da área das ciências sociais, três pessoas da medicina, uma da administração.

Na terceira turma (anos 2024/2025) ingressaram 50 alunos. Desses, quarenta e dois se autodeclararam LGBTQIAPN+. Doze se autodeclararam como pessoas negras. Quarenta e sete são psicólogos. Uma pessoa da área do direito e duas da medicina.

Assim, juntando as três turmas, nós contemplamos ao menos um aluno em todos os estados do Brasil. Os estados com maior número de alunos são: Rio Grande do Sul, São Paulo e Rio de Janeiro.

Militância e Prática Psicanalítica: por analistas engajados

o que poderíamos realmente *fazer* com a psicanálise quando estamos nos organizando juntos, convivendo e compartilhando, planejando e criando estratégias, lutando e protestando, pensando coletivamente sobre o que deu errado e sobre nossos próximos passos? (Tupinambá, 2023)

Uma questão que apareceu – e permaneceu – nos encontros das três turmas foi a declaração dos alunos ao se depararem com um “corpo” institucional não hegemônico, mas contra-hegemônico. Quando a diversidade se faz presente e se encontra, de fato, as perguntas se formulam de outra ordem e sob outra forma.

Uma das coisas que parece produzir equívocos é a tentativa insistente de pensarmos (ou falarmos de) pessoas trans a partir de um Édipo ou de uma teoria da sexuação, como se esses conceitos fossem fixos e imutáveis. Isso leva a uma insistente tentativa de “como vou encaixar uma travesti no Édipo?” ou “em qual estrutura está a não binaridade (neurose – psicose – perversão)?”, relembrando um passado não tão distante em que as homossexualidades ocupavam a mesma lógica. Sem nos darmos conta da historicidade que atravessa a produção desses conceitos e, mais ainda, do que nos atravessa como analistas, acredito que tais questões sejam uma das nossas principais fraquezas: esquecer de situar o debate.

Tudo isso exige, talvez, uma nova ética, uma forma de sensibilidade, uma estratégia de empatia que consiga colocar a psicanálise contra ela mesma e, por que não, uma sensibilidade que decorre da possibilidade de contar com novos interlocutores. Isso nos leva a perguntar, conforme aponta Laufer (2022), em que estado epistemológico está a psicanálise hoje, portanto, quase cento e cinquenta anos após sua invenção por Freud e setenta anos após o retorno da

leitura de Freud por Lacan? O que é a psicanálise hoje em relação ao sexo (ferramentas de análise das relações sexuais), ao sexual (disposição e discurso), aos gêneros (produção de corpos múltiplos) e às sexualidades (práticas e invenções do prazer)?

Em outras palavras, se quiser se reinventar e se reconectar com suas origens subversivas, a psicanálise precisa, hoje, dialogar com teorias feministas, estudos *queer* e movimentos trans, e se deixar instruir por outras experiências eróticas e políticas. É voltando a ser uma teoria crítica e inventiva, em busca de novos saberes e práticas, que a psicanálise pode se reconectar com sua emancipação, tal qual aponta Laufer (2022).

Em primeiro lugar, entendo ser fundamental resgatar o pensamento metodológico da teoria freudiana (que me parece perder força no contemporâneo, principalmente quando se trata de pensar questões das dissidências sexuais e de gênero na escuta clínica dos psicanalistas) por meio da pergunta: o que não estamos escutando em nosso tempo? Pistas para essa resposta podem estar nos discursos e nas denúncias dos movimentos feministas, de gênero e *queer* (Saéz, 2005), entre outros.

Em segundo lugar, também ao refletir sobre as questões das dissidências sexuais e de gênero na escuta clínica, acredito que o momento, ultrapassando a necessidade de “entender”, nos convoca, de uma vez por todas, a “agir”. Um agir que deve ser guiado, diariamente, pelo exercício de transreferenciar a clínica, “enviadecer” a escuta, “lesbificar” o consultório e assim por diante. Ou seja, precisamos começar a ler, conviver e conversar com pessoas trans, travestis, *gays*, lésbicas, *queers* etc. sobre como elas estão reivindicando suas demandas e pensando em seus próprios modelos de cuidado, para que possamos nos aproximar de uma escuta que seja tanto acolhedora quanto interessada, e não patologizante. No meu ponto de vista, se uma aproximação direta e aliada não for feita, são grandes as chances de repetirmos violências estruturais em nossos consultórios.

Em terceiro lugar, precisamos aprender com as propostas dos pensamentos feministas sobre a importância de não falarmos de forma universal, generalizante e hegemônica sobre nenhum assunto. Conforme propõe Haraway (2009), devemos falar de uma forma local e situada, localizando-nos enquanto território, geografia, continente, cor, gênero e sexualidade, para que possamos sair do movimento colonizador de tornar o outro sempre o “outro”, como aponta Spivak (2010), bem como do analista neutro e benevolente, que consegue ser totalmente abstinente e capaz de escutar tudo apenas recorrendo a Freud e Lacan. É necessário lembrarmos, aqui, que uma geração de psicanalistas foi subjetivada na modernidade em um mundo com aspirações binárias e uma matriz de pensamento específica, quase esquecendo que o inconsciente *sempre* tem a ver com o laço social.

Em quarto lugar, precisamos parar de desmentir a herança psiquiátrica que ajudou a forjar um modo de pensar os conceitos centrais da psicanálise (a exemplo da histeria, perversão, psicose etc.) e o quanto essa lógica ainda opera com muita força nas instituições e nos debates sobre psicanálise.

Em quinto lugar, devemos insistir na análise frequente da contratransferência, não somente aquela da escuta analítica, que envolve um sentimento anti-LGBTQIAPN+ por parte do analista, mas também a contratransferência institucional dos espaços de formação em psicanálise, que se estrutura a partir da manutenção das regulações de poder sobre raça, classe e gênero (entre outros marcadores sociais) – afinal, praticamente não existem pessoas trans, travestis e negras nesses espaços, sobretudo no Brasil, porque poucos dispõem de condições financeiras para pagar um salário mínimo mensal para se tornar psicanalista.

Em sexto lugar, é importante reconhecermos a dimensão sociopolítica do sofrimento psíquico em ação quando pensamos a escuta clínica a partir do gênero. Assim, conseguiremos considerar que o sofrimento de muitos sujeitos não diz respeito a uma questão intrapsíquica, a uma falha no desenvolvimento, na constituição subjetiva, ou a um percurso malfeito pelo Édipo e pela castração, mas, sim, como um sofrimento depositado sobre o sujeito e reiterado, ao longo de toda sua vida, por uma estrutura social que é violenta.

Em sétimo lugar, é essencial levarmos a sério as argumentações de Freud (1910/2016a) em *Três Ensaios para uma Teoria da Sexualidade*, quando diz que, diante do inconsciente, há uma sexualidade e, por que não, um gênero (singular, único) que nunca se estabiliza, que nunca se fixa por completo, mas é produzido por um movimento constante, um fluxo interminável da pulsão, que é sempre sem um objeto pré-determinado, conforme apresentam Santos e Polverel (2016). A partir disso, poderemos parar de estabelecer lógicas antipsicanalíticas frente à diversidade sexual e de gênero, permitindo-nos sustentar uma escuta que consiga habitar a contradição e suportar a indefinição daquele que pede para ser escutado.

Em oitavo lugar, também é imprescindível investigarmos, mais cautelosamente, as raízes profundas da subordinação e da violência de gênero no Brasil e as cicatrizes que elas deixaram/deixam como consequência, fazendo uma reflexão entre as formações inconscientes e as formações histórico-sociais.

Em nono lugar, acredito que já passou da hora de interseccionalizarmos a clínica, na medida em que necessidades sociais constroem certos tipos de subjetividade que estarão sempre relacionadas à classe, raça, gênero etc. Assim, perceberemos, como aponta Tajer (2022), que os papéis sociais construíram modos de viver e construíram a feminilidade e a

masculinidade, que acabaram por criar representações e ideais de gênero que os sujeitos, além de assumirem para si, incorporaram como expectativas em relação aos outros.

Em décimo lugar, é urgente levarmos em conta os debates sobre colonialidade e como ela tem produzido, sistematicamente, um regime de inaudibilidade nos psicanalistas, que, por todas as razões acima, mas, principalmente pela ausência de diversidades dentro das formações em psicanálise, não estão preparados para escutar o racismo, a branquitude, o cissexismo, o machismo, o elitismo, o capacitismo e assim por diante. Nós, psicanalistas, estamos sendo preparados para escutar um sujeito vazio, desligado de qualquer identidade, embora esses dois conceitos – “sujeito” e “identidade” – talvez devessem adentrar na psicanálise justamente para reconhecermos o silenciamento que é corroborado pela nossa teoria.

Em décimo primeiro lugar, devemos tomar cuidado quanto à apropriação semântica pouco implicada dos psicanalistas quando utilizam o jargão do nosso tempo: “a psicanálise é branca, cisgênero e heterossexual”, como se apenas dizer isso bastasse. Essa apropriação é cada vez mais comum, mas o reconhecimento da dimensão dela ainda é precário, sendo evidente a dificuldade que as instituições têm na abertura de vagas afirmativas nas formações clássicas de psicanálise, ou ao observarmos que, por mais que existam muitos outros autores além de Freud e Jacques Lacan, as instituições ainda insistem no mesmo, mantendo seu pacto narcísico e sua violência estrutural.

Sendo assim, acreditamos que uma posição militante pode ser uma das estratégias políticas para o nosso tempo, principalmente...

Se entendemos o nosso lugar de analista, e percebermos que, quando um paciente vem ao nosso encontro por sermos *gays*, lésbicas, trans, não binários, pretos etc., reconhecemos que, nesse pedido, há um reconhecimento da possibilidade de um acolhimento e uma escuta menos violenta. Entendemos que esse pedido é uma manifestação do sujeito com suposto saber não discriminatório. É garantido? Não, não é. Há uma chance de ser menos violento? Certamente!

Se entendemos o conceito de militância como uma posição política contranormativa de transformação social, e não somente como enfrentamento. Podemos reconhecer o seu lugar na clínica como um agente de exterioridade à normatividade da nossa época.

Se localizamos e reconhecemos que o nosso trabalho clínico está sempre em relação direta com a metapsicologia, e que ela se relaciona diretamente com o poder, assim conseguimos produzir um trabalho de escuta menos colonizador.

Se apostamos na criação de novas formas de existir e de se relacionar uns com os outros, a partir do reconhecimento de novas matrizes de inteligibilidade diante da sexualidade,

desejo, identidade etc. Desse modo, conseguimos fazer do *setting* (seja ele onde for) um lugar de acolhimento e respeito à alteridade.

Se pensamos em outros arranjos teóricos possíveis para pensar as múltiplas demandas da população LGBTTIAPN+ fora da perspectiva diagnóstico-etiológica, recuperamos a aposta freudiana sobre a plasticidade, a pluralidade e o polimorfismo da pulsão, do desejo e da linguagem, e não apenas engessamos o sujeito em categorias binárias e arranjos sobre “falhar” ou “um percurso acidentado pelo Édipo devido a um não alcance de um ideal (cis-hétero)”.

Se reconhecemos que existe um movimento de contratransferência institucional de denegação, ou seja, que as instituições de psicanálise sabem da violência, do estigma e da discriminação estrutural que cometem na seleção de analistas para formação (bem como na definição dos autores que estão no plano de leitura e transmissão da teoria psicanalítica) e, ainda assim, continuam perpetuando tais estruturas. Devemos produzir políticas afirmativas na seleção de psicanalistas como uma reparação histórica.

Se reconhecemos que precisamos continuar reinventando a psicanálise a partir dos analisandos, como aconteceu com Freud (uma mulher mandando um médico “calar a boca” e escutar). Temos de questionar se, em nosso tempo, não devemos fazer o mesmo.

Se nos damos conta da importância de produzirmos um trabalho com pessoas LGBTTIAPN+ não somente sobre a morte, mas sobre as condições de vida, e passamos a rearticular a teoria a partir da escuta, assim como proposto na origem da psicanálise.

Se construímos um trabalho que não (re)patologiza a população LGBTTIAPN+ (partindo da premissa de que todo mundo sofre e que sofre da mesma coisa) e que considera, por exemplo, que pressupor que o outro sofre é também um exercício de patologização (Butler, 1997), conseguiremos criar um trabalho clínico sem condições prévias de inteligibilidade sobre qualquer sujeito que chega pedindo uma escuta.

Se notamos a apropriação semântica, pelos psicanalistas, dos discursos sobre gênero e teoria *queer*, por exemplo, reconhecemos que, de fato, pouco ou quase nada tem sido feito para produzir uma reparação histórica diante de uma patologização que a própria psicanálise ajudou a criar e perpetuar.

Se percebemos que o principal desafio é conseguir pensar simultaneamente como os psiquismos se constituem em relação à diversidade das práticas sexuais e das relações assimétricas de poder entre os gêneros (Tajer, 2020), entendemos a importância do trabalho cotidiano de deixar a norma de lado. Devemos legitimar novas formas de parentesco fora da estrutura da heterossexualidade, novas formas de relação para além da monogamia e ter, em nosso horizonte ético-político, uma relação com o campo do pós-identitário que salienta uma

não linearidade entre sexo, gênero, identidade, prática sexual e desejo, possibilitando para o sujeito a superação da raiva silenciosa de seus próprios repúdios (Butler, 2000).

Se produzimos uma escuta que, centralmente, se dá conta de que a questão clínica, com pessoas LGBTTTQIAPN +, não é “explicar a homossexualidade”, mas explorar junto com o sujeito as múltiplas formas de viver a sua homossexualidade, ou seja, entender que não se trata de responder “porque LGBTTTQIAPN+”, mas “como” (o que cada um faz com isso), começamos a elaborar um trabalho clínico que sustenta e constrói na análise um espaço seguro (nunca garantido 100%), onde os afetos se mobilizam sem violência.

Quando defendemos a ideia de que a clínica é um lugar de militância e que o político está *sempre* presente, estamos afirmando que a formação, a posição e a escuta clínica psicanalítica nos convocam a ocupar tal lugar. Não estou querendo dizer que nós devemos impor um modo de vida, ou que um dia saberemos o que será o “melhor para o paciente”, principalmente porque compreendemos que o sujeito tem o direito soberano a se fazer mal, e nosso trabalho é oferecer as condições para que o sujeito se dê conta disso. O que nós defendemos é que, quando nós, enquanto analistas, reconhecemos, consideramos e legitimamos a existência de estruturas políticas que produzem distribuições desiguais de vulnerabilidade (a exemplo da discriminação diante das dissidências sexuais e de gênero), isso, por si só, já é “militar na clínica”. Quando eu consigo perceber que aquele sofrimento não diz respeito apenas a uma “singularidade”, mas a uma produção “depositada” sobre o sujeito.

Isso, pensamos nós, é um trabalho psicanalítico militante, pois não podemos responsabilizar o analisando por aquilo que o analista não escuta. Isso, em certa medida, só parece ser possível se o analista reconhece o seu trabalho ativo diante das políticas de vida, e não das políticas de morte. Dizer que a escuta é política, portanto, é olhar para o analista, é se dar conta de que a clínica é política porque o que aparece na clínica é histórico, social, econômico etc. Por fim, em minha hipótese, não existe clínica sem política, já que não existe sintoma fora da cultura – e negar esse entrelaçamento é a própria banalidade do mal (Arendt, 1999).

Sonhamos com um dia em que os estudos aqui apresentados sejam cafonas e ultrapassados. Até lá, esperamos ter contribuído, mesmo que minimamente, para uma formação em psicanálise mais diversa, empática e implicada com seu tempo, pois a verdadeira transformação do mundo acontece pelo próprio modo de viver.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente pesquisa, ancorada em uma trajetória que se estende por mais de quatorze anos de relação e reflexão crítica sobre a psicanálise, buscou iluminar a relação entre essa metodologia de escuta clínica a partir da crítica das dissidências sexuais e de gênero. Ao longo dessa jornada, reconhecemos que a formação em psicanálise, predominantemente marcada por um currículo tradicionalmente cis-heteronormativo, tem negligenciado práticas que contemplam a multiplicidade de experiências e identidades que a contemporaneidade exige. Assim, as interrogações e constatações feitas aqui surgem de um desejo intrínseco de expandir a compreensão do conhecimento psicanalítico, desafiando as normas estabelecidas, que frequentemente marginalizam vozes, saberes e vidas dissidentes.

Ao longo de nossa pesquisa, evidenciamos que o campo psicanalítico, ao lidar com questões relativas à sexualidade e ao gênero, não pode mais se permitir uma abordagem que minimize a relevância dessas temáticas nem a urgência de incorporá-las de forma permanente nos currículos de formação. A constatação de que, em mais de uma década, pouco ou nada mudou na estrutura das formações demonstra não apenas uma resistência institucional, mas uma dívida ética com aqueles que são representados, ou melhor, que precisam ser escutados dentro de sua singularidade.

A presente tese teve por objetivo defender a ideia de que a clínica era um lugar político independentemente da escolha do analista. O foco central do trabalho se deu a partir da escuta clínica de dissidências sexuais e de gênero, mas se ampliou ao pensar as formações do psicanalista. O texto buscou investigar a origem e extrair consequências da máxima “a clínica não é um lugar político e, conseqüentemente, não é um lugar de militância ou ativismo”, enunciada por uma grande gama de psicanalistas contemporâneos, e sublinhar sua incidência sobre o sofrimento psíquico em pessoas LGBTTIQIAPN+. Dessa forma, nosso percurso se baseou na realidade social vivida por pessoas dissidentes sexuais e de gênero, considerando o papel dos saberes *psi* na produção de violência e sofrimento para, em seguida, apresentar, a partir da nossa experiência clínica, uma leitura metapsicológica desse sofrimento, destacando a dimensão contratransferencial, o que nos permitiu enfocar criticamente a formação, como se deu naquele momento, e propor estratégias alternativas.

Acreditamos que nosso percurso tenha permitido consolidar algumas bases para repensarmos as formações psicanalíticas, tendo em vista que elas se dão a partir de processos complexos e que abrangem e visam preparar o futuro psicanalista para atuar em um campo profissional que exige não apenas um profundo conhecimento teórico, mas também uma

sensibilidade ética e uma habilidade de escuta clínica que esteja atenta e engajada com o seu tempo. Esse percurso formativo implica a integração de diversas disciplinas, com ênfase em aspectos teóricos, práticos e pessoais do futuro analista. Nosso argumento central foi defender a ideia de que a reparação diante do histórico de patologização das dissidências sexuais e de gênero só é possível com a responsabilização e engajamento permanente dos analistas.

A experiência de escuta clínica, que se dá tanto na prática individual quanto nos projetos sociais, revelou a necessidade de um novo paradigma de escuta, sensível às realidades das dissidências. A proposta é uma escuta que não esteja limitada por categorias de normatização, mas que se esforce para acolher a diversidade, reconhecendo a subjetividade de cada sujeito, mas, mais do que isso, que as instituições e, conseqüentemente, as formações e os analistas, se responsabilizem pelo seu posicionamento no contemporâneo. Esse movimento se coloca em contrapartida ao que tradicionalmente é cultivado nas instituições de formação, que muitas vezes priorizam uma homogeneidade teórica que não corresponde à complexidade da experiência humana.

Salientamos que essa reflexão deve estar sempre ligada ao conceito de colonialidade do saber, que aponta para a necessidade de desconstruir os paradigmas eurocêtricos que têm historicamente dominado a produção de conhecimento. A crítica a uma psicanálise que ignora seu contexto sócio-histórico e perpetua a marginalização de vozes diversas é um dos pilares que fundamentam nossa proposição de uma nova posição do analista Rosa e Cunha (2024). Somente por meio de uma crítica consciente de suas práticas, os psicanalistas poderão colaborar para uma transformação que respeite e legitime as experiências dos sujeitos em suas múltiplas facetas.

Consideramos que a psicanálise deve acolher a multiplicidade não como uma anomalia, mas como uma característica intrínseca à condição humana. Para tal, a formação dos novos analistas deve passar por um processo de atualização e inclusão, que não deve se limitar a um espaço acadêmico restrito, mas deve se projetar na prática clínica em sua visibilidade pública.

Por último, nossa investigação não pretende ser uma forma de criar uma nova régua de avaliação ou medidas de exclusão, mas de abrir os caminhos para a escuta da diversidade no seu amplo espectro. O que buscamos – e a urgência de nosso trabalho aponta – é um movimento em direção à inclusão e à escuta efetiva das vozes diversas que compõem a realidade contemporânea, respeitando as particularidades que cada sujeito traz em sua trajetória. Dentro de uma prática clínica amadurecida e reflexiva, a psicanálise pode não apenas ajudar a desvelar os processos psíquicos, mas também ser um espaço de resistência e de reafirmação da

dignidade dos corpos, das histórias e das experiências que o colonialismo e a norma têm tentado silenciar ao longo do tempo.

Dessa forma, encerro esta tese reiterando o compromisso da psicanálise em se tornar um espaço de acolhimento e transformação por meio de uma postura militante, ou seja, engajada com o seu tempo, e que abrace a complexidade das subjetividades que desafiam as normas, contribuindo para a construção de um mundo onde a diversidade é celebrada.

Por fim, sonhamos com um dia em que os estudos aqui apresentados sejam cafonas e ultrapassados. Até lá, espero ter contribuído, mesmo que minimamente, para uma formação em psicanálise mais diversa, empática e implicada. Que essa pesquisa inspire novos caminhos para o futuro da psicanálise e para todas as disciplinas que se interessam pela escuta da singularidade, pois, afinal, a verdadeira cura não acontece na conformidade, mas na liberdade de ser quem somos.

REFERÊNCIAS

- Abraham, N., & Torok, M. (2003). *Os caminhos do trauma*. Escuta.
- ACNUR Brasil. (2019). *Mapa das redes comunitárias e de serviços para pessoas refugiadas e migrantes LGBTQI+*. <https://www.acnur.org/br/media/mapa-das-redes-comunitarias-e-de-servicos-para-pessoas-refugiadas-e-migrantes-lgbtqi>
- Adorno, T., & Horkheimer, M. (1985). *Dialética do esclarecimento*. Zahar.
- Agamben, G. (2007). *Estado de exceção*. Boitempo.
- Akotirene, C. (2019). *O que é interseccionalidade?* Letramento.
- Ambra, P. (2017). O gênero entre a lei e a norma. *Estudos Avançados*, 31, 229-245. <https://doi.org/10.1590/s0103-40142017.3191017>
- Ambra, P. (2018). Des formules au nom : bases pour une théorie de la sexuation chez Lacan. *Analysis*, 2(1), 69-70. <https://www.em-consulte.com/article/1213293/%C2%A0des-formules-au-nom%C2%A0-bases-pour-une-theorie-de-la>
- American Psychiatric Association. (APA). (2014). *Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais: DSM-5* (5ª ed.). Artmed.
- Antoniolli, A. R. (2020). UFS decide pela suspensão das atividades acadêmicas presenciais. Universidade Federal de Sergipe. <https://coronavirus.ufs.br/conteudo/64978-ufs-decide-pela-suspensao-das-atividades-academicas-presenciais>
- Arendt, H. (1999). *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Companhia das Letras.
- Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA). (2022). *Pesquisas anuais*. <https://antrabrasil.org/assassinatos/>
- Ayouch, T. (2015a). Da transexualidade às transidentidades: psicanálise e gênero plurais. *Percursos*, 54(28), 23-32. <https://hal.science/hal-01498414/document>
- Ayouch, T. (2015b). L'injure diagnostique. Pour une anthropologie de la psychanalyse. *Cultures-Kairos*. <https://dx.doi.org/10.56698/cultureskairos.1055>
- Ayouch, T. (2018). Perversions: psychanalyse, doxa et épistémè. *Revue Sexualités Humaines*, 36, 24-31. <https://hal.science/hal-02546250/document>
- Ayouch, T. (2019). *Psicanálise e hibridez: gênero, colonialidade, subjetivações*. Calligraphie.
- Bagagli, B. P. (2021). Abordando estereótipos de gênero e cisgeneridade: entre a subversão e resistência nos discursos transfeministas e feministas radicais trans-excludentes. *Leitura*, (69), 55-68. <https://doi.org/10.28998/2317-9945.202169.55-68>

- Belo, F. (2020). *Clínica Psicanalítica Online: Breves Apontamentos sobre Atendimento Virtual*. Zagodoni.
- Bernardes, J. S. (2012). A formação em Psicologia após 50 anos do Primeiro Currículo Nacional da Psicologia: alguns desafios atuais. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 32, 216-231. <https://doi.org/10.1590/S1414-98932012000500016>
- Bulamah, L. C. (2016). *História de uma regra não escrita: a proscricção da homossexualidade masculina no movimento psicanalítico*. Annablume.
- Butler, J. (1993a). *Bodies that matter: on the discursive limits of sex*. Routledge.
- Butler, J. (1993b). *Corpos que importam: os limites discursivos do "sexo"*. n-1 Edições, Crocodilo Edições.
- Butler, J. (1997). *Excitable speech: a politics of the performative*. Routledge.
- Butler, J. (2000). *Antigone's claim kinship between life and death*. Columbia University Press.
- Butler, J. (2003). *Problemas de Gênero: Feminismo e subversão da identidade* (3ª ed.). Civilização Brasileira.
- Butler, J. (2004). *Undoing gender*. Routledge.
- Butler, J. (2007). *Problemas de Gênero: Feminismo e subversão da identidade* (3ª ed.). Civilização Brasileira.
- Butler, J. (2009). Desdiagnosticando gênero. *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, 19(1), 95-126. <https://doi.org/10.1590/S0103-73312009000100006>
- Butler, J. (2016). Corpos que ainda importam. In L. Colling (Org.), *Dissidências Sexuais e de gênero* (pp. 19-42). EDUFBA.
- Butler, J. (2017). *A vida psíquica do poder: teorias da sujeição*. Autêntica.
- Butler, J. (2018). *Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia*. Civilização Brasileira.
- Butler, J. (2019). *Vida precária: os poderes do luto e da violência*. Autêntica.
- Butler, J., David-Ménard, M., Santos, B., Crevier-Goulet, S. A., Debs, N., & Poverel, E. (2015). Judith Butler et Monique David-Ménard: D'une autre l'autre. *L'évolution Psychiatrique*, 80(2), 317-330. <https://doi.org/10.1016/j.evopsy.2015.02.002>
- Canguilhem, G. (2022). *O normal e o patológico* (5ª ed.). Forense Universitária.
- Carvalho, J. (2000). Triagem Irajá Descrição de um trajeto. *Cadernos IPUB*, 6(17), 71-76. <https://teses.icict.fiocruz.br/pdf/almeidapfm.pdf>
- Chinazzo, I., Lobato, M. I., Nardi, H. C., Koller, S. H., Saadeh, A., & Costa, A. B. (2021). Impacto do estresse de minoria em sintomas depressivos, ideação suicida e tentativa de

- suicídio em pessoas trans. *Ciência & Saúde Coletiva*, 26(3), 5045-5056. <https://doi.org/10.1590/1413-812320212611.3.28532019>
- Coelho, M. T. A. D., & Almeida Filho, N. (1999). Normal-patológico, saúde-doença: revisitando Canguilhem. *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, 9(1), 13-36. <https://doi.org/10.1590/S0103-73311999000100002>
- Colling, L. (2016). *Dissidências sexuais e de gênero*. Ed. UFBA.
- Colling, L. (2022). *Artivismos das Dissidências Sexuais e de Gênero*. EDUFBA.
- Corbisier, C. (1992). A escuta da diferença na emergência psiquiátrica. In Bezerra, Jr., B. & Amarante, P. (Orgs.), *Psiquiatria sem hospício: contribuições ao estudo da reforma psiquiátrica* (pp. 9-15). Relume-Dumará.
- Cruz, V. E., Nardi, H. C., Hostensky, E. L., Rech, L., & Espelt, E. (2021). Bullying homofóbico y vulnerabilidad de estudiantes LGBT+ en escuelas brasileñas: un ensayo crítico. *Educación & Linguagem*, 24(1), 3-25. <https://doi.org/10.15603/2176-0985/el.v24n1p3-25>
- Cunha, E. L. (2007). Uma leitura freudiana da categoria de identidade em Anthony Giddens. *Ágora*, 10(2), 171-186. <https://doi.org/10.1590/S1516-14982007000200002>
- Cunha, E. L. (2009). *Indivíduo singular plural: a identidade em questão*. 7letras.
- Cunha, E. L. (2010). Autoria e esquivas: pensamento, ética e subjetivação em Michel Foucault. *Fractal: Revista de Psicologia*, 22, 481-496. <https://doi.org/10.1590/S1984-02922010000900003>
- Cunha, E. L. (2021a). *O que aprender com as transidentidades: psicanálise, gênero e política*. Criação Humana.
- Cunha, E. L. (2021b). *O político e o íntimo: subjetivação e política, do impeachment à pandemia*. Devires.
- Cunha, E. L. (2021c). Sobre macacos, cyborgs e transexuais: A psicanálise e os limites do humano. In J. Stona (Ed.), *Relações de gênero e escutas clínicas* (pp. 35-49). Devires.
- Cunha, E. L. (2022). A multidão das dissidências de gênero e a clínica psicanalítica. *Tempo Psicanalítico*, 54, 161-180. <https://www.tempopsicanalitico.com.br/tempopsicanalitico/article/view/730>
- De Lauretis, T. (1991). Queer Theory: lesbian and gay sexualities an introduction. *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 1(2), iii-xviii. <https://cpb-us-e1.wpmucdn.com/wordpress.uark.edu/dist/e/218/files/2019/05/DeLauretis.QueerTheory1991.pdf>
- Editorial. (1998). *La Gandhi Argentina*, 2(3).

- Edler, S. (2008). *Luto e melancolia: à sombra do espetáculo*. Civilização Brasileira.
- Fanon, F. (2008). *Pele negra máscaras brancas*. EDUFBA.
- Federici, S. (2017). *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. Elefante.
- Ferenczi, S. (2011). Transferência e introjeção. In: *Obras completas de Sándor Ferenczi* (Vol. 4, pp. 77-108). Martins Fontes. (Original publicado em 1909)
- Figueiredo, A. C. (1997). *Vastas confusões e atendimentos imperfeitos: a clínica psicanalítica no ambulatório público* (3ª ed.). Relume-Dumará.
- Figueiredo, A. C. (2006). *Vastas confusões e atendimentos imperfeitos: a clínica psicanalítica no ambulatório público* (3ª ed.). Relume Dumará.
- Figueiredo, L. C. (Ed.). (2003). *Elementos para a clínica contemporânea*. Escuta.
- Fink, B. (2017). *Fundamentos da Técnica Psicanalítica: uma abordagem lacaniana para praticantes*. Blucher.
- Fink, B. (2024). *Introdução clínica a Freud: técnicas para a prática cotidiana*. Zahar. (Coleção Transmissão da Psicanálise)
- Fonseca, M. A. (2010). Michel Foucault e o pensamento sobre o domínio do politizável. *Revista Cult*. <https://revistacult.uol.com.br/home/o-dominio-do-politizavel/>
- Foucault, M. (1994). La fonction politique de l'intellectuel. In: *Dits et écrits 1954-1988* (Vol. 3). (Original publicado em 1976-1979)
- Foucault, M. (1984). *Doença Mental e Psicologia* (2ª ed.). Tempo Brasileiro. (Original publicado em 1954)
- Foucault, M. (1996). *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970* (24ª ed.). Edições Loyola. (Original publicado em 1970)
- Foucault, M. (2011). *O nascimento da clínica* (2ª ed.). Forense-Universitária. (Original publicado em 1963)
- Foucault, M. (2014a). *Do governo dos vivos*. WMF Martins Fontes. (Original publicado em 1979)
- Foucault, M. (2014b). *Vigiar e punir: nascimento da prisão* (14ª ed.). Vozes. (Original publicado em 1975)
- Foucault, M. (2019). *A história da loucura na idade clássica* (5ª ed.). Perspectiva. (Original publicado em 1961)
- Foucault, M. (2020). *A história da sexualidade: vontade de saber* (Vol. 1, 11ª ed.). Paz & Terra. (Original publicado em 1976)
- Foucault, M. (2021). *Microfísica do poder* (13ª ed.). Paz & Terra. (Original publicado em 1979)

- Fraser, N. (2002). A justiça social na globalização: Redistribuição, reconhecimento e participação. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 63, 7-20. <https://doi.org/10.4000/rccs.1250>
- Freud, A. (1986). *O ego e os mecanismos de defesa*. Civilização Brasileira. (Original publicado em 1946)
- Freud, S. (1996a). A dinâmica da transferência. In: *Obras Completas* (Vol. 12, pp. 111-119). Imago. (Original publicado em 1912)
- Freud, S. (1996b). O ego e o id. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 19, pp. 13-80, J. Salomão, Trad.). Imago. (Original publicado em 1923)
- Freud, S. (1996c). Psicologia de grupo e análise do ego. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 18, pp. 77-154, J. Salomão, Trad.). Imago. (Original publicado em 1924)
- Freud, S. (2010a). Além do princípio do prazer. In: *Obras completas* (Vol. 14, pp. 120-189, P. C. Souza, Trad.). Companhia das Letras. (Original publicado em 1920)
- Freud, S. (2010b). Luto e Melancolia. In: *Obras Completas* (Vol. 12, pp. 170-194, P. C. Souza, Trad.). Cia. das Letras. (Original publicado em 1914-1916)
- Freud, S. (2010c). A dinâmica da transferência. In: *Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia ("O caso Schreber"), artigos sobre técnica e outros textos (1911-1913)* (pp. 100-111, P. C. Souza, Trad.). Companhia das Letras. (Original publicado em 1911-1913)
- Freud, S. (2010d). Considerações atuais sobre a guerra e a morte. In: *Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos* (Vol. 10, pp. 156-185, P. C. Souza, Trad.). Companhia das Letras. (Original publicado em 1915)
- Freud, S. (2010e). O mal estar na civilização. In: *Obras Completas* (Vol. 18, pp. 9-90, P. C. Souza, Trad.). Companhia das Letras. (Original publicado em 1930)
- Freud, S. (2011a). O Eu e o Isso. In: *Obras Completas* (Vol. 16, pp. 16-53; P. C. Souza, Trad.). Companhia das Letras. (Original publicado em 1923)
- Freud, S. (2011b). Psicologia das massas e análise do eu. In: *Obras completas* (Vol. 15, pp. 9-100, P. C. Souza, Trad.). Companhia das Letras. (Original publicado em 1921)
- Freud, S. (2013a). Notas sobre um caso de neurose obsessiva. In: *Observações sobre um caso de Freud, S. Neurose obsessiva ["o homem dos ratos"], uma recordação de infância de Leonardo da Vinci e outros textos* (pp. 13-82, P. C. Souza, Trad.). Companhia das Letras. (Original publicado em 1909)

- Freud, S. (2013b). As perspectivas futuras de terapêutica psicanalítica. In: *Observações sobre um caso de Freud, S. Neurose obsessiva ["o homem dos ratos"], uma recordação de infância de Leonardo da Vinci e outros textos* (pp. 13-82, P. C. Souza, Trad.). Companhia das Letras. (Original publicado em 1910)
- Freud, S. (2013c). Cinco lições de psicanálise. In: *Observações sobre um caso de Freud, S. Neurose obsessiva ["o homem dos ratos"], uma recordação de infância de Leonardo da Vinci e outros textos* (pp. 166-219, P. C. Souza, Trad.). Companhia das Letras. (Original publicado em 1910)
- Freud, S. (2014). O futuro de uma ilusão. In: *Obras Completas* (Vol. 17, pp. 187-244, P. C. Souza, Trad.). Companhia das Letras. (Original publicado em 1927)
- Freud, S. (2015a). A moral sexual “cultural” e o nervosismo moderno. In: *Obras Completas* (Vol. 8, pp. 203-220, P. C. Souza, Trad.). Companhia das Letras. (Original publicado em 1908)
- Freud, S. (2015b). Sobre as teorias sexuais infantis. In: *Obras Completas* (Vol. 8, pp. 220-232, P. C. Souza, Trad.). Companhia das Letras. (Original publicado em 1908)
- Freud, S. (2016a). As aberrações sexuais. In: *Obras completas* (Vol. 6, pp. 219-232, P. C. Souza, Trad.). São Paulo: Cia. das Letras. (Original publicado em 1910)
- Freud, S. (2016b). A sexualidade infantil. In: *Obras Completas* (Vol. 16, pp. 73-121, P. C. Souza, Trad.). Companhia das Letras. (Original publicado em 1905)
- Freud, S. (2016c). A dissolução do complexo de Édipo. In: *Obras Completas* (Vol. 16, pp. 214-221, P. C. Souza, Trad.). Companhia das Letras. (Original publicado em 1924)
- Freud, S. (2016d). Casos clínicos. In: *Obras completas* (Vol. 2, pp. 29-49, P. C. Souza, Trad.). Companhia das Letras. (Original publicado em 1893-1895)
- Freud, S. (2018a). Análise terminável e interminável. In: Freud, S. *Obras completas: Moisés e o monoteísmo, Compêndio de psicanálise e outros textos* (Vol. 19, pp. 274-326, P. C. Souza, Trad.). Companhia das Letras. (Original publicado em 1937)
- Freud, S. (2018b). Moisés e o monoteísmo: três ensaios. In: *Obras Completas* (Vol. 19, p. 13-181, P. C. Souza, Trad.). Companhia das Letras. (Original publicado em 1939)
- Freud, S. (2019). A interpretação dos sonhos. In: *Obras completas* (Vol. 4, pp. 26-128, P. C. Souza, Trad.). Companhia das Letras. (Original publicado em 1900)
- Freud, S., & Breuer, J. (2016). *Estudos sobre a histeria (1893-1895)* (L. Barreto, Trad.). Companhia das Letras. (Original publicado em 1893-1895)

- Gaspodini, I. B., & Jesus, J. G. (2020). Heterocentrismo e ciscentrismo: Crenças de superioridade sobre orientação sexual, sexo e gênero. *Revista Universo Psi. Taquara*, 1(2), 33-51. <https://seer.faccat.br/index.php/psi/article/view/1371>
- Gherovici, P. (2017). *Transgender psychoanalysis: a lacanian perspective on sexual difference*. Routledge.
- Giddens, A. (2002). *Modernidade e identidade*. Zahar.
- Goldenberg, R. (2006). *Política e psicanálise*. Jorge Zahar.
- Gondar, J. (2008). Além da contratransferência: Os afetos do analista. *Cadernos de Psicanálise*, 30(21), 175-191. <https://cprj.com.br/cadernos-de-psicanalise-n-21/>
- Green, J. N. (2018). *Revolucionário e gay: a vida extraordinária de Herbert Daniel, pioneiro na luta pela democracia, diversidade e inclusão*. Civilização Brasileira.
- Grupo Gay da Bahia (GGB). (Org.). (2019). *Relatório de Mortes Violentas da População LGBT no Brasil*. <https://homofobiamata.files.wordpress.com/2019/01/relatorio-2018-1.pdf>.
- Haas, C., & Linhares, M. (2012). Políticas públicas de ações afirmativas para ingresso na educação superior se justificam no Brasil? *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos*, 93(235), 836-863. <https://www.scielo.br/j/rbeped/a/bqD9kT8FGbNz5W5CZvMDJWB/?format=pdf&lang=pt>
- Hall, S. (2003). *A identidade cultural na pós-modernidade*. DP&A.
- Hall, S. (2019). Quem precisa de identidade? In T. T. Silva (Org.), *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais* (7ª ed., pp. 103-133). Vozes.
- Hamilton, C. J., & Mahalik, J. R. (2009). Minority stress, masculinity, and social norms predicting gay men's health risk behaviors. *Journal of Counseling Psychology*, 56(1), 132-141. <https://psycnet.apa.org/record/2009-00624-004>
- Haraway, D. (1995). 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/1773/1828>
- 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/1773/1828>
- Heimann, P. (1995). Sobre a contratransferência. *Revista de Psicanálise da Sociedade Psicanalítica de Porto Alegre*, 21, 171-177. <https://revista.sppa.org.br/RPdaSPPA/article/view/1157/1186>

- Honneth, A. (2009). *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais* (2ª ed., L. Repa, Trad.). Ed. 34.
- Horney, K. (1966). *Novos rumos na psicanálise*. Civilização Brasileira. (Original publicado em 1939)
- International Lesbian, Gay, Bissexual, Trans and Intersex Association (ILGA). <https://database.ilga.org/en>
- Jesus, J. G. (2024). LGBTFOBIA: Conceituação e estratégias de enfrentamento. *Campo de Públicas: Conexões e Experiências*, 3(1), 218-231. <https://revista.fjp.mg.gov.br/index.php/campo-de-publicas/article/view/64/66>
- Jorge, M. A. C., & Travassos, N. P. (2018). *Transexualidade: o corpo entre o sujeito e a ciência*. Jorge Zahar.
- Kohut, H. (1988). *Análise do self*. Imago.
- Lacan, J. (1992). *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*. Jorge Zahar Editores. (Original publicado em 1969-1970)
- Lacan, J. (2003). *O seminário, Livro 9: A identificação*. Zahar. (Original publicado em 1961-1962)
- Lacan, J. (2008). *Seminário, livro 16: De um Outro ao outro*. Jorge Zahar Editores. (Original publicado em 1968-1969)
- Lacan, J. (2010). *O seminário, Livro 2: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Zahar. (Original publicado em 1954)
- Laclau, E., & Mouffe, C. (1985). *Hegemony and socialist strategy: towards a radical democratic politics*. Verso.
- Laclau, E., & Mouffe, C. (2004). *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. Fondo de Cultura Económica.
- Laplanche, J., & Pontalis, J. B. (2001). *Vocabulário de psicanálise: Laplanche e Pontalis* (4ª ed.). Martins Fontes. (Original publicado em 1986)
- Laufer, L. (2014). La psychanalyse est-elle un féminisme manqué ? *Nouvelle Revue de Psychosociologie*, (17), 17-29. <https://shs.cairn.info/revue-nouvelle-revue-de-psychosociologie-2014-1-page-17?lang=fr>
- Laufer, L. (2022). *Vers une psychanalyse émancipée: Renouer avec la subversion*. La Découvert.
- Leitão, I. B. (2018). A construção do estudo de caso em psicanálise: revisão de literatura. *Contextos Clínicos*, 11(3), 410-424. <https://doi.org/10.4013/ctc.2018.113.11>
- Lemke, T. (2017). *Foucault, Governamentalidade e Crítica*. Politeia.

- Lemke, T. (2018). *Biopolítica: críticas, debates, perspectivas*. Politeia.
- Levcovitz, S. (2000). Grupos de Recepção Ambulatorial: uma Introdução ao Tema. *Cadernos IPUB*, 6(17), 21-29.
- Lingiardi, V., Nardelli, N., Tripodi, E. (2015). Reparative attitudes of italian psychologists toward lesbian and gay clients: Theoretical, clinical, and social implications. *Professional Psychology: Research and Practice*, 46(2), 132-139. <https://psycnet.apa.org/record/2015-19456-003>
- Little, M. (2022). A contratransferência e a resposta do paciente a ela (W. Zeytounlian, Trad.). *Lacuna: uma Revista de Psicanálise*, 13(6). Disponível em: <https://revistalacuna.com/2022/08/10/n-13-06/>
- Louro, G. L. (2001). Teoria queer: uma política pós-identitária para a educação. *Estudos Feministas*, 9(2), 541-553. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2001000200012>
- Louro, G. L. (2018). *O corpo educado: Nova Edição: Pedagogias da sexualidade* (4ª ed.). Autêntica.
- Manifeste: Des psychologues s'insurgent contre l'assaut des « identitaristes » dans le champ du savoir et du social.* <https://www.oedipe.org/article/manifeste-des-psychologues-sinsurgent-contre-lassaut-des-identitaristes-dans-le-champ-du>
- Mbembe, A. (2018). *Necropolítica*. n-1 edições.
- Meyer, I. H. (2003). Prejudice, social stress, and mental health in lesbian, gay, and bisexual populations: Conceptual issues and research evidence. *Psychological Bulletin*, 129(5), 674. <https://doi.org/10.1037/0033-2909.129.5.674>
- Mezan, R. (1988). Problemas de uma história da psicanálise. In J. Birman (Org.), *Percursos na história da psicanálise* (pp. 15-41). Taurus.
- Mezan, R. (1991). A transferência em Freud: apontamentos para um debate. In A. Slavutzky (Ed.), *Transferências* (pp. 47-77). Escuta.
- Mezan, R. (2006). Pesquisa em psicanálise: algumas reflexões. *Jornal de Psicanálise*, 39(70), 227-241. <https://pepsic.bvsalud.org/pdf/jp/v39n70/v39n70a15.pdf>
- Mezan, R. (2007). Que tipo de ciência é a Psicanálise? *Natureza Humana*, 2(4), 319-358. <https://pepsic.bvsalud.org/pdf/nh/v9n2/v9n2a05.pdf>
- Mezan, R. (2014). *O tronco e os ramos*. Companhia das Letras.
- Mezan, R. (2018). *Freud, a Trama dos conceitos*. Perspectiva.
- Mezan, R. (2019). *O Tronco e os Ramos* (2ª ed.). Blucher.
- Millett, K. (2016). *Sexual Politics*. Columbia University Press.

- Molina, R. S., & Fabrian, C. B. (2014). Conceito de transferência e contratransferência: Uma revisão crítica sistemática. *Psicologia Argumento*, 32(77), 85-97. <https://doi.org/10.7213/psicol.argum.32.077.AO02>
- Moraes, E. G. & Macedo, M. M. K. (2011). *Vivência de indiferença: do trauma ao ato-dor*. Casa do Psicólogo.
- Mouffe, C. (2000). *The Democratic Paradox*. Verso.
- Mouffe, C. (2015). *Sobre o político*. Martins Fontes.
- Murano, D. (2019). Uma resposta a Paul B. Preciado. *Psicanálise e Barroco em Revista*. <https://seer.unirio.br/index.php/psicanalise-barroco/announcement/view/145>
- Nardi, H. C. (2010). Vocabulário de Foucault: um percurso pelos temas, conceitos e autores. *Trabalho, Educação e Saúde*, 8, 597-598. <https://www.scielo.br/j/tes/a/WmMXxFrtfwL5YQN6G9VzmBq/?format=pdf&lang=pt>
- Nascimento, L. (2021). *Transfeminismo*. Jandaíra.
- Núcleo de Direito Humanos e Cidadania LGBT (NUH UFMG). (2019). *Relatório Descritivo: Projeto Transsexualidades e Saúde Pública no Brasil: entre a invisibilidade e a demanda por políticas públicas para homens trans*. UFMG. <http://www.nuhufmg.com.br/homens-trans-relatorio2.pdf>
- Paulon, C. (2017). *Introduzindo o conceito de narrativa em psicanálise: sobre um operador comparativo para o estudo de casos clínicos*. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo. https://teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47133/tde-18042018-095218/publico/paulon_corrigeida.pdf
- Pelúcio, L. (2011). Marcadores sociais da diferença nas experiências travestis de enfrentamento à aids. *Saúde e Sociedade*, 20(1), 76-85. <https://doi.org/10.1590/s0104-12902011000100010>
- Perelson, S. (2006). A parentalidade homossexual: uma exposição do debate psicanalítico no cenário francês. *Estudos Feministas*, 14(3), 709-730. <https://www.scielo.br/j/ref/a/9gdyQxvRPm9ynNTY4hZ7G4n/?format=pdf&lang=pt>
- Pombo, M. (2021). *A diferença sexual em mutação: subversões queer e psicanalíticas*. Calligraphie.
- Pommier, G. (1998). *O amor ao avesso: ensaio sobre a transferência em psicanálise*. Companhia de Freud.
- Porchat, P. (2018). Barulhos de gênero. In: P. Porchat, P. Corsetto, & C. François (Org.), *Psicanálise e Gênero: Narrativas feministas e queer no Brasil e na Argentina* (pp. 40-55). Calligraphie.

- Porchat, P. (2019). O gênero do espelho: verdades e ficções da identidade. In: R. K. Cossi. (Org.), *Faces do Sexual: Fronteiras entre Gênero e Inconsciente* (pp. 79-98). Aller.
- Porchat, P. (2020). Transidentité, non-binarité et parentalité : de quoi parle-t-on ? *Recherches en Psychanalyse*, (30), 122-130. <https://www.cairn.info/revue-research-in-psychoanalysis-2020-2-page-122.htm>
- Preciado, P. (2011). Multidões queer: notas para uma política dos 'anormais'. *Revista Estudos Feministas*, 19(1), 11-20. <https://www.scielo.br/j/ref/a/yvLQcj4mxkL9kr9RMhxHdwk/?format=pdf&lang=pt>
- Preciado, P. (2018). *Testo junkie: sexo, drogas e biopolítica na era farmaco-pornográfica*. n-1 edições.
- Preciado, P. (2020). *Je suis un monstre qui vous parle*. Grasset.
- Preciado, P. (2023). *Dysphoria mundi: o som do mundo desmoronando*. Zahar.
- Quijano, A. (2005). Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: E. Lander. (Org.), *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais* (pp. 118-142). CLACSO, 2005.
- Quinalha, R. H (2024). *Direitos LGBTI+ no Brasil: novos rumos da proteção jurídica*. Edições SESC.
- Quinet, A. (2021). *Análise online na pandemia e depois*. Atos e Divãs.
- Ribeiro, D. (2017). *O que é lugar de fala?* Letramento.
- Rincón, C. (2018). Melancolia de gênero. Una tristeza que dura demasiado en el cuerpo. *Reflexiones Marginales*. <https://revista.reflexionesmarginales.com/melancolia-de-genero-una-tristeza-que-dura-demasiado-en-el-cuerpo/>
- Rivera, T. (2012). Luto e melancolia, de Freud, Sigmund. *Novos estudos CEBRAP*, 94, 231-237. <https://www.scielo.br/j/nec/a/SKPG96FFGB6qtfGzgHkTpkP/?format=pdf&lang=pt>
- Rivera, T. (2020). Por uma psicanálise a favor da identidade. *Cult*. <https://revistacult.uol.com.br/home/por-uma-psicanalise-favor-da-identidade/>
- Rodulfo, R. (2004). El psicoanálisis de nuevo. Elementos para la deconstrucción del psicoanálisis tradicional. Buenos Aires: EUDEBA.
- Rosa, M. D. (2016). *A clínica psicanalítica em face da dimensão sociopolítica do sofrimento*. Escuta.
- Rosa, M. D. A., & Cunha, E. L. (2024). Entre refugiados e pessoas trans, a implicação ética da psicanálise. In: A. Maciel Jr. (Ed.), *Duas éticas na clínica: o real de um falasser e a subjetivação do fora em Lacan e Foucault* (pp. 231-250). Paco Editorial.

- Sáez, J. (2005). *Théorie queer et psychanalyse*. EPEL.
- Safatle, V. (2015). *O Circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. Autêntica.
- Safatle, V. (2016). Dos problemas de gênero a uma teoria da despossessão necessária: ética, política e reconhecimento em Judith Butler. In: J. Butler, *Relatar a si mesmo* (pp. 32-45). Autêntica.
- Santos, B. (2019). Sexualidade se traduz? – um diálogo entre a psicanálise e os estudos de gênero. In: K. R. Cossi (Org.), *Faces do Sexual: fronteiras entre gênero e inconsciente* (pp. 13-36). Aller.
- Santos, B. (2020). Le toucher est politique, Écoute analytique et question des savoirs situés. *Laboratoire CRPMS*, 29(1), 56-63. <https://www.cairn.info/revue-research-in-psychoanalysis-2020-1-page-56.htm>
- Santos, B. C., Sarah, A. C. V., Debs, N., Polverel, E., David-Ménard, M., & Butler, J. (2015). Judith Butler et Monique David-Ménard: D'une autre à l'autre. *Psychiatrique*. <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01491907>
- Santos, B., & Polverel, E. (2016). Procura-se psicanalista segurx. Uma conversa sobre normatividade e escuta analítica. *Lacuna*, (1). <https://revistalacuna.com/2016/05/22/normatividade-e-escuta-analitica>
- Scott, J. W. (1990). Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação e Realidade*, 15(2), 5-22. <https://seer.ufrgs.br/index.php/educacaoerealidade/article/view/71721/40667>
- Sedgwick, E. K. (1990). *Epistemology of the closet*. University of Califórnia Press.
- Silveira, F. A., Oliveira, A. P. V., & Simanke, R. T. (2022). A Psicologia em Doença Mental e Psicologia de Michel Foucault. *Fractal: Revista de Psicologia*, 34, e5996. <https://doi.org/10.22409/1984-0292/2022/v34/5996>
- Simakawa, V. 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. Repositório Institucional da UFBA. <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/19685>
- Soler, C. (2018). *Rumo à identidade*. Aller.
- Spivak, C. (2010). *Pode o subalterno falar?* UFMG.
- Stona, J. (2018). A questão subjetiva na lógica da despatologização das transidentidades: uma perspectiva psicanalítica em diálogo interdisciplinar com perspectivas críticas. *Clínica & Cultura*, 7(1), 38-51. <https://periodicos.ufs.br/clinicaecultura/article/view/10376/9627>

- Stona, J. (Org.). (2024). *Isso não é psicanálise? Tensionamentos em psicanálise e relações de gênero*. Ed. IPPERG.
- Stona, J., Carvalho, M. (Orgs.). (2021). *REMONTA: a escuta clínica da população LGBTTQIAP+*. Devires.
- Stona, J., & Carrion, F. (2021). *O cis no divã*. Devires.
- Tajer, D. (2020). *Psicoanálise para todxs*. Editorial Topía.
- Tajer, D. (2022). *Psicanálise para todxs: por uma clínica pós-patriarcal, pós-heteronormativa e pós-colonial*. Caligraphie.
- Transgender Europe (TGEU). (2021). *Transgender Day of Visibility 2020: Trans Murder Monitoring Update*. <https://transrespect.org/en/tmm-update-trans-day-of-remembrance-2021>
- Tupinambá, G. (2023). Psicanálise para militantes? *Lacuna: uma revista de psicanálise*, 15. <https://revistalacuna.com/2023/12/19/n-15-06/#:~:text=Como%20a%20maioria%20dos%20serviços,padrões%2C%20repetições%20e%20pressuposições%20subjacentes.>
- Val. A. C., & Lima, M. A. C. (2014). A construção do caso clínico como forma de pesquisa em psicanálise. *Ágora*, 17(1), 99-115. <https://www.scielo.br/j/agora/a/K5JKdkWBWD656HH93zTmTq/?format=pdf&lang=pt>
- Van Haute, P., & Geyskens, T. (2016). *Psicanálise sem Édipo? Uma antropologia clínica da histeria em Freud e Lacan*. Autêntica.
- Veiga-Neto, A. (2019). *Foucault e a Educação*. Autêntica.
- Vergueiro, V. (2015). *Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade*. Mestrado em Cultura e Sociedade. Universidade Federal da Bahia. <https://repositorio.ufba.br/bitstream/ri/19685/1/VERGUEIRO%20Viviane%20-%20Por%20inflexoes%20decoloniais%20de%20corpos%20e%20identidades%20de%20genero%20inconformes.pdf>
- Vergueiro, V. (2016). *Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal da Bahia. <https://repositorio.ufba.br/bitstream/ri/19685/1/VERGUEIRO%20Viviane%20-%20Por%20inflexoes%20decoloniais%20de%20corpos%20e%20identidades%20de%20genero%20inconformes.pdf>

- Vezzosi, J. I. P., Ramos, M. M., Almeida Segundo, D. S., & Costa, A. B. (2019). Atitudes Corretivas sobre Homossexualidade. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 39(3), e228539, 174-193.
<https://www.scielo.br/j/pcp/a/nnSsGPNfcPSkBb69ks7H7fM/?format=pdf&lang=pt>
- Winnicott, D. W. (2021). O ódio na contratransferência. In: D. W. Winnicott, *Da pediatria à psicanálise* (pp. 277-287). Imago. (Original publicado em 1948)
- York, S. W. (2022). Cyberfeminist devices on Instagram: Authorship in the COVID/19 pandemic. In: R. N. Linhares, V. P. Freire, & A. M. Chagas (Eds.), *Comunicação, educação e sociedade: dialogicidade e esperar é fundamental* (pp. 196-206). EDUNIT.
- Zana, A., & Perelson, S. (2013). Problemática identitária e reconhecimento da alteridade: do encontro com o outro indivíduo ao confronto com o estranho. *Clínica & Cultura*, 2(1), 44-57. <https://seer.ufs.br/index.php/clinicaecultura/article/view/1018>
- Zaretsky, E. (2006). *Segredos da alma: uma histórica sociocultural da psicanálise*. Cultrix.