

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO**

**Maria Eduarda Parizan Checa**

**Transtornar-se como ato clínico:  
uma contraficção de gêneros e sexualidades dissidentes**

**MESTRADO EM PSICOLOGIA CLÍNICA**

**São Paulo**

**2021**

**Pontifícia Universidade Católica de São Paulo**

**Maria Eduarda Parizan Checa**

**Transtornar-se como ato clínico:  
uma contrafecção de gêneros e sexualidades dissidentes**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em Psicologia Clínica, sob a orientação da Prof.<sup>a</sup> Dra. Suely Belinha Rolnik.

**São Paulo**

**2021**

Autorizo, exclusivamente para fins acadêmicos e científicos, a reprodução parcial ou total desta Dissertação de Mestrado por processos de fotocopiadoras ou eletrônicos.

Assinatura: \_\_\_\_\_

Data: 25 de janeiro de 2021

E-mail: [duda.checa@gmail.com](mailto:duda.checa@gmail.com)

Sistemas de Bibliotecas da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo -  
Ficha Catalográfica com dados fornecidos pelo autor

C514 Checa, Maria Eduarda Parizan  
Transtornar-se como ato clínico: uma contraficção  
de gêneros e sexualidades dissidentes / Maria  
EduardaParizan Checa. -- São Paulo: [s.n.], 2021.  
91p ; 21 x 29 cm.

Orientador: Suely Belinha Rolnik.  
Dissertação (Mestrado)-- Pontifícia Universidade  
Católica de São Paulo, Programa de Estudos Pós  
Graduados em Psicologia: Psicologia Clínica.

1. Gêneros e sexualidades dissidentes. 2. Teoria  
queer. 3. Clínica. 4. Literatura autorreferencial.  
I. Rolnik, Suely Belinha. II. Pontifícia  
Universidade Católica de São Paulo, Programa de  
Estudos Pós-Graduados em Psicologia: Psicologia  
Clínica. III. Título.

CDD

**Maria Eduarda Parizan Checa**

**Transtornar-se como ato clínico:  
uma contraficção de gêneros e sexualidades dissidentes**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em Psicologia Clínica.

Aprovada em: \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof.<sup>a</sup> Dra. Suely B. Rolnik (Orientadora) – PUC-SP

---

Prof.<sup>a</sup> Dra. Sayak Valencia – COLEF (México)

---

Prof. Dr. João Perci Schiavon – PUC-SP

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento nº. 88887.313966/2019-00.

*Dedico este texto a todas as vozes transtornadas  
que me ajudaram a escrevê-lo.*

CHECA, Maria Eduarda Parizan. Transtornar-se como ato clínico: uma contraficção de gêneros e sexualidades dissidentes. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2021.

## RESUMO

Esta escrita ronda a escuta clínica em sua potência descolonizadora da neurose heterossexual e cisgênera. Escrevo em primeira pessoa, torcendo o sentido autoficcional que poderia ser atribuído a este texto, transformando-o numa *contraficção*, num exercício de combate à ficção heterocisnormativa compulsória em mim, como psicóloga e como paciente. Se o discurso psicopatológico adoece e aniquila aqueles que não se submetem ao regime de diferença sexual, é a partir desse lugar de adoecimento – como território político – que se vê a importância de afirmar-se micropoliticamente e macropoliticamente. Transtornar-se como ato clínico é assumir o transtorno psíquico, o diagnóstico, a partir de um lugar ético, clínico e *queer* da subjetividade. Uma vez psicopatologizadas, as subjetividades heterocisdissidentes possuem uma ferramenta de combate que é, ao mesmo tempo, uma potência ética, estética e política: a destituição da neurose heterocis em si mesmas.

**Palavras-chave:** Gêneros e sexualidades dissidentes. Clínica. Queer. Contraficção

CHECA, Maria Eduarda Parizan. To become disordered as a clinical act: a counter-fiction of dissident genders and sexualities. Dissertation (Masters in Clinical Psychology) – Pontifical Catholic University of São Paulo, São Paulo, 2021.

### **ABSTRACT**

This writing is about clinical listening in its decolonizing power over the heterosexual and cisgender neurosis. Herein I write in the first person, twisting the self-fictional meaning which could be attributed to this text, transforming it into a conter-fiction, as an exercise of fighting against the compulsory hetero-cis-normative fiction in me, both as a psychologist and as a patient. If the psychopathological discourse sickens and annihilates those who do not submit to the sexual difference regimen, it is in that very place of illness - as a political territory - that resides the importance of affirming itself micropolitically and macropolitically. To become disordered as a clinical act is to assume the psychological disorder, the diagnosis, from an ethical, clinical and queer place of subjectivity. Once psychopathologized, hetero-cis-dissident subjectivities are able to find a combat tool that is, at the same time, an ethical, aesthetic and political power: the removal of heterocis neurosis in themselves.

**Keywords:** Dissident genders and sexualities. Clinic. Queer. Counter-fiction

|                                                                                              |           |
|----------------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| <b>INTRODUÇÃO</b>                                                                            | <b>9</b>  |
| <b>CAPÍTULO 1 – “LGBT... O QUÊ?”: PSICOPATOLOGIA E ANIQUILAMENTO</b>                         | <b>13</b> |
| 1.1 <i>O anormal e o pat(h)ológico</i>                                                       | 13        |
| 1.2 <i>O inconsciente colonial-capitalístico: do racismo à LGBTfobia na psicopatologia</i>   | 18        |
| 1.3 <i>Aniquilamento de subjetividades LGBTQIAP+: uma análise dos discursos psicológicos</i> | 21        |
| <b>CAPÍTULO 2 – DE BRUXAS A HISTÉRICAS: UMA GENEALOGIA</b>                                   | <b>28</b> |
| 2.1 <i>A caça às bruxas e a colonização das mulheres</i>                                     | 28        |
| 2.2 <i>A sexualidade e os corpos sexualizados</i>                                            | 32        |
| 2.3 <i>Vida e morte a golpes: um breve retrato</i>                                           | 36        |
| <b>CAPÍTULO 3 – CONTRAFICCIONALIZAR-SE OU COMO CRIAR PARA SI UM ESTADO DE EMERGÊNCIA</b>     | <b>40</b> |
| 3.1 <i>Prólogo</i>                                                                           | 40        |
| 3.2 <i>Ensaio</i>                                                                            | 40        |
| 3.3 <i>Mapeando o estado de exceção: como a ideologia de gênero chegou até aqui?</i>         | 42        |
| 3.4 <i>Relatar-se, despossuir-se: germina uma contraficção</i>                               | 48        |
| 3.5 <i>Como produzir para si um estado de emergência?</i>                                    | 52        |
| <b>CAPÍTULO 4 – TRANSTORNAR-SE COMO ATO CLÍNICO</b>                                          | <b>57</b> |
| 4.1 <i>Por uma clínica arqueóloga do futuro</i>                                              | 57        |
| 4.2 <i>“Bicha é tudo afetado, sapatão é tudo mal comida”: desterritorializando o falo</i>    | 62        |
| 4.3 <i>Trans-tornada, queer e psicóloga: nasce uma clínica feiticeira</i>                    | 67        |
| <b>OUTROS TEXTOS</b>                                                                         | <b>81</b> |
| <i>Todo fim de festa é o começo de uma ressaca em potencial</i>                              | 81        |
| <i>Carta aberta aos médicos, psicólogos e psicanalistas cisgêneros</i>                       | 83        |
| <i>Carta aberta às pessoas não heterossexuais e não cisgêneras</i>                           | 84        |
| <b>REFERÊNCIAS</b>                                                                           | <b>88</b> |

## INTRODUÇÃO

*Se a homofobia for te decapitar para você não perder a cabeça, você mesmo deve cortá-la e atirar neles.<sup>1</sup>*

Nunca escrevi sobre esta história antes. Mas ontem, enquanto a contava pela milésima vez, agora a uma colega do mestrado em um bar, ela me disse o óbvio: “Você precisa escrever sobre isso!”. Tudo que é óbvio só é óbvio porque se pressupõe que deva ser. E as obviedades não ditas continuam no terreno silencioso de sua (não) existência consumada. Ainda bem que ela me apontou isso<sup>2</sup>. O que aconteceu comigo e que acontece com milhares de mulheres, LGBTQIAP+ ou não, é uma obviedade entorpecida nos *settings* psicoterapêuticos e nos corpos dessas mulheres, dessas bichas, dessas travas, dessas afeminadas, todas sexualmente objetificadas, abusadas, adoecidas, medicalizadas e, ainda, não ouvidas... De tão óbvias!

Em 2015, eu passava por um período pós-crise de identidade sexual. Eu estava superando o binômio hétero x lésbica e estava vivendo a minha pansexualidade (que, na época, eu nomeava “bissexualidade”) sem as amarras morais e estigmatizantes que me prendiam à não possibilidade de sair do armário, a não ser como “a puta”, “a que pega todo mundo”, “a que vai topiar um *ménage* com o namorado e outra mulher”, “a que vai te trair com um homem”, “a curiosa”, “a que ainda não se decidiu”. Pois bem, com isso, veio também a crise com a monogamia, acabei terminando um relacionamento longo. Eu estava pouco me fodendo para as normas da fodeção, já estava toda fodida mesmo... A maior parte das lésbicas com as quais eu convivia havia se afastado, e repetidamente ouvi – vindas delas e de homens heterossexuais – as frases mencionadas no parágrafo anterior. Dois ou três meses assim e o meu corpo colapsou. Seja pela culpa cristã, ou mesmo pelo autoflagelo de ser estudante de psicologia à época e me considerar adoecida. Busquei uma terapeuta de orientação analítica, que se dizia Lacaniana. Não tinha dinheiro para pagar uma analista. Naquele momento, eu já estava gastando muito com os remédios para o famigerado Transtorno Bipolar. E o nome dela na lista entre as psicólogas<sup>3</sup> associadas ao meu convênio médico me pareceu a opção mais interessante.

---

<sup>1</sup> VIDARTE, P. *Ética bixa*: proclamações libertárias para uma militância LGBTQ. São Paulo: n-1 edições, 2019, p. 121.

<sup>2</sup> Agradeço à Paula Cobo, pela escuta atenta e por ter me mostrado essa obviedade, até então dormente no território do meu desejo.

<sup>3</sup> Utilizo “psicólogas”, no feminino, em conformidade com o uso feito pelo Conselho Federal de Psicologia, que atribui o gênero feminino ao coletivo de profissionais, pois quantitativamente existem mais psicólogas do que psicólogos registradas no Brasil.

Cheguei à sala de espera com 30 minutos de antecedência, sentei-me. Olhei para o relógio e faltavam cinco minutos para o horário da minha sessão. Uma mulher saiu de uma das salas, despedindo-se de um paciente que lá estava com ela. Não tive como não olhar, ela era linda, tatuada das pernas ao pescoço. Eu nunca havia visto uma psicóloga tatuada ou que não escondesse as tatuagens embaixo de calças e saias sociais. Lembro-me de ter-me levantado, esperando que me chamasse, mas ela fechou a porta. “Que droga, não é ela!”, pensei. Mal consegui me sentar, devido à frustração, e avistei uma *Barbie* descendo as escadas daquela clínica, vagorosamente, com um salto fino, uma calça social branca e uma camisa *Polo* cor-de-rosa. Ela expressou um sorriso idêntico ao da atriz principal de *American Beauty* e me chamou para entrar.

Eu sempre fiz terapia, desde a infância. A minha mãe teve a sensibilidade de perceber que eu precisava de uma escuta que ela não podia dar após as violências vividas com o meu ex-padrasto. Então, com a nova terapeuta, eu já tinha mais ou menos um *script* mental de por onde começar. Lembro-me de ter passado umas quatro ou mais sessões falando sobre o básico, para tentar chegar à complexidade atual depois.

Até que, lá pela sexta ou sétima sessão, eu falei sobre o desejo de conhecer pessoas, no plural, de me relacionar com elas, no plural, e de tê-las em meu corpo, singularmente em cada momento, mas no plural dentro de uma semana. Percebi a pena esboçada em seu olhar das primeiras sessões se transformar em um incômodo educado. Ela falava muito pouco. Mas a sua presença era bem expressiva. Cruzava e descruzava as pernas, levantava as sobancelhas, inclinava o pescoço delicadamente quando eu descrevia alguma cena de sexo, como se não estivesse me ouvindo bem. E eu achava engraçado como ela e todas as psicólogas pelas quais eu havia passado até então ficavam surpresas quando eu falava em sexo lésbico, em duas mulheres transando.

Lá pelas tantas, contei para ela da minha, até então, última experiência sexual, com um homem trans. Lembro-me de ter dito que aquele corpo me encantava, a mistura da voz semigrave e dos pelos sobre o corpo com a genitália meio feminina, meio andrógina, o uso da prótese, o sexo oral. Tudo naqueles últimos encontros me era um universo de possibilidades. E o meu desejo estava alegre. Ou, talvez, eu só estivesse vivenciando um período de hipomania, como bem havia aprendido a identificar em mim, após tantas intervenções psiquiátricas e aulas de psicopatologia.

Não foi nada disso que ela me disse. Após alguns minutos de silêncio e possível observação do meu corpo sentado ali, esperando um feedback, ela perguntou: “Você sabe que é reversível, né?”. “Não entendi...”, afirmei, meio perguntando também, mas já sabendo – talvez

por instinto de proteção – do que se tratava. “Essa sua bissexualidade, ela é facilmente reversível”, insistiu. “Sim”, disse automaticamente, meio ainda perguntando, sem saber. “Ah, bom, porque você é estudante de psicologia, deveria mesmo saber”. Mais um silêncio, com aquele sorriso *american beauty* estampando seus dentes perfeitamente brancos e alinhados. “Então até a semana que vem”.

Esse havia sido o primeiro corte de sessão, saí de lá tonta, tropeçando nas escadas e cumprimentando totalmente sem jeito um *match* do *Tinder* que encontrara na sala de espera, tomando um café. Cheguei em casa me sentindo um trapo, como da última vez que disse “não” inúmeras vezes a um ex e ele transou comigo mesmo assim, como se minha voz não lhe fosse audível. No ano passado, eu entendi que aquilo foi um estupro. Rememorando agora, a sensação daquela sessão era a mesma.

Faltei à próxima sessão sem nem lhe avisar. Mas fui à seguinte, pois eu pagava as sessões a que faltava. Fui silente, castrada, e ela me encheu de perguntas sobre os abusos, a infância, os homens bons, os homens maus, a relação com o meu pai. Respondi do mesmo modo que tomava os remédios todos os dias: um pela manhã, para acordar; outro durante a tarde, para viver; e mais um à noite, para dormir. Pragmática. E ela retomou aquele olhar de pena misturado a um sorriso pretensioso, um sorriso de *work done*.

“Você percebe o quanto essa sexualidade é facilmente reversível, mas agora eu preciso te perguntar se você quer fazer isso”. “Não”, eu disse sem muito pensar. Seca como o rivotril sublingual que eu usava todas as noites, para apagar em exatos cinco minutos todo o dia vivido. “Eu não me incomodo com a minha bissexualidade. Na verdade, eu a desejo. Eu desejo o meu desejo”. Falei e saí, totalmente sem saber o que estava fazendo para além da raiva, de uma raiva daquele sorriso, daquela pele branca, daquele cabelo loiro, daquelas roupas de marca, daquele blábláblá intimidador diante do meu status de graduanda que deveria saber que.

Eu não fiz isso sozinha. Não saí daquela sala sozinha. Hoje sei que não o fiz. Fui criada por uma mãe solteira, também bissexual, que só me contou isso durante a minha adolescência, quando me viu apaixonada por uma colega de classe e disse: “É normal, filha, eu já vivi com uma mulher, antes de você nascer”. Abraçamo-nos e eu chorei de alívio. Alívio por não precisar esconder, por não precisar ser óbvio demais, silente demais.

Nessa época, estudava em um colégio cujos donos eram evangélicos e recentemente haviam demitido a minha professora favorita, de literatura e laboratório textual, por ela não ter votado no filho deles naquelas eleições para vereador. Hoje, ele é deputado federal e defensor do “fim da ideologia de gênero nas escolas”. Não é de se espantar que, apesar de eu me acabar nas fissuras da minha gastrite tirando as melhores notas, eu fosse quase diariamente parar na

sala do coordenador pedagógico. Motivo: “Na segunda-feira, você estava de mãos dadas com a fulana. Na terça-feira, me contaram que vocês estavam se beijando no banheiro. Cadê aquele seu namoradinho? Vocês formavam um casal bonito. Isso aí vai pegar mal para você no futuro. Você é tão bonita, tão esforçada...”. Eu ouvia e chorava, porque sabia que eles tinham razão, de um modo que até hoje sei, mas não choro, porque sei também que não deveria saber, que não deveria ser.

Até que veio a faculdade, um cenário que eu esperava ser menos LGBTfóbico, e me enganei. Tive aulas de psicanálise com uma sumidade do corpo freudiano da cidade. E na disciplina de “Teorias e técnicas aplicadas em psicanálise”, certa vez, ela disse sobre um paciente homossexual que tinha problemas com a figura do pai, que era distante e – nas palavras dela – “para piorar, a mãe era fálica demais”. Fiquei pensando comigo que, se a minha mãe não fosse fálica, ela provavelmente não teria conseguido criar minha irmã e eu sozinha, apenas com o apoio financeiro do meu pai. A aula foi finalizada comum não sucesso: “Eu tentei algumas intervenções, mas, nesse caso, não teve jeito, ele acabou enveredando para aqueles lados (homossexuais, no caso)”.

Mas ela também trouxe o caso de um adolescente que havia começado a apresentar “trejeitos afeminados” e não demonstrava interesse pelas meninas da escola. Segundo a professora, esse estava sendo salvo, pois uma menina foi capaz de insistir o suficiente, e eles estavam namorando. Foi a gota d’água. Esperei a aula terminar e perguntei com todo o respeito que eu sabia ser importante demonstrar: “Professora, você mencionou dois casos que envolviam pacientes homossexuais, e eu fiquei com uma dúvida. Isso de o sucesso ou não da análise estar ligado ao fato de eles deixarem de ter relações homossexuais não é uma tentativa de ‘cura gay’”, que se tem discutido muito atualmente?”. A resposta veio como um tiro, que curiosamente pouco alterou a sua expressão serena: “São coisas muito diferentes. Eles estavam em sofrimento psíquico e me procuraram, tinham feito um Édipo anormal, o meu trabalho é reverter isso”.

Aquela aula desceu com muita dificuldade em meio ao refluxo gastroesofágico que, aos 17 anos, eu já havia desenvolvido. Acho que fiquei tentando digeri-la durante toda a graduação em psicologia. E até hoje, quando preciso engolir uma história dessas, sinto as fissuras do meu esôfago se abrindo mais uma vez, sinto o meu corpo em recusa.

Portanto, ocupar este lugar hoje, escrever sobre a psicopatologização de sexualidades e gêneros dissidentes como psicóloga, mestranda em Psicologia Clínica, talvez seja um desafio muito mais subjetivo do que teórico, muito mais ético do que técnico. E eu não poderia começar este primeiro capítulo de outro modo que não fosse falando do óbvio, para que ele seja escutado.

Às leitoras que se sentem óbvias e silentes, vocês não estão sós.

## CAPÍTULO 1 – “LGBT... O quê?”: psicopatologia e aniquilamento

*Mar, ainda não te falei de ontem. Talvez não haja mais tempo. Não sei se sairei vivo. Ontem lavamos na fonte os cabelos um do outro. Depositamos a vela acesa sobre o muro. Pedir o que agora, Mar? Se para sempre teremos medo. Da dor física, tapa na cara, fio no nervo exposto do dente. Meu corpo vai ficar marcado pelo roxo das pancadas, não pelo roxo dos teus dentes em minha carne.<sup>4</sup>*

### 1.1 O anormal e o pat(h)ológico<sup>5</sup>

Começar um percurso cartográfico de escrita a partir de um ponto muito específico é, no mínimo, questionável. Eu não sabia exatamente qual era o lugar da psicopatologia nesta pesquisa quando a iniciei, talvez porque a pessoalidade do que vivi – como paciente, depois como estudante de psicologia e, hoje, psicóloga – trouxesse à tona a necessidade urgente de escrever, num texto acadêmico, sobre a tão naturalizada inscrição diagnóstica em sexualidades e gêneros dissidentes.

A que vem um diagnóstico? Canguilhem<sup>6</sup> questiona a relação positivista, a partir da qual a patologia se pauta ao considerar que é patológico tudo aquilo que varia quantitativamente em relação a um estado normal do organismo. Ora, se a patologia é definida como variação do normal, podemos dizer que esse é um lugar ocupado por aquilo que disside em relação a uma norma.

Aqui, já temos uma primeira aproximação: é também, no mínimo, questionável que vários diagnósticos e intervenções psi sejam atribuídos às subjetividades cujas performances colocam em cheque a naturalidade das normas heterossexual e cisgênera.

No mais, o estado normal do organismo é posto pela biomedicina como o estado em que o corpo funciona harmonicamente. Canguilhem problematiza também essa premissa e lança a questão de que o julgamento do que é funcional ou disfuncional nos organismos está associado à vida que esses organismos levam. Ou seja, ele opera um deslocamento da função da

<sup>4</sup> ABREU, C. F. Garopaba, *mon amour*. In: *Todos os contos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, p. 287.

<sup>5</sup> Nietzsche problematiza, em “O nascimento da Tragédia”, a apropriação negativa do *pathos*. Desde Aristóteles, passando por Descartes, a filosofia ocidental alocou a paixão na esfera dos instintos, como algo oposto à razão e ao pensamento filosófico. Alinhando-se à oposição mente-corpo, essa ascese do pensamento, que tem que ser puro e livre das paixões, influenciou diversas áreas do conhecimento que surgiram na modernidade. Um exemplo é a patologia, seja dentro da medicina ou da psicologia, tradicionalmente o estado patológico é visto como um estado de desequilíbrio, como será explicado adiante no texto. Assim, o uso de “pat(h)ológico” aqui se dá para relembrar o *pathos* que reside no que é considerado doença. A capacidade de desordem que é também capacidade de mudança e de germinação de uma potência de vida, em termos nietzschianos.

<sup>6</sup> CANGUILHEM, G. *O normal e o patológico*. 6ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

psicopatologia, que parte do campo técnico, que não considera o sujeito como parte da doença, para o campo ético, que valoriza a relação do sujeito com isso que é tido como doença.

Do mesmo modo que um astigmatismo pode ser visto como normal numa sociedade de formato agrícola e pode ser completamente disfuncional para alguém que pilota um avião<sup>7</sup>, o que gera uma compulsão por parte dos saberes psi em patologizar sexualidades e gêneros dissidentes é justamente o ponto de vista heterocisnormativo, que compõe a base biomédica fundante da psicopatologia e que julga disfuncional não performar um modo de vida conivente com os padrões binários macho x fêmea, hétero x homo, cis x trans.

O autor também contesta, a partir desse ponto de vista ético, a relação de superioridade e inferioridade que as noções de saúde e doença forjam. Estar doente não significa que se está fora da norma, mas que se está dentro de uma norma inferior, uma norma que não consegue se modificar pelos mecanismos próprios da vida, e que, portanto, considera-se que o corpo ou a subjetividade acometidos por ela precisam de uma intervenção médica. Porém, a norma sob a qual uma suposta doença ou sintoma se constituem é, por si mesma, uma norma outra, que se fez na demarcação de uma existência diferencial em relação ao que se espera. Podendo, inclusive, ser incorporada pelos mecanismos vitais em seu funcionamento, modificando-os.

Não é raro perceber as associações feitas, dentro do campo da psicopatologia, entre condições socialmente marginalizadas e transtornos mentais. A histeria e sua associação com uma suposta sexualidade feminina disfuncional, por exemplo, encontram-se desde o caso Dora<sup>8</sup>, passando pelos instrumentos projetivos de avaliação psicológica até as formulações diagnósticas. Desde o século XIX e a associação criada entre a histeria e a natureza sexual repressiva tipicamente atribuída às mulheres, até o que hoje dela se atualiza sob os diagnósticos de bulimia, de anorexia, dos transtornos de humor, do transtorno de personalidade limítrofe<sup>9</sup>.

Trago, a título de exemplo, um fragmento do manual interpretativo de um instrumento projetivo muito presente nas graduações em psicologia, ensinado como instrumento de avaliação psicológica. O HTP (*house-tree-person*) é um instrumento que, por meio da técnica projetiva do desenho, analisa as figuras de uma casa, uma árvore e uma pessoa desenhadas pelo paciente (ou interlocutor, como prefiro chamar). O instrumento é minucioso e analisa diversos aspectos dos desenhos feitos, sendo a personalidade seu foco avaliativo. Ao expor a técnica de

<sup>7</sup> CANGUILHEM, G. *O normal e o patológico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009, 6ª ed.

<sup>8</sup> “O caso Dora” é um caso de histeria analisado por Freud em: FREUD, S. *Obras completas, volume 6*: três ensaios sobre a teoria da sexualidade, análise fragmentária de uma histeria (“o caso Dora”) e outros textos (1901-1905). São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

<sup>9</sup> AMBRA, P. E. S. et al. A histeria como questão de gênero. In: SAFATLE, V.; SILVA, N. J.; DUNKER, C. (Orgs.). *Patologias do Social*: arqueologias do sofrimento psíquico. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2018.

interpretação para a análise do desenho da pessoa, o instrumento afirma que “Uma diferença acentuada de proporções entre o lado esquerdo e o direito da pessoa sugere confusão no papel sexual, especificamente, e desequilíbrio da personalidade, em geral”<sup>10</sup>.

O que é que na especificidade de uma performance sexual dissidente em relação à heterocisnorma é uma confusão? E o que disso aponta, segundo esse material, para um desequilíbrio geral da personalidade? Trago um trecho de um dos livros usados como suporte interpretativo desse instrumento:

Em um interessante estudo sobre o papel sexual e o autoconceito, Fischer e Fischer pediram a 76 mulheres, em tratamento psiquiátrico, para desenharem uma figura feminina. Aquelas que desenharam pessoas com um baixo grau de feminilidade, de acordo com o julgamento de julgadores, tendiam a ter menos experiências heterossexuais, mais disfunções e vida sexual mais limitada. Aquelas que desenharam figuras altamente femininas tinham levado uma vida de maior promiscuidade, porém menos satisfatórias. O grupo de mulheres que produziu desenhos de feminilidade média tinha alcançado satisfação mais genuína de seu papel feminino.<sup>11</sup>

Talvez o enlace feito entre o que se chama de “um baixo grau de feminilidade”, “menos experiências sexuais” e, finalmente, “mais disfunções e vida sexual mais limitada” seja a resposta (que uso aqui com ironia) à pergunta feita no parágrafo anterior, se respondida por esse instrumento auxiliar de interpretação.

É interessante observar, uma vez que a expressão de feminilidade padrão é um critério de análise do nível de satisfação sexual dessas mulheres, que expressar um baixo grau ou um alto grau de feminilidade são, ambos, indicativos de que a satisfação sexual não vai bem. Do mesmo modo, não ter muitas relações heterossexuais ou ter muitas relações heterossexuais também não é um bom indicador. Aqui, a normalidade esperada paira invisível, imaterial, insossa no ar. Parafraseando Deleuze, podemos dizer aqui que essa “feminilidade média” não é ninguém, e as feminilidades que faltam ou que exacerbam são todas as mulheres<sup>12</sup>.

Além disso, não posso deixar de destacar que, ao buscar pela palavra “sexual” no arquivo que contém o referido texto em PDF, por meio da ferramenta de localização, são mostrados 104 resultados. Tratando-se de um livro com 100 páginas no total, pode-se chegar a

<sup>10</sup> BUCK, J. *H-T-P: casa-árvore-pessoa, técnica projetiva de desenho: guia de interpretação*. São Paulo: Vetor, 2009, p. 58.

<sup>11</sup> CAMPOS, D. M. S. *O teste do desenho como instrumento diagnóstico da personalidade: validade, técnica de aplicação e normas de interpretação*. 22ª ed. Petrópolis – RJ: Vozes, 1993, p. 17 (grifos meus).

<sup>12</sup> Gilles Deleuze utiliza a frase célebre “a maioria é ninguém e a minoria é todo mundo” na entrevista Abecedário, produzida em vídeo com Claire Parnet.

uma média bruta de menção à palavra “sexual” que corresponde, nesse caso, a uma ocorrência por página. O que nos mostra, objetivamente, que a sexualidade é um dos focos investigativos desse instrumento, seguindo a tendência – diga-se de passagem – da maioria dos instrumentos de avaliação psicológica da personalidade.

Trago outro trecho na sequência, cujo contexto é a interpretação dos variados tipos de traço utilizados na realização dos desenhos. Em relação ao traço “repetido”, o que se analisa é:

Repetido — Uso de muitos traços para o desenho. Insegurança, sentimento de perda afetiva, imaturidade sexual, homossexualidade (principalmente no desenho da árvore). Agressividade ao problema encontrado.<sup>13</sup>

Aqui, não surpreendentemente, apesar de o instrumento estar atualizado o suficiente para não colocar a homossexualidade como doença (o famoso *homossexualismo*, situado antigamente como perversão sexual), ele associa a homossexualidade à imaturidade sexual, a uma incompletude, uma falha ou atraso no desenvolvimento psicosssexual. Ou seja, a homossexualidade ainda é um sintoma, ainda está associada a uma condição patológica.

Acho engraçado lembrar quando, no período de graduação, deparei-me com o termo “ambiguidade sexual”<sup>14</sup> nesse mesmo material que agora estou problematizando. Na época, eu havia aplicado a técnica projetiva de desenho (HTP) com uma interlocutora (vulgo paciente) bissexual durante o estágio em avaliação psicológica. Ao questionar a minha supervisora de estágio sobre a associação feita no material entre “confusão no papel sexual” e “desequilíbrio da personalidade” – resultados que apareceram durante a interpretação dos dados, obtive como resposta que, no caso mencionado, tal aproximação sugeria uma hipótese diagnóstica de transtorno bipolar. Seria comum, segundo ela, a manifestação de confusão sexual ou bissexualidade em pessoas com diagnósticos de transtorno de humor ou de transtornos de personalidade.

Digo “engraçado” para tentar não deixar escapar o ridículo, esse aspecto de suma importância que ronda a temática proposta por este texto. Partindo da assimilação ridiculamente óbvia entre uma sexualidade ambivalente e um humor ambivalente que, de tão óbvio, é passável aos discernimentos éticos de muitas psicólogas. E para também não perder de vista o teor

<sup>13</sup> CAMPOS, D. M. S. *O teste do desenho como instrumento diagnóstico da personalidade: validade, técnica de aplicação e normas de interpretação*. 22ª ed. Petrópolis – RJ: Vozes, 1993, p. 17 (grifos meus).

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 79.

“ubuesco”<sup>15</sup> dos discursos contemporâneos que fundamentam a existência de uma “ideologia de gênero”, ou do “kit gay” nas escolas, ou, ainda, que consideram a possibilidade de “curar” pessoas LGBTQIAP+ por meio de psicoterapia.

Em 2017, no Brasil, um grupo de psicólogos conseguiu uma ordem judicial para praticar “terapias de reorientação sexual para homossexuais egodistônicos”<sup>16</sup>. Tal prática, ainda que proibida desde 1999 pela portaria 001/99 do Conselho Federal de Psicologia, foi aprovada pelo judiciário, com a justificativa de que – numa perspectiva de oferta e procura do livre mercado – ela deveria ser disponibilizada a pessoas homossexuais que se encontram em sofrimento por tal condição. Esse acontecimento me suscitou a seguinte questão: “O que faz esse tipo de ação LGBTfóbica e patologizante encontrar brechas para emergir de maneira institucionalizada atualmente?”.

De acordo com o Conselho Federal de Psicologia – CFP (1999, p. 1), “o psicólogo é um profissional da saúde”, de forma que sua prática, independentemente do seu embasamento teórico, deve ter como objetivo a promoção de saúde. E isso inclui tanto o respeito pela forma com a qual o sujeito vivencia sua sexualidade quanto a implicação ética no exercício de combate aos preconceitos que são cotidianamente vivenciados por pessoas homossexuais. Ou seja, a psicologia, ao passo que se propõe a promover saúde, deve considerar que colocar-se como coadjuvante de uma sociedade que discrimina a homossexualidade é fortalecer esse preconceito e, portanto, obstaculizar a promoção de saúde.

Apesar de a homossexualidade ter sido retirada do *roll* de transtornos mentais na década de 90, ela e outras dissidências sexuais e de gênero ainda aparecem como sintoma de diversos diagnósticos que apontam para algum “desequilíbrio da personalidade”<sup>17</sup>, sob os estigmas de “confusão no papel sexual”, “ambiguidade sexual” etc. Associar uma condição socialmente marginalizada a um transtorno mental é, além de psicopatologizante, um fator também exterminante, já que é conivente com a identitarização de determinadas populações como “anormais” dentro das representações sociais.

---

<sup>15</sup> Foucault (2010) utiliza o termo “ubuesco”, fazendo referência a uma criatura mitológica, Ubu, que causava ao mesmo tempo horror e riso naqueles que a viam. FOUCAULT, M. *Os anormais*: curso no Collège de France (1974-1975). São Paulo: Editora Martins Fontes, 2010.

<sup>16</sup> O termo “homossexual egodistônico” é utilizado por esse grupo de psicólogos para se referirem aos homossexuais que estão em distonia com sua orientação sexual. Em outras palavras, homossexuais que foram afetados por uma sociedade homofóbica e estão em sofrimento. Mas que, vistos por esse grupo, são pessoas cuja origem do sofrimento – que deve ser remediada – é a homossexualidade.

<sup>17</sup> CAMPOS, D. M. S. *O teste do desenho como instrumento diagnóstico da personalidade*: validade, técnica de aplicação e normas de interpretação. 22ª ed. Petrópolis – RJ: Vozes, 1993, p. 79.

## 1.2 O inconsciente colonial-capitalístico: do racismo à LGBTfobia na psicopatologia

É sabido que, na constituição da psicologia como ciência, as noções de saúde e de doença foram colonizadas pelo saber-poder médico. Como estrutura de poder, o saber biomédico produziu aliança com diversas áreas de conhecimento a partir de um viés científico colonizador, impondo um *modus operandi* que classificaria tal área como legítima cientificamente ou não.

Como aponta Frantz Fanon<sup>18</sup>, a psicopatologia, enormemente atravessada pela psiquiatria e pela psicanálise, construiu, entre os séculos XIX e XX, o seu campo de investigação no seio familiar. De modo que a maior parte das afecções e transtornos psicológicos foram relacionados com uma dada estrutura de personalidade supostamente construída nos primórdios da vida (vulgo infância) e capaz de determinar as (im)possibilidades subjetivas de determinadxs sujeitxs.

Ao explorar as relações entre a psicopatologia branca e a realidade (psicológica e social) de pessoas negras – especialmente as vindas de países colonizados – Fanon, no início do século XX, já atentava-nos para o fato de que “uma criança negra, normal, tendo crescido no seio de uma família normal, ficará anormal ao menor contacto com o mundo branco”<sup>19</sup>. De modo sugestivo, eu o parafrasearia dizendo que: uma criança, ume<sup>20</sup> adolescente ou um adulto que não performam o gênero e a sexualidade conforme o padrão esperado ficarão anormais ao menor contato com o mundo heterocisnormativo. A partir daqui, é preciso que nos perguntemos: como o racismo se vincula com a realidade de pessoas cujas identidades de gênero e/ou de sexualidade dissidem em relação à norma?

Para traçar caminhos que nos possibilitem entender a relação entre a colonização da raça, do sexo, do gênero e da ciência psicopatológica por uma dada cultura branca, cis, hétero e masculina, usarei o conceito-ferramenta de “inconsciente colonial-capitalístico”<sup>21</sup>. A ideia da existência de um inconsciente, inaugurada por Freud, juntamente com Charcot e com o surgimento da psicanálise no século XIX, teve o seu campo de análise e de pesquisa majoritariamente restrito à população branca, europeia e burguesa desse período. Se levarmos em consideração o recorte histórico da Era Vitoriana, que foi o cenário do surgimento da histeria

<sup>18</sup> FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

<sup>19</sup> Ibidem, p. 129.

<sup>20</sup> Opto, neste texto, pelo uso intermitente de pronomes neutros, masculinos e femininos. Em algumas situações, o feminino ou o neutro são utilizados para desestabilizar a leitura, propositalmente, com o intuito de gerar estranhamento na leitura; em outras, opto pelo uso mais coerente com a frase correspondente.

<sup>21</sup> ROLNIK, S. *Esferas da insurreição: notas para uma vida não cafetinada*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

e dos primeiros passos da psicanálise como campo de saber, podemos dizer que a psicanálise teve, inicialmente, seus estudos apoiados em uma realidade colonial e capitalista. Portanto, suas práticas, que foram exercidas nesse campo, eram orientadas às necessidades dessa realidade. E, obviamente, isso não incluía em sua agenda o combate ao racismo e à misoginia. Ainda que a psicanálise tenha operado, com a instituição do inconsciente como território, uma modificação revolucionária contra a acepção racionalista-cartesiana do sujeito moderno, as bases coloniais e racistas europeias desse pensamento não foram questionadas.

Tendo em vista isso, Suely Rolnik<sup>22</sup> compreende esse território como “inconsciente colonial-capitalístico”. Mas ele é anterior à psicanálise: desde o século XV, com as grandes navegações e a colonização de povos não europeus, sob o pretexto da civilização, vem se aprimorando e se sofisticando esse regime (colonial e capitalístico), não apenas como sistema econômico, mas também, consequentemente, como modelo político e de gestão da vida.

No século XIX, a Revolução Industrial dá início à produção e ao consumo serializados, e as grandes marcas de produtos vão ampliando seu monopólio de produção. Mais tarde, após a Primeira Guerra Mundial, intensifica-se a internacionalização dos capitais, e, na década de 70, o capitalismo financeirizado e das grandes corporações atinge o seu auge.

É também nesse período que explodem movimentos sociais em todo o mundo, colocando em xeque os efeitos gerados por esse regime. O movimento *hippie*, o *punk*, maio de 68 em Paris, e esse cenário torna possível, alguns anos depois, a visibilidade das lutas negra, feminista, indígena e LGBTQIAP+ em maior escala. No Brasil, é entre as décadas de 80 e 90 que essas lutas pela diferença – e, portanto, contra a serialização capitalística subjetiva – encontram força para se institucionalizar.

Qual é, portanto, a relação entre o regime colonial-capitalístico e a subjetividade, o inconsciente? Primeiramente, é preciso entender que o produto final do capitalismo não é o capital, mas a subjetividade. Guattari<sup>23</sup> traz o quanto é ilusória a noção de que o ego é uma totalidade. A partir de sua leitura de Freud, ele considera a subjetividade um produto fabricado e modelado por agenciamentos de enunciação descentrados (nem individuais, nem grupais), subjacentes ao funcionamento de máquinas de expressão que podem ser econômicas, sociais, ecológicas, tecnológicas, de desejo, de representação, fisiológicas, ideológicas etc. Para o autor, vivemos sob o registro de um modelo cartesiano que tenta separar o indivíduo desses processos que o compõem. E é isso que faz com que, a título de exemplo, sintamo-nos tão distantes da lógica colonial do século XV ou acreditemos que os nossos desejos individuais estejam

<sup>22</sup> ROLNIK, S. *Esferas da insurreição: notas para uma vida não cafetinada*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

<sup>23</sup> GUATTARI, F. *As três ecologias*. 21ª ed. Campinas – SP: Papirus, 2012.

desvinculados de uma lógica de consumo famigerada pelo regime econômico (e de vida) capitalístico vigente.

Podemos tatear a presença viva da colonização nos tempos atuais, quando Grada Kilomba<sup>24</sup> expõe a construção da fantasia de supremacia dos brancos sobre os negros durante a colonização. Havia todo um arsenal de castigos e torturas que colocava o negro como ameaça, associando-o a algo negativo. Obviamente, isso servia como dispositivo para que a colonização (criação do conceito de raça e dominação dos brancos sobre os negros) funcionasse. Era preciso que se acreditasse que os negros poderiam roubar as terras dos brancos, matar os brancos ou causar-lhes qualquer mal, quando, na verdade, eram os brancos que estavam roubando, dominando e matando os negros com a sua escravização.

Porém, a ideia de que os negros estão tomando o que é dos brancos faz com que o sujeito negro passe a ser “aquilo a que o sujeito branco não quer ser relacionado”<sup>25</sup>. Pensando sob o viés psicanalítico, o sujeito negro foi incorporado pela sociedade branca, representando os seus maiores tabus: sexualidade e agressividade. Ou seja, sobre o sujeito negro, recaíram as estigmatizações do que ele sofreu por parte dos brancos (agressão e sexualização), sendo a sua existência, ainda hoje, a ferida viva que a sociedade branca não quer elaborar.

Essa ferida é constitutiva da subjetividade de uma pessoa negra que vive em uma realidade regida por uma lógica branca. Como é possível que uma pessoa negra viva sem traumas em uma realidade repleta de imagens de sua cultura e religião silenciadas, dos seus cabelos alisados, das suas comunidades tomadas por policiais, das suas mulheres estupradas e dos seus jovens mortos? Para Grada Kilomba<sup>26</sup>, o inconsciente coletivo das pessoas negras é praticamente pré-programado para a autodepreciação, para o trauma.

Em que ponto isso toca as tentativas de aniquilamento de subjetividades LGBTQIAP+?

Pensemos as lutas políticas de grupos minoritários interseccionalmente, ou seja, de modo a considerar seus atravessamentos e aproximações para além das fronteiras identitárias que os separam. A partir desse movimento, é possível não colar a opressão sofrida por pessoas negras às pessoas LGBTQIAP+, mas perceber que elas se tocam em alguns pontos. E talvez seja justamente nesses pontos, nesses encontros, que resida a potência de enfrentamento aos dispositivos que mantêm as engrenagens do inconsciente colonial-capitalístico ao longo dos anos. Para podermos adentrar as estruturas que sustentam esse modo de produção subjetiva

---

<sup>24</sup> KILOMBA, G. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 34.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

excludente, é preciso aproximar micropoliticamente as tantas minorias cujos inconscientes protestam<sup>27</sup>.

Tomemos, a título de exemplo, a criminalização da LGBTfobia, que, apesar de ainda não existir como lei, foi incluída temporariamente pelo STF (Supremo Tribunal Federal) na Lei do Crime Racial (Lei nº 7716/89) em 13 de junho de 2019. Desse modo, os atos LGBTfóbicos foram aproximados, por sua natureza discriminatória, dos atos de racismo, e foi decidido que, juridicamente, o conceito de raça pode abranger também a população LGBTQIAP+, na qualidade de grupo minoritário.

Interseccionalidade é aquilo que acontece quando se percebem os territórios borrados em meio às fronteiras que separam as lutas identitárias. Diversas lutas passam, então, a ocupar o mesmo lugar, ou o mesmo corpo, a mesma situação social. Nesse sentido, as questões raciais e as questões de gênero e sexualidade, ao se encontrarem, evidenciam muito mais a norma em comum que as oprime do que as singularidades que as diferenciam.

### *1.3 Aniquilamento de subjetividades LGBTQIAP+: uma análise dos discursos psicológicos*

Ele (o psicólogo) dizia que a minha sexualidade teria advindo de uma relação inadequada com o meu pai. Segundo ele, quando a criança do sexo masculino deixava de se identificar com o pai, ou se o relacionamento fosse um relacionamento ruim, ele não iria conseguir se identificar com o masculino e, portanto, ia passar a buscar esse masculino em outros homens.<sup>28</sup> - *Homem cis, gay, negro, 24 anos*.

Há uma compulsão, por parte da clínica psi, quando insiste em uma trama investigativa sobre “o que deu errado” na vida sexual e afetiva de pessoas que não se identificam como cisgêneros e/ou heterossexuais. Como se a cisgeneridade e a heterossexualidade, na sociedade falocêntrica e misógina em que vivemos, fossem as maiores representações de uma vida sexual e afetiva saudável. E, ainda, considerando o discurso referido acima, seria como se o normal, o esperado e o saudável fossem identificar-se com uma possível masculinidade do pai, associada a uma possível relação tóxica, conturbada. A esse psicólogo eu faria duas perguntas muito objetivas: 1) O que há de errado em não se identificar com a masculinidade de um pai com quem se tem um relacionamento ruim?; 2) Se essa pessoa se identificasse com esse

<sup>27</sup> DELEUZE, G. *Conversações*. 3ª ed. São Paulo: Editora 34, p. 34.

<sup>28</sup> CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. *Tentativas de aniquilamento de subjetividades LGBTIs*. Brasília: Conselho Federal de Psicologia, 2019, p. 60 (grifos meus).

relacionamento ruim e reproduzisse, a partir disso, relacionamentos heterossexuais tóxicos, a sua heterossexualidade seria colocada em questão?

A psicopatologia, em sua lógica normalizadora já explanada, opera a partir de um “racismo de Estado”<sup>29</sup> sobre as dissidências que atravessam e compõem as subjetividades que ela captura como anormais. Foucault, ao discorrer a respeito da biopolítica como tecnologia de governo fundante da modernidade, diz que, para que o Estado se fortaleça, é preciso que se invista em certas populações, no sentido de fazê-las viver mais e melhor. E parte desse investimento passa também pelo desinvestimento em outras populações, as que, por um lado, atrapalham o bem viver da parcela da população que importa ao Estado e, por outro, não atuam de modo conivente com a norma reguladora desse Estado. A essas pessoas, é dirigido um “racismo de estado”, tecnologias de desinvestimento e de extermínio que visam o fortalecimento daqueles cuja existência se vê ameaçada pela existência dessas pessoas, ou desses modos de existir como diferença.

Bem, se os modos de existir afetivamente e sexualmente conformados ao padrão heterossexual e cisgênero se sentem ameaçados ao menor contato com a diferença, não é preciso muita argumentação para que se entenda que, de algum modo, essas diferenças, apenas pelo fato de existirem, expõem as rachaduras e incoerências que (não mais) sustentam a heterocisnormalidade como modo único possível de se relacionar com as expressões de gênero e sexualidade.

Na época, ela tinha uma apostila de como a gente se libertar. Então a intervenção dela era de que aquilo ali tinha sido colocado na minha cabeça, devia ter sido influência do meu pai ausente, da mãe mandona. Primeiro, nem o meu pai era ausente, nem a minha mãe era mandona. [...] ela induzia você a chegar àquela conclusão de que aquilo ali era por conta de alguma coisa que aconteceu na família.<sup>30</sup> - *Homem cis, gay, branco, 46 anos.*

Eu me pergunto por que esse desejo explícito de doutrinação – materializado em uma apostila que se pressupõe ser um material de libertação para homossexuais – insiste, nos tempos atuais, em nomear toda abordagem (didática, artística, política) de temas LGBTQIAP+ como material ideológico. O que (não) é ideológico? Talvez o esforço utilizado nas recentes

<sup>29</sup> FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade*: curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 219.

<sup>30</sup> CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. *Tentativas de aniquilamento de subjetividades LGBTIs*. Brasília: Conselho Federal de Psicologia, 2019, p. 61 (grifos meus).

polí(cias)ticas de perseguição a expressões dissidentes de gênero e sexualidade seja justamente a incansável doutrinação cisheteronormativa desesperadamente acusando as diferenças do que elas mesmas já estão fazendo. Seguindo a mesma linha do que coloca Grada Kilomba, mencionada no subtópico anterior, eu diria que eles acusam as dissidências de ideológicas e doutrinárias – por elas estarem simplesmente existindo – para poderem doutriná-las, silenciá-las e exterminá-las mais enfaticamente do que sempre fizeram.

Não é de se espantar que a obsessão dessas polícias da sexualidade esteja orbitando ao redor de uma fantasmagórica “família tradicional brasileira” e que se pressuponha que xs LGBTQIAP+ queiram acabar com ela. Porém, quando essa psicóloga (como muitas) associa a homossexualidade desse homem gay a “alguma coisa que aconteceu na família”, ela problematiza a homossexualidade como efeito de um erro de percurso na estrutura familiar pressuposta, sem problematizar que essa família é, muito provavelmente, constituída por pais heterossexuais e que a maior parte dos homossexuais cresceram em famílias heterocisnormativas. A ela, eu perguntaria: Quando é que algo não acontece na família? Que família é estruturada? E lhe ofereceria um manual de como não aprisionar o desejo alheio em suas representações castradoras de normalidade. Talvez a leitura do próprio código de ética profissional já ajudaria.

Como psicanalista, ela falava: “Sua mãe disse que, quando você era pequena, você falava que o seu nome era um nome masculino e que quando estava grávida de você pensava que você era um menino. Isso pode ter influenciado em alguma coisa, que não foi trabalhado no seu crescimento, no seu desenvolvimento e que, por isso, talvez, pode ter influenciado, mas são coisas que a gente pode tratar agora”.<sup>31</sup> - *Mulher cis, lésbica, branca, 20 anos.*

A repetição do termo “influenciado” não chama a atenção por mero pleonismo. A associação entre o desejo da mãe de ter um filho que pertencesse ao sexo masculino e a homossexualidade da filha desimplica, ao mesmo tempo, mãe e filha como mulheres agenciadoras de seus desejos. Por um lado, a grávida que, só por desejar, já produz algo de sua culpa e responsabilidade sobre a filha. Por outro, a lésbica que só deseja mulheres porque se sente um homem. Cabe aqui destacar não somente a típica confusão feita por esses operadores dos saberes psi entre identidade de gênero e orientação sexual – que será abordada mais à frente

---

<sup>31</sup> CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. *Tentativas de aniquilamento de subjetividades LGBTIs*. Brasília: Conselho Federal de Psicologia, 2019, p. 62 (grifos meus).

–, como também a desconsideração da sexualidade feminina quando ela não é heterossexual, tida como efeito de uma outra coisa, “influenciada” por algum fator externo.

O velho conjunto discursivo que, ao mesmo tempo, opera vigília e desinteresse pela sexualidade das mulheres. Vigília sobre a reprodução feminina e desinteresse a respeito de seus agenciamentos eróticos. A mulher só pode desejar a partir do desejo de um homem. Se ela se relaciona com mulheres, é porque ela queria ser homem. O erotismo entre mulheres (sem a participação de um homem) é não somente desconsiderado pelos saberes e práticas psi, como, na maior parte das vezes, tido como oriundo de uma influência, de uma confusão ou de algo impossível e, por isso, incompreensível para o saber da ciência masculina colonizadora.

(Eles diziam) que aquilo que eu estava sentindo era decorrente das minhas variações, que daí me dava essa confusão de não saber discernir o que estava sentindo, de achar que era ilusão. É porque você está deprimida, e aí você não consegue ver a vida de outra forma. Você está vendo desse jeito porque você está em depressão. No momento em que você tratar essa depressão, você vai ver as coisas de outra forma.<sup>32</sup> - *Homem trans, heterossexual, pardo, 24 anos.*

Quando psicólogos afirmam a um homem trans –e, diga-se de passagem, desrespeitando a identidade de gênero masculina quando o chamam no feminino – que ele se identifica de tal modo “porque você está deprimida, e aí você não consegue ver a vida de outra forma. Você está vendo desse jeito porque você está em depressão”, algumas questões precisam ser levantadas.

A primeira é, sem dúvida, a associação de sua identidade de gênero a um transtorno depressivo. Biomedicamente, sobre pessoas do sexo feminino cujas sexualidades não se encaixam na heterocisnorma (lésbicas, bissexuais, pansexuais, homens transgêneros, pessoas não-binárias), recai o discurso da “frigidez sexual”, geralmente associado a um trauma de ordem afetiva ou sexual e vinculado a algum sujeito pertencente ao sexo masculino. Ou seja, a sexualidade dos corpos femininos é reduzida ao contato com e ao desejo pelo pênis. Nesse sentido, o diagnóstico de transtorno depressivo, cujo quadro sintomático pode incluir a “frigidez sexual”, facilmente vinga como suposta causa para um “não desejo” heterossexual ou uma “não identidade” cisgênero feminina por parte de um sujeito cujo sexo foi designado como feminino ao nascer. Em outras palavras, a psicopatologização, nesse caso, coloca a depressão como causa da transgeneridade, considerando-a sintoma de um transtorno.

<sup>32</sup> CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. *Tentativas de aniquilamento de subjetividades LGBTIs*. Brasília: Conselho Federal de Psicologia, 2019, p. 63 (grifos meus).

Depois que eu comecei a ter acesso à internet, eu comecei a pesquisar pessoas, grupos, formas de tentar deixar a homossexualidade. E, aí, eu encontrei um ministério no meu estado que tinha uma certa ligação com outro ministério mais antigo, que tinha ligação com uma psicóloga. O ministério que eu participei era com essa intenção, com essas intervenções para reversão da sexualidade. Eles usam essa expressão: deixar voluntariamente a homossexualidade.<sup>33</sup> - *Homem cis, gay, branco, 31 anos.*

Os relatos aqui expostos são de pessoas que tiveram suas subjetividades LGBTIs<sup>34</sup> submetidas a tentativas de aniquilamento por psicólogos. Esse material foi publicado em junho de 2019 pelo Conselho Federal de Psicologia (CFP). Dois meses depois, em agosto, a atual Ministra da Família, da Mulher e dos Direitos Humanos, Damares Alves, reuniu-se com o Movimento Ex-gays do Brasil (MEGB), que se coloca como “minorias das minorias” e é composto por pessoas que acreditam terem se curado da homossexualidade. Esse grupo faz parte de uma das chapas que concorreu às eleições de 2019 para o CFP, chamada “Psicólogos em ação”, mesmo grupo que tentou – via liminar judicial – derrubar a resolução 001/99 e legitimar terapias (que mais são práticas de tortura) de reorientação sexual.

Atualmente as comunidades científicas psiquiátrica e psicológica, em grande medida, repudiam tais práticas, tidas como ineficazes e produtoras de adoecimento naqueles que são submetidos a elas. Porém, elas são cada vez mais ovacionadas por grupos cristãos e/ou conservadores, e, dentro dessas comunidades, alguns médicos e psicólogos têm aderido a esse discurso e operado conjunções possíveis entre os discursos médico, psicológico, cristão e moral.

Trago um trecho do conto “Flor, flores, ferro retorcido”, de Natalia Borges Polesso, para dar corpo-afecto a essa produção de anormalidade referida acima:

Entre um soluço e outro, eu ficava tentando entender o que era uma machorra e por que aquilo tinha ofendido a vizinha e preocupado a minha mãe. Cheguei à conclusão de que deveria perguntar mais uma vez.

É uma doença, minha filha. A vizinha é doente. Se era doença, por que não tinham me dito logo? Fiquei pensando se era contagiosa, mas concluí que não era, porque a mecânica estava sempre cheia. Voltei para a cozinha. Doença de que, mãe? Minha mãe mais uma vez colocou a mão no rosto e respirou fundo. De ferro retorcido que tem lá naquele

<sup>33</sup> CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. *Tentativas de aniquilamento de subjetividades LGBTIs*. Brasília: Conselho Federal de Psicologia, 2019, p. 89 (grifos meus).

<sup>34</sup> “LGBTIs”, sigla utilizada pelo Conselho Federal de Psicologia, inclui Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transexuais e Intersexuais.

galpão. Eu não sabia que se podia pegar doenças de ferro retorcido, mas me dei por satisfeita quando no outro dia a professora explicou sobre o tétano.

Na manhã seguinte, eu fiz o que qualquer pessoa faria por um doente, ou o que eu entendia, na minha cabeça de criança, que qualquer pessoa faria: levei flores.<sup>35</sup>

Natália Borges Polesso, lésbica escritora, traz neste conto a relação de identificação e amizade entre uma criança e sua vizinha, Flor, que é mais velha do que ela e subjugada na vizinhança por ser lésbica. Não entendendo os comentários ofensivos da vizinhança e da própria família, a menina entrega flores a ela ao obter como resposta da mãe que “machorra” é uma doença. E ali, entre elas, surge uma relação de compreensão mútua, quando a menina se percebe também atravessada por diversas características atribuídas ao que se chama de “machorra”.

Outra questão que chama a atenção nesse trecho e faz fluir os rumos seguintes desta escrita é a aproximação entre saberes populares e médico-científicos, no que toca às verdades reproduzidas a respeito da sexualidade; por serem, ambos, atravessados pela racionalidade moral judaico-cristã. Talvez, no contexto do conto e das atuais polícias da sexualidade, perguntar o que os diferencia seja menos assertivo do que questionar o que os conjuga.

E, mais do que isso, o modo como se deu a associação entre a psicopatologização de gêneros e sexualidades dissidentes a práticas de tortura, nomeadas de “terapêuticas” ou “de reversão”, também nos faz perceber a psicopatologia como lugar de aniquilamento para esses sujeitos. Para compreender os enlaces que produzem esses lugares de saber e, consequentemente, de poder, é preciso escutar o que neles faz reverberar esse desejo persecutório de anormalização e de extermínio. E, ainda, o que faz esses desejos se conjugarem.

É importante lembrar que a regulamentação da Psicologia como ciência e profissão ocorreu no Brasil em 1962 – dois anos antes do Golpe Militar de 1964, que instaurou o regime ditatorial no país –, o que tornou necessária a articulação do caráter biomédico, patologizante e individualista da Psicologia Clínica no período de sua institucionalização com as demandas produzidas pela repressão do regime de Estado vigente. O estabelecimento de diretrizes para a atuação de psicólogos nessa época estava vinculado a uma demanda pela contenção dos corpos opositores, da loucura e de tudo o que fugisse aos enquadres sustentadores do regime.

Isso nos leva a pensar que o movimento – que se inicia na década de 70 no Brasil – para o distanciamento da psicologia das práticas psiquiátricas e a construção de uma visão de sujeito

---

<sup>35</sup> POLESSO, N. B. *Amora*. Porto Alegre: Não editora, 2015, pp. 59-60.

contextual e social, que se aplica ao processo de redemocratização do Estado, da criação da Constituição Federal de 1988 e do Sistema Único de Saúde, alcança, em grande medida, a inserção da psicologia nas políticas públicas. Mas isso não necessariamente implica a desconstrução política da atuação da psicologia clínica padronizada micropoliticamente, daquilo que constituía e direcionava a sua prática como normalizadora.

Foucault nos diz que “para compreender o sentido e a estrutura da experiência clínica é preciso, em primeiro lugar, refazer a história das instituições em que se manifestou o seu esforço de organização”<sup>36</sup>. Diante disso, proponho que façamos um movimento genealógico, para problematizar a apreensão da vida como espaço de investimento e objeto de extermínio.

---

<sup>36</sup> FOUCAULT, M. *O nascimento da clínica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977.

## CAPÍTULO 2 – De bruxas a históricas: uma genealogia

*Porque eu, uma mestiza,  
Continuamente saio de uma cultura para outra,  
porque eu estou em todas as culturas ao mesmo tempo,  
alma entre dos mundos, tres, cuatro,  
me zumba la cabeza con lo contradictorio  
Estoy norteadada por todas las voces que me hablan  
simultáneamente.<sup>37</sup>*

### 2.1 A caça às bruxas e a colonização das mulheres

O que trouxe até aqui foi uma análise dos discursos psicológicos que compuseram e compõem as intervenções em certas performances sexuais e de gênero, operando sobre elas uma ação biopolítica psicopatologizante. Neste momento, é preciso entender quando e como se começa a desenhar o alvo de práticas investigativas, ou seja, quando esses corpos - sobre os quais foi imposta uma (hetero)sexualidade e uma (cis)generidade - recebem intervenções pelos desvios que neles se supõe existir.

Considero importante pensar, num movimento genealógico, como apareceram antes os rastros disso que hoje se institucionalizou como psicopatologia, e como isso se relaciona com a mulher, com o que é da ordem do feminino e com o que disside da heterocisnorma.

Pensar que o que se estruturou como desvio na modernidade, dentro dos saberes psi, historicamente nem sempre foi um desvio – ou que o que hoje aparece como psicopatologia é a atualização de práticas já presentes em outros contextos – é central para que possamos compreender a emergência de um cenário, na atualidade, que combina diversos planos de intervenções para fazer operar uma política de extermínio.

Na aliança entre os saberes médicos e jurídicos, no século XIX, vemos germinar o que Foucault chama de “anormalidade psíquica”<sup>38</sup>, que resultou da transposição dos pecados originais do cristianismo para a elaboração de um novo regime de saber (científico), o da psicopatologia e da criminologia. Mas esse movimento não surge sozinho, ele acontece num contexto em que uma série de movimentações outras se dão num sentido especulativo em relação aos corpos, aos prazeres e às manifestações de desejo.

<sup>37</sup> ANZALDÚA, G. La conciencia de la mestiza / Rumo a uma nova consciência. In: HOLLANDA, H. B. (Org.) *Pensamento feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2019, p. 323.

<sup>38</sup> FOUCAULT, M. *Os anormais: curso no Collège de France (1974-1975)*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

No curso “Os anormais”<sup>39</sup>, Foucault traz um cenário presente no século XVIII, contexto europeu no qual germinam a revolução francesa e a consequente desestabilização da Igreja como instituição promotora de um saber único e verdadeiro. Nesse contexto, onde ainda não havia o discurso da psicopatologia e a verdade era majoritariamente regida pelo cristianismo (ainda que em declínio), surgem duas figuras – ambas atreladas a um saber cristão e que se manifestavam em corpos femininos – sobre as quais recaiu uma espécie de personificação e perseguição.

A feiticeira e a possuída, nesse período, constituíam diferentes faces de um interesse sobre o desejo e a sexualidade nos corpos femininos. Lembrando que, nessa época, a verdade ainda era majoritariamente dada pelo discurso religioso que coloca(va), com o criacionismo de Adão e Eva, o desejo feminino como fonte originária de pecados e destruição.

As feiticeiras, figuras que aparecem predominantemente no fim do século XV e início do século XVI, eram mulheres perseguidas e queimadas pela Inquisição da Igreja Católica, por se articularem a saberes e práticas não aceitos pelo cristianismo. Na maioria das vezes, por estarem inseridas em culturas e locais nos quais a cristianização ainda não predominara, eram alvos de uma perseguição não apenas religiosa, mas também política. Em razão disso, a feitiçaria era um fenômeno de manifestação muito mais periférica do que urbana, uma vez que se localizava fora do cristianismo.

A perseguição às feiticeiras também era carregada de um teor de denúncia, pois seus corpos eram considerados corpos a serviço do diabo, que firmava um pacto para, neles, serem instituídos poderes. A feiticeira, portanto, era periférica, temida e agente.

Mais tarde, com a Europa majoritariamente cristianizada, surge o fenômeno da possessão (que predominou no século XVIII). As possuídas eram mulheres cristãs, urbanas – muitas, inclusive, viviam em conventos. E, no que era chamado de um “mal súbito”, elas apresentavam convulsões e perdiam a consciência, manifestando comportamentos totalmente subversivos em relação ao que se esperava. Quando essas mulheres eram “acometidas” por esse “mal”, convocavam-se padres e exorcistas, porque o mal as estaria habitando. Esse mal geralmente se manifestava por meio de agressividade, performance sedutora, nudez etc. Em suma, ali elas acessavam comportamentos que eram interditos às mulheres, que só podiam ser performados por homens.

Fazendo um paralelo entre essas figuras, a feiticeira representava, para a racionalidade cristã da época, um risco. Ela era vista como má, agente de um perigo, por isso era perseguida

---

<sup>39</sup> FOUCAULT, M. *Os anormais*: curso no Collège de France (1974-1975). São Paulo: Martins Fontes, 2010.

e, contra ela, dirigido um significativo investimento de extermínio, que levava, no fim, à sua morte, queimada viva. Já no caso das possuídas, elas não eram perigosas, elas não eram agentes, e sim passivas em relação ao que lhes ocorria. E, para que o mal deixasse os seus corpos, elas eram exorcizadas. Aqui, há uma separação entre o sujeito e o mal, que aparecia como agente externo, diferentemente do que ocorria em relação às feiticeiras.

Silvia Federicci<sup>40</sup> se debruça sobre a figura da bruxa, da feiticeira, da mulher pagã no período de transição do modelo feudal de sociedade para o capitalismo na Europa. A caça às bruxas, que ocorreu na Europa e em países por ela colonizados, retrata não apenas a perseguição, a tortura e o extermínio a feminilidades que, entre os séculos XV, XVI e XVII, não eram cristianizadas. Silvia Federicci retrata o cenário da caça às bruxas como colonização dos corpos femininos durante a passagem da sociedade feudal para a sociedade burguesa, a fim de adequá-los à lógica capitalista, ao trabalho doméstico não remunerado (e, portanto, escravo), à (hetero)sexualidade matrimonial compulsória, e para colocá-los sob um registro de submissão conivente com os interesses socioeconômicos vigentes.

Weber<sup>41</sup> afirma que o grande marco da transição do modelo feudal para o modelo capitalista é a transformação da aquisição em um valor supremo. Portanto, era preciso que as pessoas colocassem o trabalho em um lugar central de suas vidas, entendendo que o trabalho se torna o meio para o alcance da aquisição nesse período. Tudo isso demandou uma profunda transformação nos modos de subjetivação, pois era preciso formar um tipo de indivíduo que funcionasse produtivamente a favor desse modelo.

Nesse aspecto, Descartes (com o famigerado cartesianismo) foi um dos grandes representantes inaugurais do que a autora chama de “psicologia burguesa”, campo de saber que se debruçou sobre as potencialidades humanas para o trabalho e a produção. Desde a aproximação, feita por Descartes, entre o funcionamento humano e o funcionamento da máquina, até a proposição, feita por Hobbes, de que o corpo humano é autômato, estando sempre sujeito a uma regulação externa para funcionar, temos um campo de saber formulado para maquinizar a subjetividade. “O corpo tinha que viver para que a força de trabalho pudesse viver”<sup>42</sup>.

Dentro dessa lógica mecanicista, a racionalidade não é só privilegiada em relação ao corpo, como é também totalmente dissociada dele. O corpo não pode sentir, pensar e desejar

---

<sup>40</sup> FEDERICCI, S. *O calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. Tradução: coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017.

<sup>41</sup> WEBER, M. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das letras, 2007.

<sup>42</sup> FEDERICCI, S. *O calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. Tradução: coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017. p. 257.

por si. A natureza, por exemplo, é vista por Bacon de modo a ser “penetrada em todos os seus segredos” pelo homem. Essa visão do corpo que é escravo da mente – e da natureza que é escrava do homem – revela a necessidade de controle sobre a vida, que marca a modernidade.

Diferentemente do período medieval, no qual o corpo era visto com abjeção e renúncia, por ser considerado um território mundano, profano e habitado pelos pecados da carne, a inauguração da modernidade pretere o que o corpo apresenta de não utilitário para a produção de capital. As paixões, os desejos e os prazeres tornam-se alvo, então, não somente de um julgamento cristão de perigo, mas ganham um teor significativo de degradação moral por sua inutilidade produtiva.

Não é difícil deduzir que, em meio a esse cenário, as bruxas eram mulheres cujos modos de vida não cabiam nesse modelo. Apresentavam-se como resistência à capitalização do trabalho e da vida. Elas eram, via de regra, parteiras, mulheres que controlavam a natalidade, camponesas organizadas em movimentos heréticos contra a dominação masculina e cristã, que não se calavam nem sob tortura. Eram também as mulheres promíscuas, consideradas de “má reputação”, prostitutas, mendigas, mulheres velhas que mantinham relações sexuais fora do circuito matrimonial. Entre as mulheres levadas à Inquisição, havia também aquelas que cometeram delitos, como assassinato do marido (crime comum nessa época). Mas, em grande medida, eram as características de uma feminilidade dissidente ao que se estava formatando naquela época que levava as mulheres - em sua maioria, pobres, de classes inferiores - à fogueira.

A caça às bruxas também foi um dispositivo de controle, normatização e racionalização da sexualidade para o formato matrimonial e reprodutivo característico do modelo capitalista. Durante a capitalização da Europa, foram veementemente proibidas práticas consideradas não produtivas, como a homossexualidade, o sexo anal, as relações entre pessoas jovens e velhas, entre pessoas de diferentes classes, a nudez e até a dança.

Sobre as bruxas, recaía todo tipo de acusação esdrúxula, desde relatos que descreviam atos sexuais com animais, atos sexuais com demônios, até a transformação delas mesmas em animais e demônios. Além disso, elas eram consideradas capazes de enfeitiçar os homens e levá-los a atos sexuais compulsoriamente. Isso serviu como justificativa de muitos adultérios cometidos nessa época. Silvia Federicci destaca que, na modernidade, essas histórias foram “simplesmente esquecidas, embora tenham tramado uma rede que condenou centenas de milhares de mulheres à morte”<sup>43</sup>.

---

<sup>43</sup> FEDERICCI, S. *O calibã e a bruxa*: mulheres, corpo e acumulação primitiva. Tradução: coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017, p. 353.

Diante desses dois cenários, o das bruxas e o das possessões, algumas questões se sobressaem neste percurso de pesquisa:

- 1) A sexualidade feminina já era alvo de interesse, de controle e de extermínio por parte da Igreja antes da ciência tomá-la como objeto;
- 2) Na transição do período medieval para o capitalismo, os dispositivos de controle da sexualidade feminina passam a considerar a mulher cristianizada que manifesta dissidências como agente passiva, e não ativa, da relação com o mal ou o demônio.
- 3) A possuída, diferentemente da bruxa, precisa que o demônio seja retirado de seu corpo. Ela, portanto, não é temida, com ela se estabelece uma relação de cuidado.

## 2.2 *A sexualidade e os corpos sexualizados*

Quero guardar as informações apresentadas até aqui, para depois voltarmos a elas. Como o meu foco é a psicopatologização de gêneros e sexualidades dissidentes, e a psicopatologia é uma invenção da modernidade, vamos fazer um salto para outro cenário. Século XIX, consolidação do Estado Moderno, no qual emerge a burguesia mercantil, a economia faz uma aliança com o desenvolvimento da nação e surge a necessidade do controle da população pela tecnologia do biopoder<sup>44</sup>. É quando a ciência já está consolidada, especialmente a biologia e a estatística, que o Estado as usa para controlar os corpos: controle das taxas de natalidade, das taxas de mortalidade, do saneamento básico das cidades, da proliferação de doenças etc.

Nesse cenário, o sexo se constituiu como um dispositivo de governo dos corpos individuais e do corpo social, a partir de técnicas que foram se refinando e se complexificando ao longo da história, disciplinando as performances sexual e de gênero de acordo com as necessidades vigentes de fortalecimento biopolítico do Estado<sup>45</sup>. Operando com um duplo dispositivo, de repressão e incitação do sexo, a maquinaria da sexualidade virou também um objeto de interesse da ciência, que alocou a manutenção da sexualidade no âmbito privado e individual da vida<sup>46</sup>, ainda que suas reverberações e seu funcionamento tenham uma implicação totalmente política, como veremos adiante.

---

<sup>44</sup> FOUCAULT, M. *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. 13ª ed. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1999.

<sup>45</sup> *Ibidem*.

<sup>46</sup> Utilizo o termo “maquinaria da sexualidade”, a partir do que Deleuze e Guattari (2011) pensam por “inconsciente maquínico”.

Em *História da Sexualidade I: a vontade de saber*, Michel Foucault (1999) destaca como um dos principais investimentos da modernidade na sexualidade foi a transformação dessa em uma ciência da sexualidade (*scientia sexualis*), que reduziu o contato sexual ao coito reprodutivo dentro do casamento. Para o autor, a sexualidade ocidental perdeu a sua dimensão erótica com a entrada da modernidade. A arte erótica (*ars erotica*), não pertencente à racionalidade, o contato com o *pathos*, com o outro como diferença, com o descontrole, essa dimensão dionisíaca da experiência subjetiva fora higienizada do ato sexual moderno.

Nesse sentido, vemos a epidemia da histeria – por exemplo –, que surgiu durante a era vitoriana na Europa, na qual havia uma estética de existência burguesa em ascensão e um código de conduta que recaía especialmente sobre as mulheres. Em um contexto em que os discursos sobre o sexo começavam a circular, a repressão da sexualidade era parte central da conduta considerada. A palavra histeria deriva do termo grego *histrya*, que era utilizado na antiguidade para se referir a uma suposta condição médica em que o sangue do útero das mulheres subia irregularmente para o cérebro. No fim do século XIX, a histeria foi estudada por Freud e considerada, inicialmente, a psicopatologia do sexo feminino (e também da sexualidade feminina).

Após a histeria, foram disparadas intervenções cada vez mais específicas nos corpos que portavam o feminino. No século XX, elas vieram de diversas formas: a criação das primeiras pílulas anticoncepcionais na década de 40, que deu início ao investimento hormonal (anti)fertilizante dos corpos femininos; na década de 50, a criação da revista *Playboy* e o investimento comercial na sexualização dos corpos femininos com a indústria pornográfica, que, na década 70, teve um *boom* de investimento. Ou seja, foi-se dando forma a um conjunto normativo de práticas direcionadas aos corpos femininos, que os atravessaram para torná-los mais ou menos reprodutivos, mais ou menos desejáveis, mais ou menos funcionais, mais ou menos abjetos.

A psicanálise também desenvolve a ideia do desenvolvimento psicosssexual da criança, que nasce calcada num modelo familista e edípico<sup>47</sup>, que não considerava os atravessamentos burgueses e ocidentalizados da noção de humanidade que se tinha naquele contexto. Naturalizando as relações heterossexuais, o desenvolvimento psicosssexual da criança é finalizado, de acordo com essa ideia, quando ela aceita a castração e incorpora os papéis sexual e de gênero de acordo com o modelo posto. Na sexualidade masculina, o complexo de Édipo é resolvido quando o menino aceita trocar o amor que sente pela mãe pelo falo da masculinidade,

---

<sup>47</sup> DELEUZE, G; GUATTARI, F. *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia I*. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2011.

pelo poder hierarquicamente superior de ser um homem, identificando-se com o pai. As mulheres, no entanto, por não possuírem um pênis, não podem fazer a mesma troca e, por conta disso, voltam seu amor ao pai, para se aproximarem do falo, dessa posição hierarquicamente superior que a elas não é permitida<sup>48</sup>.

A assimilação do pênis como objeto fálico está menos associada à sua suposta superioridade natural<sup>49</sup> ou a uma atribuição sexual-erótica do órgão do que à política de troca que ele simbolicamente evoca no complexo de Édipo. Ao dizer que “a arquitetura do corpo é política”<sup>50</sup>, Preciado destaca a ideia de que o pênis é uma prótese, já que ele é uma tecnologia, a realização material de uma ideia anterior a ele, que é o gênero.

Também é parte desse contexto a normalização da heterossexualidade e a patologização da homossexualidade. A homossexualidade era tida como uma perversão, o famigerado “homossexualismo”, pelo CID (Classificação Internacional de Doenças). Foi só em 1990 que a OMS (Organização Mundial da Saúde) a retirou de lá, sob a argumentação de que não há embasamento científico que comprove ser a homossexualidade uma patologia.

No dia 17 de maio de 2019, a OMS também retirou o “transtorno de identidade de gênero” do mesmo manual, por não haver embasamento que sustentasse sua classificação como um transtorno de identidade. Foi aberta uma nova sessão no CID, chamada “saúde sexual”, na qual o diagnóstico de “incongruência de gênero”<sup>51</sup> representa a população trans diante do discurso biomédico.

Nesse caso, a mudança na nomenclatura confere à transexualidade um lugar menos estigmatizante, porém perpetua o seu estatuto como psicopatologia. A pergunta a ser feita aqui é: por que a assistência à saúde precisa estar vinculada de modo causal à existência de uma patologia? Nesse caso, pelo SUS, são necessários dois laudos (psiquiátrico e psicológico) atestando a existência de um diagnóstico de “incongruência de gênero”, para que a/e/o sujeita/e/o em questão possa ter acesso a terapias hormonais e a eventuais procedimentos cirúrgicos. Ora, não seria mais coerente com a premissa de produção de saúde que norteia o SUS colocar a ênfase nos processos subjetivos que envolvem o desejo e a necessidade de tais procedimentos, do que num diagnóstico enrijecido que obviamente não contempla parte

<sup>48</sup> RUBIN, G. O tráfico de mulheres. In: *Políticas do sexo*. São Paulo: Ubu editora, 2017.

<sup>49</sup> Ibidem.

<sup>50</sup> PRECIADO, B. *Manifesto contrassexual*: práticas subversivas de identidade sexual. São Paulo: n-1 edições, 2014, p. 31.

<sup>51</sup> LA OMS cambia el término transexual por el de incongruencia de género. El Mundo – Europa Press, Madrid, 17 de maio de 2019. Disponível em: <https://www.elmundo.es/salud/2019/05/17/5cdeed63fdddf987a8b45cb.html>. Acesso em: 17 maio 2019.

significativa dessa população, especialmente as pessoas trans cuja expressão de gênero é não-binária?

Isso nos mostra que há um agenciamento entre investimentos tecnológico-científicos e políticos que, mediando o contato com a matéria corpo-desejo que nos institui, dita uma verdade sobre o sexo. Tal verdade vem se reproduzindo em diferentes nuances ao longo do tempo e criando relações com o desejo que são colocadas dentro de um labirinto, onde as tentativas de fuga esbarram em paredes fortemente estruturadas por um modelo identitário. Isso vai calcando no desejo uma função binariamente normalizadora ou psicopatologizante do sujeito.

Longe de ser uma prática natural ou uma parte orgânica do corpo, o sexo é uma tecnologia soberana de dominação masculina, heterossexual, cisgênera<sup>52</sup>; e que afeta a cidadania, a identidade, a passabilidade, o valor de certos corpos-performances em relação a outros e, inclusive, a diferença do nível de mortalidade de certos corpos e performances em relação a outros.

Se olharmos para os índices de feminicídio, transfeminicídio, violência doméstica e violência às performances femininas, afeminadas, lésbicas e transmasculinas, é possível rapidamente identificar que as nuances do feminino são alvos comuns de extermínio. Isso nos coloca frente a uma questão: se sobre os femininos se instituem intervenções de (a)normalização, no que toca aos seus corpos e performances, e são esses mesmos femininos que terminam cotidianamente violados e assassinados, qual o caminho de abandono x investimento que se percorre desde as intervenções psicopatologizantes até o extermínio dessas vidas?

Quero dizer que, para entender os processos atuais de psicopatologização e extermínio de sexualidades e gêneros dissidentes, é preciso considerar que a primeira dissidência à norma sexual (cismasculina) imposta historicamente no ocidente é a própria ideia de feminino, que, para se normatizar, de modo a conferir superioridade aos homens, assassinou milhares de mulheres durante a caça às bruxas na Europa, como foi situado no início deste capítulo.

Nesse contexto, cabe perguntar: o que foi que, de lá para cá, não mudou? Tendo em vista contextos sociais e históricos totalmente distintos, o que faz as mulheres – e as variações do feminino – continuarem sendo alvos de intervenções violentas em seus corpos e subjetividades?

Esclareço que o que chamo aqui de “feminino” não se reduz aos corpos biologicamente femininos e, tampouco, à identidade de gênero feminina. Falar de feminino é entender que todas

---

<sup>52</sup> PRECIADO, P. B. *Testo Junkie: Sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

somos atravessadas por um devir mulher<sup>53</sup>, que é constantemente silenciado e objetificado pela identidade masculina, hétero, cis e branca. Na qualidade de devir, o feminino não tem forma, ele é, ao mesmo tempo, discurso, performance, corpo, relação. Podendo aparecer, por exemplo, no corpo de um homem cis homossexual que é assassinado pelo que, na sua feminilidade performatizada – ainda que não identitária e não biológica –, incomoda a masculinidade padrão; nas travestis que são mortas cotidianamente pelos mesmos homens que pagam para fazer sexo com elas; nas mulheres cis lésbicas que são violentadas e corretivamente estupradas por abdicarem, em seus desejos, do sexo com homens; num homem trans cujo corpo é preso a um carro e arrastado até a morte, dentre outros acontecimentos que, em suas diferenças e repetições, têm o feminino em comum. E mais: têm o feminino golpeado em comum.

### *2.3 Vida e morte a golpes: um breve retrato*

O que institui um golpe? Quando falo da existência de um (ou mais) golpe(s), estou falando, sobretudo, da perspectiva das que são por ele(s) golpeadas<sup>54</sup>. Ou seja, meu objetivo é pensar que as dimensões molar e molecular dos golpes políticos que vêm sendo articulados neste país operam tanto macropoliticamente quanto na micropolítica das relações. O brusco aumento no número de feminicídios desde o empossamento do atual presidente Jair Bolsonaro não está dissociado dos discursos de ódio proferidos por ele contra mulheres, negros e homossexuais. Bem como a explosão de ataques contra pessoas negras, indígenas, mulheres e LGBTQIAP+ após a garantia do lugar de Bolsonaro no segundo turno das eleições também não está dissociada de uma autorização discursiva que ali já criou um campo possível para essas violências. Diante delas, destaco, a seguir, algumas que vieram em nome de Jair Bolsonaro no período entre-eleições, mas antes trago Vladimir Safatle<sup>55</sup>, que nesse mesmo período escreveu que “essas falas vieram de outros tempos, esses gestos são de outros sujeitos, esses afetos atravessaram séculos”.

03 de outubro de 2018: Placa de rua com o nome “Marielle Franco” é rasgada ao meio. Dois candidatos do PSL posam com as duas metades para uma foto que circulou pelas redes sociais. Marielle foi brutalmente assassinada no dia 14 de março desse ano. Marielle era mulher, negra, lésbica, socióloga e vereadora do PSOL no Rio de Janeiro. Marielle teve seu corpo de

<sup>53</sup> GUATTARI, F. *Revolução molecular: pulsações políticas do desejo*. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1985.

<sup>54</sup> Optei pelo feminino, a fim de inscrever na linguagem deste texto o alvo feminino do extermínio.

<sup>55</sup> SAFATLE, V. Um dia, esta luta iria ocorrer. In: *PANDEMIA*. São Paulo: n-1 edições, 2018. p.8.

metal, seu corpo-rua, rasgado ao meio por dois homens. Marielle Franco, assassinada em 14 de março desse ano, foi morta mais uma vez.

08 de outubro de 2018: Moa do Katendê, mestre de capoeira, negro, é assassinado em Salvador, a facadas, em um estabelecimento público após “briga política”. Moa do Katendê, capoeirista e negro, foi assassinado por um eleitor de Jair Bolsonaro após briga política. Briga política? Ou extermínio político?

08 de outubro de 2018: Uma mulher de 19 anos – cuja identidade foi preservada, segundo ela, por medo – é atacada por três homens após descer de um ônibus em Porto Alegre. Ela usava uma camiseta que dizia #EleNão. Dois homens a seguraram enquanto o terceiro desenhou, em sua barriga, a suástica nazista. O caso está sendo investigado. O delegado responsável afirmou que se tratava de um símbolo budista.

16 de outubro de 2018: Travesti é esfaqueada no centro de São Paulo. Durante o ato, os homens que a executavam exclamavam o nome do candidato Jair Bolsonaro em meio a insultos e agressões verbais dirigidas à travesti, cujo nome ainda não foi identificado e que morreu a caminho do hospital.

19 de outubro de 2018: Estudante de história, negro, foi agredido com uma barra de metal por 6 homens enquanto panfletava em um espaço público, depois foi ameaçado de morte pelos mesmos homens. Ainda no hospital, ele preferiu não se identificar e ainda não decidiu se prestará queixa à polícia, por medo.

Inicialmente, eu quis dedicar inúmeras páginas com as respectivas datas e um breve detalhamento do tipo de violência, de quem era a vítima, de como agiu o agressor, tanto no período entre-eleições quanto no presente momento. A importância disso consiste justamente em dar materialidade discursiva, neste espaço político e científico, a essas vidas sobre as quais paira, quando são golpeadas e quando morrem, o silêncio que diz, em alto e bom som, o quanto elas não eram legítimas. Mas, face ao brusco aumento no número de casos de violências misóginas e LGBTfóbicas de 2018 para 2019, eu não consegui continuar.

Esse esgotamento e a consequente impossibilidade de realizar essa parte do trabalho colocaram para mim as seguintes perguntas: Como essas falas, que vieram de outros tempos, sobrevivem atualmente? O que as oxigena? O que conjuga, na contemporaneidade, gestão de vida e gestão de morte?

Voltemos à caça às bruxas: Silvia Federici escancara os complexos pactos entre saberes e poderes que consolidaram a caça às bruxas, de modo a compreender como se deu tal

prática de extermínio em meio à consolidação do capitalismo como regime e à ascensão do racionalismo como parâmetro ideológico na Europa:

Nem o racionalismo nem o mecanicismo foram, portanto, a causa imediata das perseguições, embora tenham contribuído para criar um mundo comprometido com a exploração da natureza. Mais importante, o principal fator de incentivo à caça às bruxas foi o fato de que as elites europeias precisavam erradicar todo um modo de existência que no final da Baixa Idade Média ameaçava seu poder político e econômico. Quando esta tarefa foi cumprida por completo – no momento em que a disciplina social foi restaurada e a classe dominante consolidou sua hegemonia –, os julgamentos de bruxas cessaram. A crença na bruxaria pôde inclusive se tornar algo ridículo, desprezada como superstição e apagada rapidamente da memória.<sup>56</sup>

O que a autora traz à tona é o enlace entre a lógica racionalista e os interesses capitalistas e coloniais da Europa. O racionalismo serviu como dispositivo ideológico de um sistema que precisava erradicar os modos não capitalistas de vida. E isso incluía a demonização de mulheres cujas práticas não eram coniventes com o modelo reprodutivo e submisso que o colonialismo lhes conferiu. Além disso, ela aproxima a demonização dos povos nativos das colônias com o que aconteceu com as mulheres na caça às bruxas. O racionalismo, em ambos os casos, é o pano de fundo que tornou permissível a destruição de culturas, a dominação e o extermínio de povos não pertencentes à lógica “antropo-falo-logocêntrica”<sup>57</sup>.

Por esse viés, podemos pensar nas linhas que ligaram a gestão de um dado tipo de vida à gestão da morte de outras formas de vida. Sobre o extermínio como estratégia de governo, Achille Mbembe afirma que:

A percepção da existência do Outro como um atentado contra minha vida, como uma ameaça mortal ou perigo absoluto, cuja eliminação biofísica reforçaria meu potencial de vida e segurança, é este, penso eu, um dos muitos imaginários de soberania, característico tanto da primeira quanto da última modernidade.<sup>58</sup>

Mbembe aproxima a primeira e a última modernidades com o intuito de investigar os movimentos percorridos pelas políticas de morte de lá para cá. Fazendo uma reflexão a partir

<sup>56</sup> FEDERICI, S. *O calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. São Paulo: Elefante, 2017, p. 368.

<sup>57</sup> ROLNIK, S. *Esferas da insurreição: notas para uma vida não cafetinada*. São Paulo: n-1 edições, 2018. A expressão “antropo-falo-logocêntrica” remete à racionalidade do homem branco ocidental majoritário, lógica que coloca esse modelo como centro do universo.

<sup>58</sup> MBEMBE, A. *Necropolítica*. São Paulo: n-1 edições, 2018, p. 20.

do que Foucault definiu como “governamentalidade” e o sintagma “fazer viver, deixar morrer”, que institui o investimento na vida da população, o autor acrescenta que a modernidade nunca deixou de lado o sintagma soberano de “fazer morrer, deixar viver”. E que, inclusive, a morte é parte da gestão da vida desde o aparecimento dessa como estratégia de governo.

O que isso diz no contexto deste trabalho, objetivamente, é que as práticas de extermínio pré-modernas, como as destinadas às bruxas, não deixaram de existir, elas apenas se desenvolveram e se diluíram nas normas hoje vigentes. O extermínio vestiu outra roupagem e, na contemporaneidade, substituiu o saber-poder católico pelo pentecostal, o capitalismo burguês pelo neoliberal, e a fogueira é uma combinação de práticas que envolve cura gay, silenciamento, doutrinação ideológica, políticas excludentes etc. O que temos, escorrendo por entre os dedos, é uma massa líquida de práticas que, embora não atirem no fogo, nos dão a gasolina, o isqueiro e o manual de instruções.

Chegamos a um ponto de complexidade, pois é visível um abismo – que combina nuances temporais, culturais, tecnológicas, morais – separando as políticas de morte pré-modernas das atuais. Portanto, para seguirmos viagem, esta escrita incorporará o equilibrista nietzschiano<sup>59</sup> e percorrerá a corda que se sustenta sobre esse abismo.

---

<sup>59</sup> NIETZSCHE, F. *Assim falava Zaratustra*: um livro para todos e para ninguém. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

### CAPÍTULO 3 – Contraficcionalizar-se ou como criar para si um estado de emergência

*Há duas formas de afrontar o estado de emergência. Pode-se denunciá-lo verbalmente e suplicar o retorno a um “Estado de Direito” que, se bem nos recordamos, sempre nos parecia excedente no tempo em que ainda não estava “suspense”. Mas é possível dizer: “Ah! Façam o que quiser! Vocês se consideram livres das leis das quais supõem obter sua autoridade! Então nós também, vejamos!”. Há aqueles que protestam contra um fantasma, o estado de urgência, e aqueles que o tomam como causa e a partir dele desenvolvem seu próprio estado de exceção.<sup>60</sup>*

#### 3.1 Prólogo

Levanta da cama e cospe a massa esbranquiçada do comprimido semidiluído.  
Senta devagar na cadeira e entrelaça os dedos na caneta.  
Olha no fundo sem fundo da brancura colonial que faz o papel  
E goza na cara deles todos  
(sem ser presa por atentado ao pudor)

#### 3.2 Ensaio

Se isto aqui fosse um manuscrito, seriam visíveis as dezenas de marcas do grafite apagado. Daria para sentir, na imagem do papel, o cansaço da repetição.

A que vem esta dissertação?

É a primeira vez que me pergunto isso, depois de incansáveis tentativas de recomeçar este capítulo. Sem respostas, fico com uma imagem: o ato de agarrar-se desesperadamente a um braço desconhecido que se estende num penhasco diante de um abismo conhecido.

De onde eu falo? Conjugação do verbo falar em primeira pessoa, ironicamente, incorre no “falo”. Talvez seja por isso que a fala, quando proferida em primeira pessoa por uma sujeita atravessada pelo feminino, faz parecer que algo está fora do lugar.

Feminina, minha fala ensaia uma língua possível<sup>61</sup> para falar de onde vem. Minha subjetividade, mais sujeita do que sujeito, porque sujeitada primeiramente a essas perguntas,

<sup>60</sup> COMITÉ INVISÍVEL. *Motim e destituição agora*. São Paulo: n-1 edições, 2017, p. 46.

<sup>61</sup> Agradeço à Ana Lígia Saab Vitta, que, ao se debruçar sobre a questão da língua estrangeira, possibilitou-me este insight.

ensaia mais uma vez este relato. E isso acaba intuitivamente levando ao que seria a última pergunta:

A quem falo?

De repente, entendo que essa é uma questão que pode ser resolvida a golpes. Há de se subtrair um espaço, adicionar duas letras e, então, suprimir a necessidade de perguntar. Para, por fim, extrair da própria pergunta a resposta que ela demanda: *aquém* do falo.

A quem falo? *Aquém* do falo.

Deixar a fala ecoar.

E admitir o paradoxo de falar *aquém* do falo.

Pois, que um relato autoficcional seja o antro do desejo branco, masculino, ocidental e moderno de masturbar a autorização de seu lugar ao sol, é uma obviedade das grandes, quase perturbadora em seu silêncio ruidoso. Ousaria dizer, então, que relatar-se do lado de fora desse lugar garantido é produzir uma contraficção. Um exercício de morte, convenhamos, porque sabemos que o resultado do que supomos que somos é, em nossa sociedade, a construção de uma ficção, a subjetividade é uma ficção política.

Produzir uma contraficção, em termos objetivos, consiste em continuamente matar o que continuamente nos torna ficção. É um exercício ético, porque consiste na construção de um plano real possível para a vida, fora dos discursos que a colonizaram.

*A colonização é uma ferida que, ao rasgar a pele subjetiva, inscreve nela um ponto, doloroso, de acesso ao lado de dentro dessa pele, que é o lado de fora da colonização*<sup>62</sup>.

Meu corpo, que só é feminino porque foi colonizado pela masculinidade.

Minha sexualidade, que só é psicopatologizada porque foi colonizada pela heterocisnormatividade.

Minha performance, uma *drag* que se monta de seu avesso, que dobra a ferida e expõe sua sexualidade em carne viva, com entranhas e sangue manchando o chão; valproato de sódio e clonazepam maquiando as sinapses. Um tremor ruidoso embargando a fala.

Não obstante, as marcas de grafite e borracha que seguem manchando este papel: uma escrita viva.

---

<sup>62</sup> Frase dita num sonho.

### *3.3 Mapeando o estado de exceção: como a ideologia de gênero chegou até aqui?*

Em 2017, a filósofa Judith Butler veio ao Brasil para fazer uma fala no Sesc Pompeia, em São Paulo. Lembro-me bem de que, na época, eu estava na graduação, morava em Campo Grande – MS e fiquei esperando a transmissão on-line do evento. Porém, as reverberações de sua vinda acabaram chamando mais a atenção de grupos conservadores do que o evento em si. Em vez de assistir ao evento, acabei assistindo às notícias sobre ele. Ironicamente, enquanto Butler falava sobre “os fins da democracia” dentro do auditório, uma boneca que a representava era queimada pelos manifestantes do lado de fora.

Trago esse evento, antes de qualquer coisa, porque a imagem de uma inquisição atualizada, na época, me perturbou. E é a partir dessa perturbação imagética que pretendo, aqui, produzir um breve mapa das perturbações adjacentes a ela, ou da lenha que sustenta as chamas dessa fogueira na qual estamos sendo jogadas.

Arrisco dizer que a cartografia é um olhar para a lenha que mantém o fogo aceso, ou para as pedras drummondianas que (sempre) estão no meio do caminho. Tradicionalmente, a ciência ocidental produziu o discurso científico como se esse fosse uma superfície lisa, sem pedras, sem entraves, sem interferências. Apenas o fogo, a chama aberta, a luz iluminista cuja função é clarear a ignorância com seu discurso verdadeiro. Um caminho, no mínimo, desimplicado de sua inteireza, uma vez que toda luz produz sombra ao incidir sobre algo.

Numa pesquisa cartográfica, a investigação, ou melhor, a captação ocorre em função da relação estabelecida com as pedras, com a lenha. Não é sobre o fim ou o objeto, mas o meio, a relação. E, especialmente, os pontos sensíveis da relação. Nesse sentido, o acesso à história pessoal ou ao desejo de quem pesquisa é uma ferramenta de captação, é perceber-se como dispositivo de um relato e dar-se conta das estratégias possíveis.

O que vive às sombras do que é iluminado? O que existe fora do campo iluminado da ciência? As pedras no caminho? A lenha da fogueira? Não há escolha apriorística do que está sendo investigado e, talvez por essa razão, também não haja a pretensão de me distanciar do processo de pesquisa – uma vez que eu e a pesquisa estamos intimamente misturadas, que a própria radicalidade dessa produção de relato é suficientemente ética para justificar-se como científica.

Ou, como assinala Butler, “Se falamos ou tentamos fazer um relato de nós mesmos a partir desse lugar [ético], não seremos irresponsáveis, ou, se o formos, certamente seremos perdoados”<sup>63</sup>.

Em maio de 2019, houve um contingenciamento significativo de bolsas de pesquisa no Brasil. Foi preciso começar a tossir para que eu percebesse que estava muito próximo da fumaça da fogueira. Eu estava imersa na escrita dos dois capítulos que antecedem este que você está lendo, o que havia me privilegiado com uma parcial distração para o cenário à minha volta. O corte veio como ruptura: com a ameaça iminente de perder a bolsa e, portanto, de perder a condição de possibilidade para a realização da pesquisa, era difícil falar sobre outra coisa. Incorporei o corte e cortei a dissertação. Em virtude do cenário instaurado, é preciso falar que cortei a dissertação não no sentido de encerrar a sua escrita, mas de cortar o que, nela, não era mais passível (e possível) de continuidade.

O que se fez aqui, neste capítulo, é um movimento semelhante à virada subjetiva de Foucault<sup>64</sup> ou ao processo de trofobiose nas plantas. Neste último, ao sentir o adoecimento de uma de suas partes, a planta oferta-a aos insetos, que se alimentam dela em troca da sobrevivência da planta como um todo<sup>65</sup>.

Pois bem, falar da escrita deste texto, por mais complexo que tenha sido, pareceu-me a saída vital para a continuidade da pesquisa ou da razão ética que norteia este processo investigativo. Se quiserem cortar essas palavras, que elas então operem, por si mesmas, um corte outro. Ao falar sobre o corte que tentou silenciá-las, que elas sejam o tiro que saiu pela culatra.

Ao associar pesquisas e pesquisadores das áreas de humanidades à palavra “balbúrdia”, o Ministro da Educação à época não só associou a ciência e as universidades à incitação de sexo e imoralidade. Atrelou-se um contingenciamento financeiro – que, diga-se de passagem, impossibilitou a continuidade de diversas pesquisas – a um discurso de fundo moralista, que apela à sexualidade e aos perigos de sua exposição para fazer sentido, para justificar à sociedade brasileira o desinvestimento na ciência de modo “plausível”. E funcionou. Por quê?

Parece haver uma proximidade quase magnética na sonoridade que os termos “balbúrdia”, “kit gay” e “ideologia de gênero” produzem. Seja porque algo neles traga um teor ubuesco, uma comicidade perversa, uma estranheza conspiratória proposital, ou porque todos

<sup>63</sup> BUTLER, J. *Relatar a si mesmo*: crítica da violência ética. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p. 171.

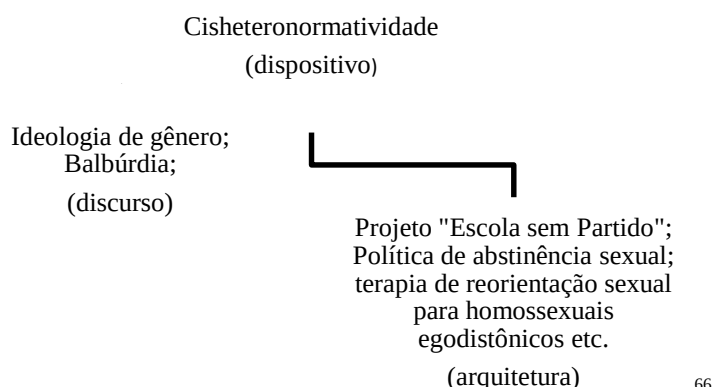
<sup>64</sup> DELEUZE, G. *Conversações*. São Paulo: Editora 34, 2013, p. 122. Em seu texto “A vida como obra de arte”, Deleuze aborda o pensamento de Michel Foucault conjuntamente aos movimentos da vida do autor.

<sup>65</sup> Agradeço à colega Ana Luiza Braga, que trouxe esse conceito numa aula. A imagem que produzi a partir dele me ajudou a entender este processo de escrita.

eles forjem em comum o significante de certos gêneros e sexualidades como ameaça. Ameaça que é por eles produzida, e explicitada pelo próprio teor persecutório dos termos mencionados. Como se incorporassem a diferença como ameaça à soberania da heterocisnorma. E, com isso, arquitetassem uma ameaça como resposta à própria ameaça criada; um ataque premeditado do algoz à paranoia produzida por ele próprio.

Juntos, esses termos discursivamente declaram um estado de exceção. Porque se articulam estrategicamente para perseguirem e aniquilarem aquilo que, em dadas performances e existências, contesta a univocidade do que é ser mulher; do que é ser homem; do que é não ser apenas uma dessas categorias; do que é não ser uma categoria de gênero; do que é amar além do que essas categorias instituem como amor etc.

Para seguirmos, precisamos de uma imagem:



66

Para Foucault, um dispositivo é feito de formações discursivas e materiais que se relacionam de modo a fazer algo funcionar nas relações de saber-poder. Essa engrenagem em funcionamento é o dispositivo. Sua existência não é consumada, estrutural, um dispositivo pode ser formulado num contexto ou período e depois desfeito.

O que está em jogo aqui é seu funcionamento, um enlace entre discursos e arquiteturas só se torna um dispositivo quando o diagrama disciplinar de sua época o faz ultrapassar o “limiar tecnológico”<sup>67</sup>. Em outras palavras, a cisheteronormatividade se difundiu como tecnologia disciplinar na modernidade, tornando-se, ao mesmo tempo, imperceptível,

<sup>66</sup> Organograma produzido por mim.

<sup>67</sup> FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes, 1972, p. 225.

onipresente e diluída (e diluente) em (e de) discursos e arquiteturas. Isto a torna um dispositivo: sua maleabilidade, como engrenagem, em colocar em funcionamento um tipo de relação de saber e de poder.

E qual a importância prática disso?

O discurso da “ideologia de gênero”, que supõe que os estudos de gênero e de sexualidade sejam ideológicos, é parte de um dispositivo político que se faz no silenciamento e aniquilamento dos discursos que colocam a sua supremacia em xeque. Que promove o silenciamento das performances de gênero e sexualidade dissidentes à norma heterocis, seja nas violências LGBTfóbicas intrafamiliares, ou nos abusos sexuais infantis, na violência doméstica, na violência institucional contra as mulheres.

Na mesma linha discursiva, temos o discurso da balbúrdia, que retrata as universidades (com especial ênfase nos estudantes e cursos das áreas de humanidades) como antro ideológico de libertinagem, uso de drogas e apologia ao comunismo. Desde as intervenções que recaíram sobre as bruxas na pré-modernidade até os discursos de pânico moral<sup>68</sup> que temos visto na contemporaneidade, temos vestígios do porquê se deseja tanto silenciar certos saberes, cortar as pesquisas e desinvestir nas universidades: pois é nesses lugares que sexualidade e gênero podem ser questionados, não só teoricamente, mas sobretudo em processo de experimentação, a partir do qual se geram devires que nos arrastam para fora desses lugares e nos libertam do jugo de seus dispositivos.

É sobretudo fora do seio familiar e, portanto, longe do antro do *pater potestas*<sup>69</sup> que é possível a construção de modos de vida fora da lógica familista, heterossexual e cisgênera. Pois, que queiram silenciar as escolas e universidades para coibirem a produção de outros saberes por outros corpos, não é de se surpreender.

A partir daqui, quero fazer visível o elo discursivo entre a psicopatologização, tema discutido no primeiro capítulo, e essas políticas de aniquilamento. Para isso, precisamos nos perguntar quais são os caminhos que podemos traçar desde a caça às bruxas, até a ideologia de gênero, o kit gay, a cura gay?

Ainda que eu não vá desdobrar aqui esse percurso todo, quero propor que pensemos nessa aliança, na atualidade, entre práticas psicopatologizantes e práticas de extermínio. Que

<sup>68</sup> MISKOLCI, R. Pânicos morais e controle social: reflexões sobre o casamento gay. *Cadernos Pagu* (28), janeiro-junho de 2007, pp. 101-128.

<sup>69</sup> AGAMBEN, G. *Estado de exceção: homo sacer* II. 2ª ed. São Paulo: Boitempo, 2004. Agamben utiliza o termo *pater potestas* para se referir ao poder paterno, que dá origem às formações de governo em Roma. Naquele contexto, o *pater potestas* dava ao pai o pleno poder de vida e de morte sobre todos os membros da família.

tipo de subjetividade se construiu até aqui, para que chegássemos, como sociedade, ao ponto de supor que prevenção à homofobia é uma ferramenta ideológica de fabricar crianças e jovens homossexuais, por exemplo? Que tipo de psicologia se produziu até aqui, para que eclodisse uma prática de cura direcionada a homossexuais em pleno ano de 2018? Ou uma política de abstinência sexual para prevenção da gravidez precoce em pleno ano de 2020?

Para tentar responder a essas perguntas, trago alguns acontecimentos, não tão distantes cronologicamente, cujas reverberações se aproximam do que está sendo costurado nesta escrita. Ou, uma vez que foram vistas as chamas, quero voltar, então, à lenha da fogueira.

Façamos um deslocamento inicial à exposição de *La Bête*, do coreógrafo Wagner Schwartz, no Museu de Arte Moderna (MAM) de São Paulo em setembro de 2017. Durante uma das apresentações, foi gravado um vídeo que mostrava uma criança designada pelo gênero feminino interagindo com o artista, que estava nu e deitado no chão. A performance era interativa: sua gestualidade dependia do toque dos participantes, que movimentavam partes do corpo do artista; ou seja, esses não só podiam tocá-lo, mas era exatamente nesse toque que a obra se realizava. No vídeo, a criança se aproxima e toca o pé do artista, acompanhada de sua responsável legal, vulgo mãe. Essas imagens circularam pelos grupos de *WhatsApp* e outras redes sociais, acompanhadas de uma mensagem que alertava as pessoas sobre a pedofilia que elas supostamente representavam.

Foucault<sup>70</sup> nos alerta para a sedução da ideia de causalidade. Há uma inércia em nosso repertório racional cartesiano em assimilar os eventos que nos cercam como se estivessem bem encaixados em cadeias causais, como se existissem obrigatoriamente por um motivo e causassem uma consequência direta ao acontecerem, resultando em mais um evento com causa, e assim por diante. Na verdade, a crítica do autor abrange o modelo cartesiano de pensamento, que formata os acontecimentos em uma racionalidade que produz uma resposta interpretativa para os eventos nela formatados. A sedução coloca o foco muito mais na causalidade interpretada do que no acontecimento em si.

Nesse caso especificamente, o gozo está em imaginar um ato de pedofilia na imagem de uma criança tocando uma parte do corpo de um artista adulto. Imaginar a cadeia causal “criança + toque + adulto artista = pedofilia” constitui um gozo muito mais próximo do desejo de lançar a obra e o artista em questão a lugares monstruosos do imaginário social (no caso, a pedofilia) do que de atentar para a ameaça de uma violência pedófila, de fato.

---

<sup>70</sup> FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. 8ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

O que se tem entendido como sexualidade? E por que esses discursos, que colocam algumas performances sexuais e de gênero num lugar ideológico e de perigo, têm ganhado força atualmente?

Voltemos para o mês de setembro do mesmo ano, deslocando o foco de São Paulo para Porto Alegre, onde a exposição “*Queermuseu – cartografias da diferença na arte brasileira*”, que seria realizada pelo Santander Cultural, foi fechada após pressão de grupos religiosos e políticos conservadores, como o MBL, por exemplo. Naquele caso, a exposição contava com mais de duzentas obras de artistas – de Portinari a Lygia Clark, passando por uma variedade de artistas contemporâneos, de mais jovens a mais consagrados – que tinham em comum serem, de algum modo, portadoras de performances *queer* de gênero e sexualidade.

Atenta para esses sinais, o percurso que delineio, ao pinçar esses acontecimentos, não pretende encadeá-los de modo a salientar alguma causalidade entre eles. Minha intenção, isto sim, é evidenciar o avizinhamiento que se produziu entre eles e o efeito dominó que pode ser observado quando essa proximidade é posta em um texto, quando ela se faz legível. Em seus curtos lapsos espaço-temporais, esses acontecimentos formam uma pequena rede que declara o silenciamento da expressividade artística no país, que em 2017 ganhou um corpo visível. Aqui, podemos identificar pontos de encontro não mais com um discurso proibicionista em relação à temática da sexualidade como um todo, tratada como tabu, mas, diferentemente, trata-se de um discurso que criou arquiteturas de ataque contra a existência de sexualidades dissidentes à heterocisnorma. Essas sexualidades são colocadas, por tais arquiteturas, num lugar marginal e comum aos territórios da anormalidade, da imoralidade e da ideologia, para, a partir desse lugar, terem suas existências silenciosamente aniquiladas.

Quando digo que esse cenário configura um estado de exceção, não quero dizer com isso que esse estado já foi precedido por um estado democrático de direito, no qual nós, que dissidimos em relação a essa norma, podíamos (sobre)viver. Ao contrário:

A tradição dos oprimidos nos ensina que o estado de exceção em que vivemos é na verdade regra geral. Precisamos construir um conceito de história que corresponda a essa verdade nesse momento, percebemos que nossa tarefa é criar um verdadeiro estado de emergência.<sup>71</sup>

---

<sup>71</sup> BENJAMIN, W. *Obras escolhidas. Vol. 1. Magia e técnica, arte e política. Ensaio sobre literatura e história da cultura.* Prefácio de Jeanne Marie Gagnebin. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 224.

Que esse estado de exceção seja não apenas visto e escrachado, mas também vivido como lugar de emergência, vivido na própria destituição que ele impõe às vidas que não lhe importam. E, sobretudo, que consigamos nos agenciar para construir esse lugar de emergência micropoliticamente. Pois é a partir das relações de poder que nos instituem subjetivamente que encontramos as vias para *hackear*<sup>72</sup> o sistema que nos aniquila em vida.

### 3.4 Relatar-se, despossuir-se: germina uma contraficção

Para Foucault, a relação do sujeito com a norma se constitui de certa inventividade e, também, de um custo. Essa combinação de criação e ruína, para Butler, é dada do seguinte modo:

A norma não produz o sujeito como seu efeito necessário, tampouco o sujeito é totalmente livre para desprezar a norma que inaugura sua reflexividade; o sujeito luta invariavelmente com condições de vida que não poderia ter escolhido<sup>73</sup>.

Tanto para Butler quanto para Foucault, a ética se dá nos limites do reconhecimento, na zona limítrofe entre o conhecido e o desconhecido. É quando o sujeito se encontra em face à impossibilidade de conseguir se fazer inteligível para si, para alguém, para um sistema, que a ética se instaura como exercício possível. É perceptível que a ética aqui está relacionada à verdade, pois, de algum modo, os discursos de verdade que nos atravessam produzem uma verdade em nós. Demanda-se um exercício ético quando somos interpeladas por um abismo discursivo, quando o território de verdade que nos amparava encontra seu limite.

O relato que produzo de mim é, talvez, esse braço desconhecido no qual eu me agarro para não sucumbir ao abismo conhecido da impossibilidade discursiva, do enlouquecimento, da morte, ou mesmo da “camisa-de-força química a domicílio”<sup>74</sup> da medicação. Eu desconheço o braço no qual me seguro, o relato não sou eu. “Minhas palavras são levadas enquanto as

<sup>72</sup> “Hackers de gênero e sexuais” (PRECIADO, P. B. *Testo Junkie: Sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica*. São Paulo: n-1 edições, 2018, p. 411).

<sup>73</sup> BUTLER, J. *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p. 31.

<sup>74</sup> GUATTARI, F. *Revolução molecular: pulsações políticas do desejo*. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 135.

digo”<sup>75</sup>, há – no ato de relatar-se – uma desposseção que toca o que se entende como sujeito, produzindo um borrão nas margens que delimitam o eu.

É justamente nesse espaço em que o eu é interpelado que o relato de si emerge. Portanto, “é somente na desposseção que posso fazer e faço qualquer relato de mim mesma”<sup>76</sup>. Como isso acontece? Bem, para fazer um relato de mim, primeiro eu me coloco em um lugar de autoridade narrativa, é sob o meu crivo que os fatos são contados. Porém, em alguns momentos, o eu não poderá falar de si, por razões históricas, normativas e de acontecimentos que o extrapolam. Por exemplo, não temos condições de, sob a narração do eu, relatarmos o surgimento do eu. E isso coloca o relato num lugar de exterioridade em relação ao próprio eu.

Relatar a si mesmo é uma operação na qual a vida ocupa o território fora do sujeito<sup>77</sup>. E isso ocorre, concomitantemente, com o sujeito presente, pois é ele quem vocaliza ou quem escreve o relato – e, ao escrevê-lo, transfigura-se. É nessa zona de indistinção entre sujeito e fora do sujeito que o relato se dá como ato ético.

A ética é uma operação *borderline*, eu diria, debochando das categorias estigmatizantes da psiquiatria. Na medida em que todos nós produzimos relatos sobre nós mesmos e que isso constitui parte da mecânica subjetiva de reconhecer-se como sujeito, somos todos *borderlines* quando nos relatamos. Seja para escrever uma dissertação ou simplesmente dar cabo do que se é, operamos nas bordas do espaço que nos delimita individualmente. Flertamos com o lado de fora.

Nesse espaço opaco, em que o relato perde sua translucidez narrativa e é acometido por um tipo de falha no ato mesmo de relatar, é tal falha o mote da criação de uma disposição ética<sup>78</sup>. Ética, porque é na relação com essa zona de indistinção que o ofuscamento de ser eu faz emergir o ser sendo-na-relação-com-o-que-não-sou. Ou, ainda, “as dimensões não narráveis ou até indizíveis do inconsciente que persistem como estranheza facilitadora no cerne do meu desejo”<sup>79</sup>.

...

<sup>75</sup> BUTLER, J. *Relatar a si mesmo*: crítica da violência ética. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p. 51.

<sup>76</sup> Ibidem, p. 52.

<sup>77</sup> ROLNIK, S. *Esferas da insurreição*: notas para uma vida não cafetinada. São Paulo: n-1 edições, 2019. Neste livro, Suely Rolnik desenvolve a ideia de “fora do sujeito”, à qual me refiro.

<sup>78</sup> Ibidem, p. 56.

<sup>79</sup> Ibidem, p. 170.

## QUEDA

*Os cacos são outros reais  
antes ocultos pela forma  
e o jogo estraçalhado  
se multiplica ao infinito  
e é mais real que a integridade: mais lúcido.<sup>80</sup>*

Primeiro eu caio. Não sei exatamente o que produz a queda. Sinto cheiro de álcool e um gosto amargo de sangue me toma a boca. A sensação é de que estou morrendo. Mas sei que é apenas a bebedeira + um sangramento de gengiva. Saber disso não diminui a confusão mental causada pelo tombo. Querer juntar os fatos que o causaram é tão desesperador quanto se ver no chão da cozinha, de quatro, tentando juntar os cacos da louça quebrada. É a receita para o desastre: vidro é coisa difícil de remontar depois que quebra. E, se remonta, sua trans-lucidez faz os remendos visíveis. No mais, você certamente vai se cortar tentando fazer algo que, mais certamente ainda, dará em lugar nenhum.

Coleciono cicatrizes de situações assim, mas algo em mim insiste. Ou só me habituei a pactuar com o deus da normalidade, dando a ele o meu corpo em troca de uma subjetividade remendada.

“Ainda dá pra ver que aqui reside um corpo?”

Gastrite nervosa aos 15 anos, depois esofagite, refluxo e, aos 19 uma úlcera. Hoje restrição alimentar sob o diagnóstico crônico de um estômago em carne viva. Aos 23, síndrome do intestino irritável: fezes, sangue, cólicas infernais e o surgimento de toda uma ecologia escatológica em nome da somatização. Um corpo que se espatifa pela vigésima vez não tem mais uma ordem orgânica. São inúmeras as combinações possíveis.<sup>81</sup>

Descobri, naquele tombo, que é somente ali, na zona fronteira entre vida e morte, que este corpo encontra as condições favoráveis à sua sobrevivência.

Um corpo *borderline* sob o diagnóstico de ciclotímico. Porque a variação de humor interessa à psiquiatria muito mais do que uma subjetividade ocupando com propriedade as suas margens. “Pode ser um transtorno de personalidade eclodindo, mas vamos manter a medicação para estabilização do humor, já que seu estado não é grave”.

A que vem um diagnóstico?

Transtornar algumas pessoas é uma ótima estratégia para não pôr em xeque o adoecimento da (norma)lidade.

Não, eu não quero melhorar. Eu sou esse *sinthoma*<sup>82</sup>.

<sup>80</sup> FONTELA, O. *Poesia completa*. Organização de Luis Dolhnikoff. São Paulo: Hedra, 2015, p. 35.

<sup>81</sup> Texto da autora. Originalmente publicado em: CHECA, M. E. *Desobrar-se*. Bragança Paulista – SP: Hecatombe, 2021 (no prelo).

<sup>82</sup> LACAN, J. *O seminário, livro 23: O sinthoma*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

Vamos falar sobre a radicalidade ética de ser um punhado de vísceras à mostra?

Eu não quero limpar o sangue do chão. Cansei de juntar o vidro, meus joelhos doem. E vai sangrar de qualquer forma. Quero ter o chão repleto de cacos, um corpo cujo destino ético da pele é sangrar. Ao menos, não sangro mais pela insistência em catar os cacos, mas pela opção em conviver com eles.

...

Reside, nessa opção, um extrato de “cuidado de si”, uma reflexividade, “*le soi sur soi*”<sup>83</sup>, que torna possível a opção, de fato, de conviver com a louça quebrada, com os cacos, sem a necessidade de juntá-los. O cume dessa dobra se dá na percepção de que, tanto o ato de juntar os cacos como a convivência com eles espalhados pelo chão fará a pele sangrar. Optar, então, por não juntá-los em meio ao cenário de uma queda é deixar-se interpelar por essa percepção, a ponto de conseguir fazer, de uma situação de sujeição – cair e juntar os cacos do que se quebrou –, uma situação de sujeição em que se escolhe – cair e não juntar os cacos.

O si-mesmo não começa simplesmente a se examinar pelas formas de racionalidade à mão. Essas formas de racionalidade são transmitidas pelo discurso, na forma de interpelação, e chegam como uma instigação, uma forma de sedução, uma imposição ou exigência de fora à qual o sujeito se entrega<sup>84</sup>.

A sedução com a qual a interpelação nos carrega ao relato relança, neste escrito, à questão da sexualidade. Não me refiro somente ao campo do desejo ou do erotismo, mas, antes, à acepção ocidental moderna de sexualidade, especialmente seu viés biopolítico regido pela heterocisnorma. E ao pânico – do qual eu falava anteriormente – em relação à diferença que dadas sexualidades trazem a essa norma.

Dizer que o pânico moral diante das dissidências sexuais e de gênero é o pânico em relação ao próprio erotismo – como contato com o que de nós difere e nos interpela, gerando um embrião que nos leva a produzir uma diferença, em nós e fora de nós – seria quase um pleonasma. Sendo a sedução da interpelação ética uma operação erótica, de entrega, é de se

<sup>83</sup> Em português, “o si sobre o si” (tradução feita pela autora) é uma expressão que Judith Butler utiliza no livro: BUTLER, J. *Relatar a si mesmo*: crítica da violência ética. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

<sup>84</sup> Ibidem, p. 160.

deduzir que a heterocisnorma, ao boicotar o erotismo dessa diferença, boicote nele também a germinação de um embrião<sup>85</sup>, condição fundamental para uma ética do desejo.

Pois, diante da ameaça de perder seu lugar soberano na relação com o desejo, a norma sexual vigente arma um boicote produtor. Ou, em outras palavras, há um tesão em boicotar. O tesão em dizer que o pé do artista na mão da criança é pedofilia; o tesão em queimar uma boneca que representa uma lésbica filósofa em um local público; o tesão em proibir que se fale sobre gênero nas escolas; o tesão de um psicólogo em coibir a homossexualidade alheia, para, muito possivelmente, apaziguar a sua. Ainda que se trate de um tesão triste, reativo<sup>86</sup>.

“A sedução originária é como um espinho cravado no campo somático da mente, ao redor do qual o sujeito se desenvolve como uma calosidade”<sup>87</sup>. Esse sujeito, mero calo cuja existência toma forma a depender dos rumos que o desejo desenha, tende a misturar o seu desejo com o desejo de repressão às heterocisdissidências que o atravessam. O desejo passa a ser o desejo de construir um corpo passável. Corpo esse que não só é passável à norma, mas que também é personagem de uma ficção política, engrenagem de uma maquinaria do desejo que sustenta a norma e sua ficção.

Produzo uma contraficção ao matar esse personagem em mim. E, assim, transtornar todo o teatro das representações (e dos transtornos) do qual tal personagem é protagonista.

É importante assinalar que esse personagem não morre (a não ser que se morra concretamente), uma vez que a subjetividade se construiu sobre a existência dele. Essa morte é produzida constantemente como exercício ético. Produzir uma contraficção não é produzir uma obra, muito menos um manual. É manter-me viva no país que mais mata LGBTQIAP+ no mundo; produzir uma sobrevivência ativa em meio à ficção que mata constantemente a única coisa que nela é viva, a potência da produção de diferença. “O cuidado de si e o domínio de si são tentativas, sem término e impossíveis de serem satisfeitas, de “retornar” a um si-mesmo a partir da situação de ser alheio a si mesmo”<sup>88</sup>.

### 3.5. *Como produzir para si um estado de emergência?*

Como pedregulhos de cimento caindo de um caminhão na estrada,  
o meu desejo não escorre:

<sup>85</sup> ROLNIK, S. *Esferas da insurreição*: notas para uma vida não cafetinada. São Paulo, n-1 edições, 2018.

<sup>86</sup> Utilizo os termos “triste” e “reativo”, interagindo com as leituras de Spinoza sobre a paixão triste e de Rolnik sobre a micropolítica reativa.

<sup>87</sup> PRECIADO, P. B. *Testo Junkie*: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica. São Paulo: n-1 edições, 2018, p. 338.

<sup>88</sup> BUTLER, J. *Relatar a si mesmo*: crítica da violência ética. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p. 163.

cai endurecido no chão quente.  
E passa num só lance de pedra a pó,  
poluindo os pneus macios  
dos carros selvagens que lhe pisam.<sup>89</sup>

Como é possível construir um corpo sem órgãos (CsO) como estado de emergência do desejo? Para os corpos que estão na mira aniquiladora do estado de exceção, construir para si um estado de emergência é mais do que subverter a ordem vigente (perspectiva que ainda se move segundo a lógica a que se opõe), é habitar um espaço oxigenado de vida, deslocando-se do espaço no qual a vida sufoca.

“As maiorias precisam de sua própria ética para defender seus privilégios, e as minorias precisam de sua própria ética para defender-se do assédio implacável que sofrem das maiorias”<sup>90</sup>. Essa ética própria não está dada, o que está dado é um arsenal de teorias, técnicas e políticas, nas quais nós aparecemos na “posição de sujeitos desprezíveis”<sup>91</sup>. Seja nos consultórios psiquiátricos, nas mesas de cirurgia ou no convívio familiar, há sempre um modo de nos fazer ficar semelhantes a eles, ou à lógica a que pertencem. Ainda que eles, do lado de lá da anormalidade, tenham inventado a psiquiatria, dopem-se de tarjas pretas e deem-se cheios de tesão na cama de núpcias dos cirurgiões; há sempre aquele quarto escuro à nossa espera, aquele lugar da doença, da perversão, do crime e da morte, no qual somos jogadas quando lhes convém um bode expiatório para os excessos dionisiacos que eles não assumem praticar.

Trago a ética do “cachorro louco”<sup>92</sup> como uma alternativa mais real à corda bamba em que vivemos. Produz-se uma imagem, na qual temos, de um lado, a aniquilação de si em prol da norma e, de outro, a aniquilação da vida em sociedade em prol da sobrevivência. Não, não é binário assim, o que não é melhor nem pior. Se fosse uma questão de escolha, todes nós estaríamos lindamente adaptades, porque a corda subjetiva sempre pende mais para o lado da norma. Estou falando de algo muito mais complexo. O equilibrista de Zaratustra<sup>93</sup> não estava preocupado, quando caiu e morreu, com o local em que se daria a sua queda. Em qualquer um dos lados em que eu cair, o diabo estará rindo à minha espera.

<sup>89</sup> Poesia da autora. Publicada originalmente no livro: CHECA, M. E. *Desobrar-se*. Bragança Paulista – SP: Hecatombe, 2021 (no prelo).

<sup>90</sup> VIDARTE, P. *Ética bixa: proclamações libertárias para uma militância LGBTQ*. São Paulo: n-1 edições, 2019, pp. 26-27.

<sup>91</sup> Ibidem, p. 62.

<sup>92</sup> Ibidem, p. 71.

<sup>93</sup> NIETZSCHE, F. *Assim falava Zaratustra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

A ética do cachorro louco consiste em se apropriar da queda de outro modo, apropriando-nos da apropriação que nos fez equilibristas. Como um cachorro que se senta à espreita do jantar do dono e come os restos caídos, nós, que ocupamos um lugar duvidoso entre a humanidade e a animalidade, deveríamos nos apropriar de nosso devir-animal. Fingir estarmos conformadas com o nosso lugar-de-diferença-do-qual-a-normalidade-precisa, a fim de ocupar os mesmos lugares que eles, mas sermos ágeis quando a primeira migalha for lançada, lembrar que não estamos ali por ela. Lembrar que “Não existe nada que você atire em mim que eu não possa metabolizar, nada é impermeável à minha alquimia”<sup>94</sup>. E, assim, ocupando esse lugar hiper-permeável, *borderline*, transtornado, encontrar-se com seu corpo sem órgãos como medida de saúde.

Quando Deleuze e Guattari dizem que o livro sobre o CsO seria a “Ética”, de Spinoza, é porque a criação de um corpo sem órgãos se dá justamente nesse espaço de imanência que não é nem interior nem exterior ao sujeito. Imanência é esse campo no qual o eu e o fora do eu se fundiram<sup>95</sup>.

Portanto, que já estamos falando sobre um corpo sem órgãos desde o início deste texto é perceptível. Mais do que definir detalhadamente essa força indefinível, eu prefiro apenas nomeá-la, dizer “temos aqui um CsO”, e deixar que ele se (in)defina de acordo com o próprio processo desta escrita. Pois há questões de maior importância a serem colocadas: do que se constitui esse corpo sem órgãos? E “como produzir as intensidades correspondentes sem as quais ele permaneceria vazio?”<sup>96</sup>

Para tentar responder a essas perguntas, vou utilizar este processo de escrita, para que ele acesse – ou, ao menos, tente acessar – o que o constitui, as intensidades que o tornaram possível.

Antes de qualquer coisa, é preciso falar sobre a *entrega*. Foi preciso que eu me deixasse cair, que eu me entregasse à queda. E é óbvio que essa queda me põe em risco de morte, de enlouquecimento, de me perder de mim. A questão decisiva da potência dessa entrega para a construção de uma desterritorialização em meio à vida é a *dose*. A dose constitui o segundo ponto. O que mede os efeitos da queda para o corpo é o peso do corpo + a força gravitacional que puxa esse corpo constantemente ao chão, a afecção que o toma.

---

<sup>94</sup> NELSON, M. *Argonautas*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017, p. 134.

<sup>95</sup> DELEUZE, G; GUATTARI, F. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia* 2, vol. 3. 2ª ed. São Paulo: editora 34, 2012.

<sup>96</sup> *Ibidem*, p. 23.

É preciso que essas forças, ao se somarem, produzam uma queda que não queira matar o corpo que cai. A soma é feita cotidianamente, é preciso sentir um ponto de segurança para *quedarse*<sup>97</sup>, cair como ação, não efeito. Quedar-se em algo, portanto, por impulso de vida. Essa segurança é a *prudência*, e esse é o terceiro ponto. Sem ele, a produção de um CsO seria suicida. A prudência nos pergunta: Como sair da queda? Como relatá-la? A prudência é o que permite a transmutação da *queda* em *cuidado*.

Antes de me organizar tenho que me desorganizar internamente. Para experimentar o primeiro e passageiro estado primário de liberdade. Da liberdade de errar, cair e levantar-me. Mas se eu esperar compreender para aceitar as coisas – nunca o ato de entrega se fará. Tenho que dar o mergulho de uma só vez, mergulho que abrange a compreensão e sobretudo a incompreensão. E quem sou eu para ousar pensar? Devo é entregar-me. Como se faz? Sei porém que só andando que se sabe andar e – milagre – se anda.<sup>98</sup>

Produzir para si um estado de emergência é algo que se faz no plano micropolítico das forças para resistir (e re-existir) em meio ao estado de exceção vigente, que arquiteta diariamente os buracos nos quais seremos jogadas. A queda é imposta, portanto. Como quedar-se e traçar uma rota de saída?

A essa rota de saída chamarei, aqui, cuidado. Pois se a relação com a queda se der como interpelação ética para o sujeito, é possível que a partir dela se produza outra relação consigo. Isso acontece porque o cuidado de si não é senão uma relação com o fora do sujeito, na qual, nesse território, algo se cria.

É importante demarcar que isso que estou chamando de cuidado de si não é uma operação individual, que passa por uma escolha, que alguns têm o privilégio de experimentar e outros não. O cuidado é como uma colostomia no próprio sujeito. Uma adjacência protética que não faz parte da integridade do sujeito, mas sem a qual uma subjetividade em estado de emergência agonizaria, colocaria em xeque a sua manutenção vital.

O cuidado de si, tratando-se de uma operação fora do sujeito, é um processo extraindividual, coletivo – pois atravessado por diversas instâncias simultaneamente –, múltiplo e cujo crivo decisivo de sua realização é ético. Portanto, não é no centro da subjetividade que

<sup>97</sup> *Quedarse*, em espanhol, significa ficar, permanecer em um dado estado. Ainda que seu significado não tenha relação direta com a queda, no português, senti ressonância com a entrega subjacente à queda da qual falo, por isso utilizei.

<sup>98</sup> LISPECTOR, C. *Água viva*. São Paulo: Editora Rocco, 1998, p. 31.

ele se dá, mas nas suas margens, onde o sujeito não domina o processo. Onde o que delimita seu acontecimento é a relação com o fora de si.

Qual o contato que podemos estabelecer com esse processo? Pois, que ele ocorra nas margens da subjetividade não significa que não o acessemos e, portanto, que não possam existir modos de participarmos ativamente dele. Trago alguns dos questionamentos do “Roteiro de indagações” de Suely Rolnik, que foram intercessores no processo de escrita deste texto:

2º) Com que estratégias o desejo, aqui, se enrola contra si mesmo, criando emboscadas contra o livre movimento de uma ou duas de suas linhas? Com que estratégias o desejo transmuta força ativa em força reativa contra seu próprio movimento de expansão? [...]

3º) A que principais perigos tais estratégias expõem esta vida? E as que lhe estão próximas?

4º) O quanto esta vida se angustia com as estratégias de sabotagem que ela própria cria? Quanto ela quer, realmente, desfazer-se disto?

5º) Se ela realmente o quer, como ajudá-la a frustrar, despistar tais estratégias?<sup>99</sup>

Essas perguntas colocam o sujeito às voltas com os processos que o constituíram. Agora, enquanto exponho este processo de escrita, escrevo sobre ele e o transformo em arquivo, penso no manejo clínico do relato. Se o relato se constitui como aquilo que torna cognoscível o processo ao transmiti-lo a alguém, então quem cuida do relato? Que relação é possível estabelecer entre a produção de uma contraficção e o cuidado? Ou, o que resta à clínica na relação entre ser ficcionalizado e se contraficcionalizar?

O que é preciso (ou necessário), como aponta Bifo, é erotizar a vida cotidiana, é deslocar o desejo capturado pelo capital, pela nação ou a guerra, para redistribuí-lo no tempo e no espaço, vertê-lo em tudo e todos. Eles lhe dirão, ainda assim, que é impossível. Mas vocês, nós, já estamos aqui.<sup>100</sup>

<sup>99</sup> ROLNIK, S. *Cartografia sentimental*: transformações contemporâneas do desejo. 2ª ed. Porto Alegre: Sulina, editora da UFRGS, 2016, pp. 225-226.

<sup>100</sup> PRECIADO, P.B. A luta que vara a noite. In: *Cadernos de Subjetividade*, São Paulo, ano 13, nº 19, 2016, pp. 71-73.

## CAPÍTULO 4 – Transtornar-se como ato clínico

*Mas porque eu amo vocês, meus pares corajosos, desejo que lhes falte a coragem. Desejo que vocês não tenham mais força para reproduzir a norma, que não tenham mais energia para fabricar a identidade, que percam a fé no que os seus documentos dizem sobre vocês. E uma vez perdida toda a sua coragem, frouxos de alegria, eu desejo que vocês inventem um modo para usar seus corpos. Porque eu os amo, desejo-os fracos e desprezíveis. Pois é pela fragilidade e que a revolução opera.<sup>101</sup>*

### 4.1. Por uma clínica arqueóloga do futuro

“Eu diria que o inconsciente constitui o campo de possível de que um tipo de agenciamento coletivo é portador, tendo assim a ver com o futuro e não com o passado”<sup>102</sup>. Uma arqueologia do futuro consiste, em primeiro plano, no direcionamento ético da ação rumo ao desconhecido, rumo ao que faz a clínica lapsar, gaguejar, ao que a interpela.

Pois é pelo desenho da rachadura que se tem notícia do escombros que vem. Com o que se parecem as rachaduras da clínica? O que resta à clínica em seu próprio desmoronamento? *Quedarse* em pleno ato de cuidar-se, o cuidado que se instala na queda das estruturas.

Para Guattari, “a subjetividade é plural, polifônica”<sup>103</sup>. E são três os fatores que desmistificam a aparente dicotomia entre indivíduo e sociedade: a presença de questões subjetivas no plano da atualidade histórica; o hiperinvestimento na criação de máquinas subjetivas; a relação inseparável entre questões ecológicas e o modo de funcionamento da subjetividade humana.

Esses fatores nos fazem entender que não é (mais) possível conceber o sujeito do psiquismo neurótico freudiano como referência unívoca e padrão de subjetividade. O indivíduo neurótico de Freud é referente a um contexto histórico vitoriano, europeu, branco, heterossexual e cisgênero. Esse sujeito não viveu uma pandemia em meio à era da tecnologia da informação<sup>104</sup>, da precarização do trabalho. E, sobretudo, esse sujeito não pertence à atual “era neuronal”<sup>105</sup> da qual somos parte, em que as pessoas morrem de depressão dentro de suas casas, enquanto há uma doença viral tomando as ruas.

<sup>101</sup> PRECIADO, P. B. *Transfeminismo* (2015). São Paulo: n-1 edições, 2018, pp. 21-22.

<sup>102</sup> GUATTARI, F.; ROLNIK, S. *Micropolítica: cartografias do desejo*. 10ª ed. Petrópolis - RJ: Vozes, 2010, p. 281.

<sup>103</sup> GUATTARI, F. *Caosmose: um novo paradigma estético*. São Paulo: Editora 34, 1992, p. 11.

<sup>104</sup> Enquanto escrevo este texto, mais de mil pessoas estão morrendo diariamente no Brasil pela pandemia de COVID-19.

<sup>105</sup> HAN, B.C. *Sociedade do Cansaço*. Petrópolis: Vozes, 2017, p. 19.

No ponto em que nos encontramos, a definição provisória mais englobante que eu proporia da subjetividade é: “o conjunto das condições que torna possível que instâncias individuais e/ou coletivas estejam em posição de emergir como *território existencial* autorreferencial, em adjacência ou em relação de delimitação com uma alteridade ela mesmo subjetiva.”<sup>106</sup>

O modelo de inconsciente que se tem, orientado pelos nomes de pai, pelo simbólico e pela castração, não se implica eticamente no que acontece nas bordas do eu. E, por isso, perde de vista uma parte significativa das mutações subjetivas desterritorializantes do gênero, da sexualidade e da própria neurose. Guattari fala em uma “subjetividade pática”<sup>107</sup>, referente aos primeiros contornos de alteridade, presente na infância e da qual restam, após a neurotização do sujeito, extratos nos sonhos, nas criações, nos delírios, no amor.

Para o autor, a “catálise poético-existencial”<sup>108</sup> que entra em funcionamento quando estamos diante dessas situações encontra sua eficácia na potência de ruptura do que está semioticamente estruturado no sujeito, colocando em funcionamento uma “subjetividade de emergência”<sup>109</sup> que opera numa lógica distinta da habitual.

Ora, até aqui, percorremos um caminho que passou do Estado de emergência atual à potência clínica da emergência na subjetividade. Essa subjetividade pática à qual Guattari se refere se faz no desvio da apreensão discursiva padrão, que diferencia sujeito e objeto. A partir do que o autor chama de “pseudodiscursividade”<sup>110</sup>, a subjetividade do pathos se faz no aquém dessa apreensão. “Na raiz de todos os modos de subjetivação, essa subjetividade pática é ocultada na subjetividade racionalista capitalística, que tende a contorná-la sistematicamente”<sup>111</sup>.

Que contornos são esses? E em que medida a tradição clínica está implicada em reforçá-los?

A “autopoiese maquínica”<sup>112</sup> desdobra o que Guattari chama de “alteridade ecossistêmica”<sup>113</sup> criando um si mesmo que também é outrem. Trata-se de um processo subjetivo não humano, em que os sistemas de valor (estéticos, religiosos, científicos etc.) se

<sup>106</sup> GUATTARI, F. *Caosmose: um novo paradigma estético*. São Paulo: Editora 34, 1992, p. 19.

<sup>107</sup> Ibidem, p. 37.

<sup>108</sup> Ibidem, p. 31.

<sup>109</sup> Ibidem.

<sup>110</sup> Ibidem, p. 37.

<sup>111</sup> Ibidem, p. 38.

<sup>112</sup> Ibidem, p. 66.

<sup>113</sup> Ibidem.

alocam entre o “atual necessário”<sup>114</sup> e o “virtual possibilista”<sup>115</sup>. É importante destacar que, para o autor, as máquinas não são estruturas, mas criações emergenciais cujo foco não é sua duração eterna, como pretendem as estruturas, e sim o seu funcionamento atual. Uma máquina se cria e se destrói conforme seja necessário: sua existência se dá para fazer passar um fluxo, para que algo possa acontecer.

Faz-se necessário, diante disso, que se crie uma clínica das subjetividades páticas, emergenciais, cuja ética norteadora de sua ação seja a singularidade da autopoiese de cada processo terapêutico. Guattari fala de “uma consciência autopoiética particular”<sup>116</sup> em cada dispositivo analítico. Podemos considerar que a contraficção opera neste texto, por exemplo, como um dispositivo clínico. Mas ela não é a clínica e também não se reduz a ela. É a junção de dispositivos como este que constitui um analisador capaz de fazer algo acontecer no âmbito do sujeito. A contraficção é um processo maquínico justamente por não se reduzir ao humano, por estar mais próxima do “além do homem” nietzschiano.

Processos como esse carregam consigo a potência do que Guattari chama de “heterogênese”<sup>117</sup>, a criação de universos de referência no domínio não discursivo da subjetividade. Primeiramente, é preciso dizer que, para que se possa ser afetada por esse domínio, é preciso que se abandone a ideia de um Ser apriorístico que orienta todas as criações no domínio da subjetividade. Estamos falando do que está nas margens do eu. A heterogênese se refere à produção de um aglomerado subjetivo, partículas de *pathos* invadindo o território subjetivo e criando nele formas mutantes.

O fato de a produção de uma nova compleição real-outro-virtual resultar sempre de uma ruptura de sentido, de um curto-circuito de significações, do aparecimento de uma repetição não redundante, autoafirmativa de sua própria consistência e da promoção de focos de alteridade parciais não “identificáveis” – que escapam à identificação – condena o terapeuta ou operador da saúde mental a um **estrabismo ético essencial**. Por um lado, ele trabalha no registro de uma heterogênese que tem de tudo um pouco, para remodelar Territórios existenciais, forjar componentes semióticos de passagem entre blocos de imanência em via de petrificação... Por outro lado, só pode aspirar a um acesso pático à coisa cósmica – no interior da psicose e da instituição – na medida em que ele próprio, de uma forma ou de outra, se recrie, se reinvente como corpo sem órgãos receptivo às intensidades não discursivas. É de seu próprio mergulho na imanência homogenética que dependem suas possíveis conquistas de coeficientes suplementares de

<sup>114</sup> GUATTARI, F. *Caosmose: um novo paradigma estético*. São Paulo: Editora 34, 1992, p. 66.

<sup>115</sup> Ibidem.

<sup>116</sup> Ibidem, p. 81.

<sup>117</sup> Ibidem, p. 87.

liberdade heterogenética, seu acesso a Universos de referência mutantes e sua entrada nos registros renovados da alteridade.<sup>118</sup>

É o “estrabismo ético” da terapeuta, indispensável para a produção de um cuidado que não só escuta ativamente as heterogêneses e contraficções produzidas no espaço clínico, mas que também existe como intercessor delas. É este estrabismo que permite que uma cumplicidade mutante emergja entre terapeuta e paciente.

Para acessar “universos de referência mutantes”, é preciso mergulhar no rio homogêneo de sua própria potência mutante. Neste ponto, gostaria de ir mais além, dizendo que transtornar-se é um ato clínico por si só; e que o estrabismo necessário à operação ética da clínica está associado a um transtorno do ver, do escutar. E o está na medida em que a transferência é muito mais viva na aproximação das anormalidades ressonantes entre terapeuta e interlocutora do que na função espelho, que aloca a terapeuta numa performance “neutra”, branca como o corpo da biomedicina; neurótica como o efeito de um antidepressivo.

O estrabismo está para o olho como o transtorno de personalidade limítrofe, ou *borderline*, está para a subjetividade. A ética estrábica é também *borderline*, porque produz um território comum de anormalização: uma força emerge desse ponto anestesiado quando ele encontra a possibilidade de desanestesiá-lo no encontro. A potência terapêutica se dá no encontro com a mutação, encontro pático, de acesso ao que é impossível em mim pelo possível da terapeuta, e vice-versa.

A partir daqui, podemos nos perguntar: que relação se estabelece entre essa “subjetividade polissêmica”<sup>119</sup> e a contraficcionalização da neurose, a implicação clínica na desterritorialização dos componentes heterocisnormativos e neuróticos da subjetividade?

A essa pergunta, eu respondo com outra: Como fazer do próprio transtorno um ato clínico? Pois, que transtornar-se é em si mesmo um ato clínico, não significa que sempre exercemo-lo como tal. O exercício de transtornar-se como ato clínico é uma erotização ou a instalação de um *eros* no ato de transtornar-se.

Erotizar a clínica é um modo de implicá-la na polissemia subjetiva que ela produz quando a presença do paciente desestabiliza a neurose heterocisnormativa do terapeuta e vice-versa. É ocupar a desestabilização, em lugar de analisá-la. Erotizar a clínica não é sexualizar o contato entre terapeuta e paciente, é mais além. Aproximar erotismo e sexo não faz nenhum sentido quando falamos de uma máquina subjetiva não neurótica. Entrar de corpo inteiro na

<sup>118</sup> GUATTARI, F. *Caosmose*: um novo paradigma estético. São Paulo: Editora 34, 1992, p. 100 (grifos meus).

<sup>119</sup> Ibidem, p. 116.

produção contraficcional da clínica e borrar as margens que separam o meu lugar normalizador de psicóloga do lugar anormalizado do paciente, isso é erotizar a clínica.

Uma terapeuta psicopatologizada e um paciente normal; um terapeuta em sofrimento e uma paciente também em sofrimento; uma terapeuta neurótica e um paciente psicótico; uma terapeuta psicótica e um paciente neurótico; um terapeuta trans e uma paciente cis; um terapeuta racializado e um paciente branco; duas mulheres pretas, uma terapeuta e outra paciente; uma terapeuta pansexual e um paciente não-binário; uma terapeuta cigana e um paciente neopentecostal. Conforme esses lugares vão sendo possíveis de existir como lugares de fala (em vez de lugares psicopatologizados) na clínica, é que a escuta institucionalizada, teorizada e normalizada da/o terapeuta se deixa cair. E *quedarse* nas ruínas é ser arqueóloga do futuro, é pensar na clínica que vem quando o que a sustentava não mais funciona eticamente.

Nesse sentido é que a clínica escuta a dimensão pática da subjetividade. A clínica é uma operação erótica, mutante e *borderline*, na medida em que ela se deixa invadir pelo *pathos*, no lugar de interpretá-lo, enquadrá-lo numa semiologia psicopatológica. E o *pathos*, ao invadir a subjetividade da terapeuta, provoca um espaço de ressonância entre o fora da sujeita terapeuta, que é – não por acaso – o mesmo fora da sujeita interlocutora. Cria-se um plano de imanência do e no encontro. E a partir desse encontro é que um exercício ético se torna possível.

É preciso se desnormalizar para escutar as potências contraficcionais dessintonizando a narrativa que se ouve. Como uma estação de rádio que, já distante das antenas que sustentam sua limpidez sonora, deixa-se invadir pelos ruídos. Não há outro modo de enfrentar a normalização a não ser produzindo uma (contra)narrativa que a desestabilize. E essa produção só é possível nas bordas da escuta, nas bordas da subjetividade.

no planalto  
o espaço é ilimitado  
se não te estancas na borda  
uma força talvez te aspire  
ou tropeces talvez  
em direção ao oco<sup>120</sup>

Em intervenção feita durante a 49ª Jornada da Escola da Causa Freudiana, Paul Beatriz Preciado<sup>121</sup> traz à tona o comprometimento histórico da psicanálise com o regime neurótico e

<sup>120</sup> PEDROSA, V. *A árvore aquela*. São Paulo: Cosac Naify, 2015. E-book, posição 235.

<sup>121</sup> PRECIADO, P. B. Intervenção na 49ª Jornada da Escola da Causa Freudiana, ocorrida em 17 de novembro de 2019. Texto disponível em: <http://lacanempdf.blogspot.com/2019/12/paul-b-precियो-intervencao-na-49.html> Acesso em: 22 jan 2020.

edípico de diferença sexual. Regime este que pode ser analisado como uma elaboração moderna e biopolítica do patriarcado, uma vez que separa homens e mulheres de acordo com sua força de trabalho reprodutor. Nessa escala, seria óbvio dizer que pessoas não heterossexuais e não cisgêneras ocupam um lugar de abjeção psíquica por não serem *passáveis* ao crivo normativo do desenvolvimento psicosssexual.

Nessa fala, Preciado pede um posicionamento da psicanálise em relação às violências heterocisnormativas que engendram uma considerável parte da psicopatologia sobre pessoas heterocisdissidentes.

A psicologia não é uma crítica desta epistemologia dominante, mas sim a terapia necessária para que o sujeito patriarcal-colonial continue funcionando, apesar dos custos psíquicos enormes da violência indescritível deste regime.<sup>122</sup>

Funcionar apesar da violência é funcionar de modo conivente com a violência. Como se implicar na destruição das estruturas que, sob o pretexto de cura, violentam e silenciam subjetividades heterocisdissidentes? Para tal, caberia questionar a supremacia da neurose e a centralidade do falo no desenvolvimento psíquico como ferramenta de descolonização. Que subjetividades estamos comprometidas/os a ouvir? Para *quedarse* nas ruínas e cuidar da produção contraficcional de subjetividades heterocisdissidentes é preciso exercer um *gérmen* mutante como terapeuta.

#### 4.2. “Bicha é tudo afetado, sapatão é tudo mal comida”: desterritorializando o falo

homens que desejam “ser” o falo para outros homens, as mulheres que desejam “ter” o falo para outras mulheres, as mulheres que desejam “ser” o falo para outras mulheres, homens que desejam tanto “ter” como “ser” o falo para outros homens em um cenário no qual o falo se desloca não só entre as modalidades de ter e ser, mas entre parceiros dentro de um circuito volátil de troca, homens que desejam “ser” o falo para uma mulher que o “tem”, mulheres que desejam “ter um falo” para um homem que o “é”<sup>123</sup>

O que Guattari chama de “Universos de referência” – que não são discursivos em si mesmos até que algo os formalize – está próximo do que Butler afirma sobre a centralidade do

<sup>122</sup> PRECIADO, P. B. Intervenção na 49ª Jornada da Escola da Causa Freudiana, ocorrida em 17 de novembro de 2019. Texto disponível em: <http://lacanempdf.blogspot.com/2019/12/paul-b-preciano-intervencao-na-49.html> Acesso em: 22 jan 2020.

<sup>123</sup> BUTLER, J. *Corpos que importam: os limites discursivos do “sexo”*. São Paulo: n-1 edições e Crocodillo edições, 2019, p. 181.

falo no simbólico. Ora, do mesmo modo que um universo de referência nada mais é do que um conjunto de curtos-circuitos agrupados em uma forma socialmente, culturalmente e subjetivamente conivente com um propósito ético, estético e político, o falo não era central na economia psíquica até ser inserido (culturalmente, socialmente) no simbólico e, assim, centralizar o desenvolvimento subjetivo em universos de referência misóginos e heterocisnormativos.

Butler destaca a resistência presente nas subjetividades femininas que não renunciam ao desejo de ter o falo: mulheres lésbicas, não heterossexuais, heterossexuais não heterocisnormativas etc.; e a importância dessa resistência no registro simbólico da psique. Pois, se o simbólico é regido pelos nomes de pai, pela castração e pela assunção de uma posição sexuada cuja referência é o masculino; e, ainda, se é nesse registro que um “eu” neurótico pode ser afirmado, então há uma correspondência entre a assunção de uma identidade heterocisdissidente e a existência afirmativa de uma subjetividade neurodissidente<sup>124</sup>.

Que essa visão de um futuro sexualmente diferente legitimado seja interpretada por alguns como uma imaginação meramente vã atesta a prevalência de uma psique heterossexual que deseja restringir suas fantasias heterossexuais ao domínio do culturalmente impossível ou a sonhos e fantasias passageiras. Lacan fornece essa garantia, preservando o heterossexismo da cultura ao relegar a homossexualidade à vida irrealizável de fantasia passageira. Portanto, afirmar a irrealizabilidade da homossexualidade como sinal de fraqueza no domínio simbólico é confundir o efeito mais insidioso do simbólico como um sinal de sua subversão. Por outro lado, a entrada da homossexualidade no simbólico não surtirá grande alteração se o próprio simbólico não for radicalmente alterado no curso dessa admissão. Na verdade, a legitimação da homossexualidade terá que resistir à força da normalização para uma resignificação *queer* do simbólico expandir e alterar a normatividade dos seus termos<sup>125</sup>.

Em outras palavras, a entrada das performances heterodissidentes no simbólico é necessariamente uma alteração da norma que os constitui nesse lugar. Então, é coerente dizer que, com as performances dissidentes, entra também a afirmação de uma *subjetividade neurodissidente*. Um modo de constituir-se sujeito que extrapola a neurotização edípica a que chamamos normalidade, neurose etc.

É importante destacar que, ao afirmar isso, eu não estou presumindo que todas as pessoas cujas performances sexual e de gênero dissidam sejam pessoas não neuróticas ou

<sup>124</sup> Utilizo aqui o termo neurodissidente para me referir às subjetividades não neuróticas ou não edipianizadas.

<sup>125</sup> BUTLER, J. *Corpos que importam: os limites discursivos do “sexo”*. São Paulo: n-1 edições, 2019, p. 194 (grifos meus).

anormais; ou que todas as pessoas que foram colocadas por seus psicodiagnósticos fora do território da neurose sejam pessoas LGBTQIAP+. Ao aproximar as dissidências sexuais e de gênero do que chamo de *neurodissidência*, estou puxando a psicopatologização que já recai sobre muitas dessas pessoas para uma afirmação de cunho ético. Pois é sabido que a psicopatologização operacionalizada sobre pessoas de sexualidade e gênero dissidentes é, antes de tudo, um jogo de saber-poder; é uma postura colonizadora que as marginaliza como “loucas” e “emocionalmente instáveis”, produzindo sobre suas subjetividades um apagamento, um aniquilamento, uma violação.

Ao reaproximá-las desse território em que são constantemente lançadas (da anormalidade psíquica), ao dizer que a constituição de subjetividades neurodissidentes está associada a uma desterritorialização do falo, estou afirmando não apenas que essas subjetividades existem dentro do registro simbólico da psique, mas também que o movimento de desterritorialização que acontece quando elas passam a existir é um movimento pulsional e, portanto, de caráter ético<sup>126</sup>. Se estamos falando de um inconsciente pulsional, cujo crivo de análise seja o exercício da pulsão, negar a entrada desse outro *modus operandi* subjetivo no registro simbólico é, no mínimo, resistência do analista.

E a importância de trazer isso à tona para dentro da clínica e da vida é, no fim, muito prática: que nós paremos de morrer, no sentido mais concreto do termo. Para Butler, o que coloca a homossexualidade num lugar de abjeção e que institui as violências LGBTfóbicas é a própria identificação com essas performances sexuais e de gênero. Como essa identificação está reprimida, não pode se concretizar – pois a lei do simbólico não a permite –, a abjeção a concretiza ao contrário: repudia-se o que não se pode concretizar, mas que está concretizado naquele outre. As violências LGBTfóbicas se dão por “uma identificação que institui a abjeção e a sustenta”<sup>127</sup>.

Portanto, é sabido que as performances heterocisdissidentes estão presentes no registro simbólico, mas são assimiladas nessa ordem de identificação abjeta. São assimiladas como aquilo que não é possível ser assimilado, restando à simbolização a abjeção que constitui o imaginário coletivo sobre o que está fora dos ditames heterossexuais e cisgêneros. E, sendo essa a única assimilação possível pelo simbólico, uma vez que ele é regido pela castração edípica heterossexual, todes que vivem culturalmente sob essa norma são afetados por ela. Pensemos, a partir daqui, em como se organiza a psique de uma mulher lésbica, de um homem transexual,

<sup>126</sup> SCHIAVON, J. P. *Pragmatismo pulsional: clínica psicanalítica*. São Paulo: n-1 edições, 2019.

<sup>127</sup> Ibidem, p. 196.

de uma travesti, de uma pessoa assexual panromântica. Se lhes resta a autoabjeção, que *eu* é passível de voz nessas subjetividades? Que *eu* pode passar, existir, aparecer, fazer-se pessoa?

“Se alguém entra na vida sendo chamado ou interpelado por termos injuriosos, como esse alguém poderia ocupar a interpelação e os lugares que já ocupa para dirigir as possibilidades de resignificação contra os objetivos da violação?”<sup>128</sup> Se a única voz audível é a voz heterocis em cada um de nós, o que resta a essas vozes outras nos processos de subjetivação? Adjacente a cada injúria gritante, há um sussurro de desejo sufocado. Em cada “viado”, “sapatão”, “puta”, há um “como-pode-você-ser-isso-que-eu-não-posso-ser?”.

A norma sexual vigente é um pacto de automutilação socialmente reforçado. A estética do eu-castrado não sai de moda, porque a economia subjetiva movida pela gestão do sexo, em nossa sociedade colonial-hétero-patriarcal, ainda é o que sustenta o casamento, a família patriarcal, a exploração do trabalho feminino, doméstico, sexual e emocional.

Quando nos delegam a responsabilidade de estarmos destruindo a família, lembramos de que essa é a mesma família na qual muitos de nós crescemos, e que já estava destruída antes da primeira lésbica atirar nela o seu *Volvo 12 eixos*<sup>129</sup>. A família tradicional, como instituição econômica, edípica e de gestão dos afetos e dos desejos, é uma instituição falida em seu projeto. Essa família nunca esteve a salvo, porque a sua estrutura se sustenta sobre explorações diversas, desde a exploração do trabalho das mulheres, passando pelas violências sexuais e infantis que ela esconde, até o protótipo de masculinidade tóxica que ela reproduz.

Não há salvação para a exploração colonial de afetos e desejos que a família tradicional produz na micropolítica das subjetividades em que ela se faz presente. A família que nos habita, na maior parte das vezes, é um ideal não concretizado de controle dos corpos, dos afetos e das relações. E, mesmo quando saímos dela, ela segue nos habitando como panóptico, regulando o modo como nos relacionamos conosco e com o mundo.

Quando buscam, num filho-neta-sobrinhe, a razão de sua performance sexual, de gênero e emocional dissidente, buscam na verdade uma afirmação pronta: *sapatão é tudo mal comida, viado é tudo afetado*. *Sapatão*, aqui, é o termo injurioso que inclui lésbicas, bissexuais, homens trans e não binários, pansexuais e mulheres assexuais. *Viado*, por sua vez, diz respeito aos homens cis gays, bissexuais, pansexuais, assexuais e às mulheres trans e travestis, dentro da lógica binarista familiar que aglutina gênero e sexualidade indiscriminadamente.

<sup>128</sup> SCHIAVON, J. P. *Pragmatismo pulsional*: clínica psicanalítica. São Paulo: n-1 edições, 2019, p. 212.

<sup>129</sup> Cuirizando a expressão “caminhoneira”, dirigida às mulheres lésbicas que não performam feminilidade padrão como ofensa, utilizo a expressão *Volvo 12 eixos* para me referir a um caminhão de alta performance; virando, assim, o uso pejorativo de caminhoneira para um uso que exalte as existências lésbicas caminhoneiras e cujo uso, nesse contexto, produza sobre elas um holofote ético e estético.

Isso quer dizer, objetivamente, que os corpos e corpos que não performam as representações coloniais e patriarcais dos gêneros feminino e masculino são submetidos a uma investigação – que começa na família e/ou na escola, com fins de heterossexualização/cisgenerização compulsórias.

Quando uma psicóloga investiga as relações com homens, as quais uma mulher/menina que se autodetermina lésbica/bissexual/pansexual teve, ela está pressupondo que há um desvio – em relação à heterossexualidade – a ser investigado. E, ainda que tal psicóloga não acredite que essa sexualidade seja um problema a ser consertado, ela continua colocando-a no lugar de desvio, e atribuindo sua “causa” a uma heterossexualidade que deveria existir ali. Ao investigar os vestígios de heterossexualidade em uma mulher lésbica-bi-pan, assume-se “a heterossexualidade como ‘causa’ do desejo lésbico; o desejo lésbico representado como o efeito fatal de uma causalidade heterossexual fracassada”<sup>130</sup>.

Esse imaginário de que a heterossexualidade é o caminho natural a ser percorrido pelo desejo cria dois problemas na clínica psicológica, tanto como prática quanto como episteme. O primeiro é que as condições precárias nas quais o desejo heterocisnormativo geralmente se encontra não são problematizadas fora do território heterossexual e cisgênero. Como efeito disso, vemos a obsessão em classificar os modos outros de experienciar gênero e sexualidade como problemáticos. Em outras palavras, quero dizer que as identidades LGBTQIAP+ servem de bode expiatório para a falta de autocrítica das identidades hétero e cis e as violências adjacentes ao processo edípico de tornar-se heterossexual e cisgênero.

O segundo, gerado pelo primeiro, é que as performances e identidades dissidentes, por serem consideradas um desvio da norma heterocis, são sempre associadas a ela, na expectativa de que algo nessas dissidências seja associado à passabilidade heterocisnormativa: um jeito de fazer a pessoa parecer adequada aos olhos da sociedade, da família e da própria psicóloga; o típico “fulana é bi, mas...”. Esse “mas” imputa nas subjetividades não heterocis uma necessidade de compensar sua sexualidade e/ou identidade de gênero não normativas funcionando em outros lugares da vida de modo ultranormativo. Isso explica, muitas vezes, o descolamento das pautas LGBTQIAP+ de outras violências coloniais. A falácia de acreditar que “a partir do momento em que a minha homossexualidade é aceita, então eu sou como eles”.

Como parte dessa dança dos erros, temos um coágulo de difícil dissolução que é criado nas subjetividades heterocisdissidentes, e que bloqueia desde os fluxos de autoamor até os modos de se relacionar com outres. E nem é necessário dizer que uma relação consigo e com

---

<sup>130</sup> BUTLER, J. *Corpos que importam: os limites discursivos do “sexo”*. São Paulo: n-1 edições e Crocodillo edições, 2019, p. 218.

outras, sempre orientada por uma norma da qual não se faz parte, cria na sujeita um abismo entre o que é e a imagem do que deveria ser. Como efeito, não temos uma pessoa *borderline*, bipolar, depressiva ou em pânico. Mas temos uma pessoa criando sintomas para continuar se sentindo uma pessoa, após passar por diversas instituições (família, escola, psicoterapia etc.) tentando aniquilar nela os vestígios do que a constitui como pessoa: sua performance.

Simone Weil nos diz que há “Duas maneiras de se matar: suicídio e desapareço”<sup>131</sup>. Frente ao alto índice de vidas LGBTQIAP+ suicidadas pelo Estado, pela família, pela igreja, pela medicina e pela própria psicologia, em sua ausência de escuta, pergunto-me: o que resta à ética clínica? Desapegar-se do que a institui como espaço aniquilador é um exercício contraficcional necessário. E a potência mutante da prática terapêutica está justamente em matar o que a institui como espaço hegemônico e normalizado de saber-poder; e fazer disso um ato clínico. Só assim, ela operacionalizará a produção de saúde daqueles que estão sendo mortos.

#### 4.3 Trans-tornada, queer e psicóloga: nasce uma clínica feiticeira

CUir o corpo, a fala, a pele. CUando o *queer pops up in America*, que América é essa? Não é aqui. Cuir só pode ser verbo aqui: vamo cuir o almoço em família; cuir o trabalho da faculdade; cuir o discurso do chefe; cuir a terapia; cuir a trepada.

Cuir, pra quem é branco, cis e de classe média = debochar, flopar, desconstruir.

Cuir, pras “bicha estranha, louca, preta, da favela”<sup>132</sup> = existir, sobreviver, não ser presa, internada, mas correr sim sempre o risco de ser assassinada afinal a expectativa média de vidas trans-travesti no Brasil é de 35 anos.

Quanto tempo resta?

Para cuir o pensamento a academia o CAPS o judiciário a família o DNA?

Quantos corpos com menos de 35 anos ainda morrerão?

Quantes outras serão suicidades?

Pelo seu lapso-nada-gramatical-seu-viado-enrustido de colocá-la no masculino?

Você a quer no masculino para acalmar seu desespero em ter de viver nesse masculino que você não suporta;

Transtornemo-nos solidariamente  
em “solidariedade desobediente”<sup>133</sup>

Vamo cuir a cabeça y o modo de vida

Se você não precisa cuir para existir

Então

Cu(i)ra-te

Com o cu(idado) de quem cuida

Porque sua voz faz som

<sup>131</sup> WEIL, S. *La gravedad y la gracia*. Madrid: Editorial Trotta, 2007, E-book, posição 1173.

<sup>132</sup> Trecho da música “Bixa preta”, de Linn da Quebrada.

<sup>133</sup> Conceito utilizado em ANDRADE, S. B. *Nomadismos entre arte e clínica*. Dissertação (mestrado em Psicologia Clínica). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2018.

AUDÍVEL  
 Faz a barreira entre elas e a polícia  
 Coloca o corpo na frente  
 PASSÍVEL  
 Você tem que cuir-se  
 Até cu(i)rar-se  
 Você tem que cuir-se  
 Por trinta e cinco anos  
 Como se fossem  
 Trinta e cinco vidas<sup>134</sup>

Como este é o subtópico final desta dissertação, proponho que façamos nele um exercício textual distinto, misturando escrita e leitura. E coloco essa proposição na primeira pessoa do plural, porque o escrevo com as vozes delirantes que me habitam, com as pessoas que encontro nas bordas de mim. Escrevo no plural. Portanto, peço que rabisquem o texto, que se relacionem com os relatos, que façam o que for necessário para que ele preserve seu caráter de multidão, de profanação, de ocupação.

E, para tentar captar aquilo que decanta, o extrato que fica nas bordas do rio que é o encontro clínico, trago trechos de encontros cuja narrativa mistura trans-torno e cis-torno; neurose e neurodissidência; (contra)ficção e clínica; psicóloga e paciente; fala e escuta.

(Bi)a

Ela chegou à clínica com o psicodiagnóstico de transtorno de personalidade limítrofe (ou *borderline*) feito pela psicóloga anterior a mim. Segundo a psicóloga, o diagnóstico se dava em função de Bia ter criado um “falso self”, ao longo de sua vida, para lidar com o abismo edípico que a adoção parental lhe causou.

Bia foi adotada pelos tios aos sete anos de idade. Eles se ofereceram para cuidar dela, por ser a sétima filha de sua genitora – e esta não ter condições de sustentá-la financeiramente. Além disso, a tia era estéril e sempre quis ser mãe. Ela contava que teve uma infância tranquila e uma boa relação com os pais adotivos, apesar do choque causado pela mudança de ambiente aos sete anos. Como saiu de uma casa em que dividia um quarto pequeno com outros 3 irmãos e foi para uma mansão em uma enorme fazenda, sentiu-se perdida durante os primeiros anos da mudança.

---

<sup>134</sup> CHECA, M. E. *Desobrar-se*. Hecatombe, 2021 (no prelo).

Além disso, na adolescência, começou a se sentir sufocada pelo cuidado demasiado da (nova) mãe e, ao mesmo tempo, cobrada pelas projeções dessa mãe. Segundo ela, a dicotomia das distintas realidades que vivera – o aperto da casa de COHAB e a amplitude da fazenda dos novos pais – criou um afastamento entre o que ela era e as projeções do que sentia que deveria ser. Para viver sua bissexualidade livre de julgamentos e proibições, por exemplo, precisava mentir para a mãe, ficar longe de casa. Foi nessa época que se deprimiu e buscou a primeira terapeuta.

Diante desse relato, inicialmente cabe que nos perguntemos: no que consiste um falso self? Para Winnicott, é a criação de um eu defensivo, que se aloca no lugar do verdadeiro self para protegê-lo. Segundo o autor, um falso self é criado durante a infância, para que o ego se proteja em situações em que a criança é exposta a uma ou a constantes violações.

O falso self geralmente concentra os esforços da criança em desenvolver uma consciência protetora, para sobreviver diante dos empecilhos dispostos no ambiente. Essa consciência protetora garante que um *eu* possa emergir, dando contorno ao corpo e à vida. Porém, na medida em que emerge num sentido de cuidado e proteção, esse *eu* se descola da pulsão originária do corpo e da vida em questão; e esse descolamento cria um abismo entre o que eu inventei que sou e um não-sei-o-que à espreita, intensificado sempre que sou afetada, sempre que sou atravessada por um acontecimento disparado por essa pulsão.

Eu diria que o falso self é o abismo criado entre a pulsão e a ficção do eu.

Teoricamente, eu criei um falso eu sexual, para lidar com os abusos que sofri na infância. Depois de adulta, ao vivenciar um relacionamento que me colocava, constantemente, às voltas com esse abuso, eu pude revisitar esse self pulsional perdido a partir de um lugar mais consistente da subjetividade, ainda que transtornado, ainda que com o meu falso self. O meu self atual – mais lúcido, porque mais presente nesse acontecimento de infância, lúcido da geografia dessa ruína – deve-se à criação desse falso eu, pois foi ele que acionou as condições originárias necessárias para trazer à tona o eu verdadeiro que ficou à espera.

Ou, como diria Tatiana Pequeno, “deve-se a minha poesia à muamba daquela infância”<sup>135</sup>. A muamba, neste caso, não é a violência sofrida, mas o arranjo subjetivo possível que se criou diante dela.

A que vem um falso eu? Se estamos falando de pessoas que sofreram alguma violação durante a infância, como no meu caso e no de Bia, entendemos que essa violência é um dos elos fundadores do eu. Ou, em outras palavras, que a inscrição de um eu na vida vem marcada por

---

<sup>135</sup> PEQUENO, T. *l'air du temps*. In: *Antologia poética: poemas para ler antes das notícias*. São Paulo: Revista Cult, 2019, p. 8.

uma violação. E, muitas vezes, o eu é sentido como uma violência, uma dor apriorística, órfã. E, se assim o é, não faz sentido pensar que a emergência de um verdadeiro eu possa naturalmente reatar uma relação perdida com o campo pulsional. O verdadeiro eu não é o oposto saudável e resoluto do falso eu.

No meu caso, no de Bia e em muitos outros, o binarismo “verdadeiro self *versus* falso self” só fomenta um discurso desenvolvimentista, no qual o trauma não pode ser vivenciado como real, mas sempre decantado para o vale dos transtornos e das personalidades disfuncionais. Como escreveu uma colega do Núcleo de Estudos da Subjetividade a respeito desse conceito e de como ele de fato opera, “Não é andar em linha reta de um passado contaminado a um futuro higienizado”<sup>136</sup>. Talvez seja sobre como habitar o híbrido “falso eu – eu verdadeiro/pulsional”, não como resolução de um dado trauma, mas como constante exercício de uma vida possível em conjunto.

...

### *O quarto de Mateus Maria*

Não ter um quarto para si, o anverso de “um quarto todo seu”, de Virgínia Woolf. Não ter um quarto é habitar a casa toda, escorrer pelo chão, vazar por todos os cômodos, pelos vãos das portas. Não ter um quarto é o antídoto mais eficaz contra o Édipo, é ter seu corpo exposto, é não ter privacidade. Quando não se tem um quarto, qualquer lugar serve para dormir, para transar, para se desnudar. Ou não se dorme, não se transa, não se desnuda, de modo geral. Dois polos da esquizofrenia: de um lado, a paranoia, o corpo que não dorme, que não deseja, cuja falta de referência subjetiva o torna uma estante, uma parede, uma parte da casa, *Bartleby*. De outro, o esquizo, o incesto, o corpo que transa com os objetos, que faz a casa toda pulsar junto a si. Não ter um quarto, de todos os modos, é não ser um sujeito na casa, não ser um ente na família, não ser um eu para si. Ainda que a primeira impressão que isso passe seja de uma aniquilação total, de uma melancolia sem fim, há outra ocupação possível. Quando não se tem um quarto para si, é possível fazer de si o quarto, aniquilar-se na construção de um quarto em si. Os escombros do que já se foi um dia (um sujeito) tornam-se o material de construção para o quarto. Uma depressão pode ser suficientemente viscosa para unir os escombros que restaram

---

<sup>136</sup> Paula Cobo escreveu sobre o conceito de falso self: “No es andar en una línea recta desde un pasado contaminado hacia un futuro higienizado”. Tradução feita pela autora.

dos tijolos rijos do ego – agora destroçados – uns aos outros. É claro que um ego que se desfaz jamais volta à sua estrutura antiga, mas lembremo-nos de que a intenção aqui não é construir um sujeito, é construir um quarto.

E, do ponto de vista do quarto, o sujeito não é necessário. Ainda que, do ponto de vista do sujeito, o quarto seja necessário.

"E de que vale um quarto sem um sujeito para ocupá-lo?" – Eis que surge outra noção de ocupação, na qual quarto e corpo ocupam-se mutuamente. A ocupação que não tem finalidade. Não se ocupa um quarto para ter individualidade, por exemplo; ocupa-se um quarto porque se é o próprio quarto.

Não é mais preciso falar em sujeito, uma vez que ele foi desfeito pelo modo de subjetivação dominante; ocupemo-nos de pensar em construir algo que funcione nos seus escombros, em vez de tentar restabelecer um projeto falido de humanidade.

Não ter um quarto para si é usar a própria vida para construir, em si, um quarto móvel.

...

#### *O encontro de Nana e Butler<sup>137</sup>*

"Me chama de Nana". Ela disse, de um corpo performando uma transmulheridade bicha não-binária, barba no rosto, roupas masculinas. "Eu não me visto assim sempre, mas lá eu não podia colocar uma saia com a bunda de fora, né?" – ria. No dia em que nos conhecemos, Nana havia recém saído de um hospital psiquiátrico. Motivo: tentativa de suicídio. "Foi a quarta vez", ela dizia, sorrindo com ironia; e depois caía num longo silêncio, como se não estivesse mais naquela sala. Quando voltava, contava uma longa história de quando era criança e apanhava dos pais por ser pega com "roupa de mulher". Com treze anos deprimiu-se, mas os pais achavam que ela fazia isso para chamar a atenção, porque era bicha, e "bicha é tudo afetado". Aos dezesseis veio a primeira tentativa de suicídio. Resultado: internação, diagnóstico de Transtorno de personalidade limítrofe, ou *borderline*. "E depois só ladeira abaixo", ela dizia. "É um caso grave, ela é *border*, é difícil", ouvi de um colega psicólogo, também bicha. Quando terminou de contar o que acontecera, ela me pediu um papel, mas não encontrei nem papel de pão na clínica naquele dia. Arranquei uma página do livro "Problemas de Gênero", da Butler, tirei uma

---

<sup>137</sup> *O encontro de Nana e Butler*, reproduzido aqui, foi originalmente publicado em CHECA, M. E. *Desobrar-se*. Bragança Paulista – SP: Hecatombe, 2021 (no prelo).

caneta *bic* quatro cores da bolsa e perguntei se servia. Ela riu de mim, “bee, não precisava. Agora vou ser obrigada a fazer uma obra de arte pra compensar o estrago no seu livro”. Rimos juntas. E foi me fazendo um desenho enquanto conversávamos; percebi ali que ela não era um “caso difícil”. Afinal, as canetas que davam formas e cor ao papel só o faziam sob a agência de suas próprias mãos. Ela estava viva, em corpo e no papel. E dava vida às elucubrações teóricas *queer* ali escritas. Nana não se faz paciente, portanto não me faço psicóloga de Nana. E eu não estava ali para interná-la de novo. Ela vai de vez em quando ao plantão de escuta, às vezes me procura, às vezes conversamos nos corredores, às vezes ela desaparece. Não é paciente. É do signo de áries.<sup>138</sup>

...

### *Eu desejo o desejo*

Quando criança, vi uma imagem que, como um quadro fixo na parede da memória, permaneceu viva durante anos: um corpo humano em seus detalhes, que, feito *playground*, servia à visita de pessoas. Não saberia dizer se o corpo era gigante ou as pessoas eram minúsculas, mas elas literalmente entravam no corpo, ocupavam-no.

Na imagem – que não sei se me apareceu num sonho –, uma mulher entrava pela boca do corpo vivo, escorregava até o estômago, depois atravessava a membrana entre os órgãos e visitava também o útero, que fazia um feto. Em febre, pedia aos adultos que me levassem para “visitar o corpo”, deslumbrada com a possibilidade de conhecer um corpo vivo a partir do meu próprio corpo vivo. Não só nunca me levaram, obviamente, mas também ignoravam meus pedidos, como se eu falasse um absurdo tão imenso que lhes dava preguiça tentar entender.

É claro que essa imagem, a princípio, faria pensar diversas coisas, especialmente na impossibilidade adjacente ao corpo de conhecer a si mesmo por meio da cognição racional-logocêntrica, em suas vicissitudes mais entranhadas; é preciso visitá-lo, ocupá-lo de fato. Mas essa imagem viva ainda me fita os olhos. E hoje ela me faz pensar se o erotismo não é essa febre voluptuosa que nos dá na infância, no encontro do corpo consigo mesmo, encontro desejante, autoerótico; e que depois, neurotizados, absurdados, aprendemos a recalcar. Ainda que de seus acúmulos façamos mais tarde uma depressão, uma febre reumática, um câncer.

---

<sup>138</sup> Retrato de um encontro na clínica. Nana é um nome inventado para dar espaço possível a um relato real.

O que proíbe essa febre de arder? Mais do que a impossibilidade de um corpo visitar a si mesmo, o que desloca a impossibilidade do acesso ao corpo à impossibilidade da febre arder? Seria a (heterocis)sexualização um tapa-buraco que nos é disposto diante do interdito de desejar o desejo? O que aconteceria se descobríssemos a potência do desejo sem objeto, sem finalidade, autopoietico?

Entre o corpo e a febre, colocamos o desejo heterocisnormativo, romantizado e sexualizado, que funciona da seguinte forma: caso você seja designado pela biomedicina como homem ao nascer, você será ensinado a projetar e atuar esse desejo na objetificação das mulheres; e, caso você seja designada como mulher, você será ensinada a desejar a própria objetificação e a autoescravizar o desejo até o seu ápice de realização, que é o casamento.

O que acontece é que, para as crianças sapanbitransviadas, a conta não fecha. E sabemos disso desde cedo. Não é só fazer um Édipo, substituir a febre por um objeto de desejo incestuoso pré-concebidamente proibido, crescer e desejar pessoas a partir da projeção dessa imagem familista; e, com isso, ser considerada normal, afinal esse é o rumo das coisas. Não funciona assim.

Ainda que você tente fazer um Édipo e ser um trans-tornado passável aos padrões de gênero, ainda que você performe, aos trancos e barrancos, a postura coerente com a sua posição no mercado de trabalho sexual de homem/mulher, a febre volta. Algumas vezes, ardente e delirante; noutras, numa leve insolação, mas ela aparece. Dissidir à heterocisnorma é sentir a chama autoerótica acesa, à espreita para tomar o corpo.

Eu diria, então, que falar de nossos desejos heterocisdissidentes e não edipianizados (como somos vistos pelos manuais diagnósticos) implica falar dessa febre. Ou de como passamos boa parte da vida consumindo relacionamentos, sessões de terapia e medicamentos, como se esses fossem antitérmicos. Passamos a vida tentando nos relacionar com o desejo de um modo heterocisnormativo, edípico, romântico e familista, para diminuirmos um pouco a temperatura do corpo, para disfarçar a presença da chama, daquele desejo órfão.

Pois bem, amades febris, preciso dizer-lhes que deixar arder os seus desejos órfãos é o único jeito de viver. E digo de viver sem ser numa sobrevida, vendendo-se à heterocisnorma em troca de antitérmicos micropolíticos diversos, micropolítica reativa, vendida para roubar de nós a chama acesa. Porque, no fundo, é da cafetinagem dessa chama que a *heterolândia*<sup>139</sup> mantém sua soberania subjetiva.

---

<sup>139</sup> Termo utilizado no texto: BARZAGHI, C. Notícias do front ou uma carta de amor. *Cadernos de Subjetividade*, v. 1, ano 14, n. 21, 2020, pp. 79-89.

Como se deixar arder sem virar pó? Ou: como se reapropriar da libido que nos é roubada para fins heterocisconiventes? A minha criança responderia isso muito bem, de seu lugar de fala sempre febril; eu, já nem tanto. Mas intuo que o caminho seja a produção de um acesso (ou de vários pequenos acessos), em si, à chama. Intuo que seja o contato com a chama do desejo autoerótico, órfão, um antídoto fluidificante ao coágulo formado pela sexualização edípica.

...

*Drag my king, meu amô*

Éramos sete, todas sapanbitrans, ou LBTP (lésbica, bissexual, transexual, pansexual), ou criaturas femininas, mas não mulheres. Não éramos mulheres, porque “a lésbica não é uma mulher”, já nos disse Wittig. Cantávamos *Como nossos pais* às lágrimas, pois sabíamos que não éramos como eles. Não sei se chorávamos por sabermos que nunca seríamos; ou se chorávamos um choro de futuro, um choro de não saber o que nos restava ser, uma vez que não seríamos como eles. Sabíamos que tentar performar normalidade nos doeria mais, muito mais do que aquilo: nós todes aglomerades numa sala, no calor de 37°C da Paraíba; nós e as roupas, a maquiagem, a cola, os *packers*, a concentração e as risadas.

Eu me montei pela primeira vez com Sara. Uma mana da linha *sapatão convicta*, tinha o toque mais delicado que já senti nos meus cabelos. Pegou-os suavemente, *tipping the velvet*, transformando-os num rabo de cavalo; depois, passeava os dedos levemente na minha nuca, capturando com a aderência da sua pele quente os fiozinhos mais rebeldes. Cabelo todo preso, ela me entrega uma tesoura e diz “tira só as pontinhas, a gente faz a barba do próprio cabelo”. Foi uma das coisas mais estranhamente belas que já ouvi. Uma eletricidade me subia do útero, como quando descemos uma ladeira em alta velocidade. Eu desci para os cinco anos de idade, quando ainda não havia me tornado uma mulher. Ali, eu era um espectro mal contornado do que viria a ser um sujeito dissidentemente sexuado alguns poucos anos depois. Beijava meninos e meninas, gostava mais dos que eu não sabia ao certo se eram meninos ou meninas.

A textura da tesoura cortando os fios causava uma angústia prazerosa, proibida. Cortar aquelas pontinhas do cabelo que, na época, me cobria feito um manto de feminilidade, era como profanar a virgem Maria em mim. Conforme eu cortava, sentia um prazer estranho, prazer de estar viva de corpo inteiro naquele momento. E, como na primeira em vez que tive um orgasmo, eu sabia que estava habitando um território que não me era permitido como mulher. Ali, eu estava pisando na fronteira entre ser uma mulher e ser algo fora disso. Conforme ouvia o rangido

da tesoura nos fios, meu corpo inteiro rangia. Rangia a passagem de gênero de mulher para o fora da mulher. Rangia o meu corpo *queer* feito tesoura cortando o gênero feminino compulsório em mim. Rangia, porque o corpo estava vivo. Rangido vivo de dor e prazer. Rangido pulsional de tudo que estava sufocado na virgem-maria-mulher-compulsória.

Eu precisava r e s p i r a r

p i r a r

a r.

Cortei.

E, ao cortar as pontas do cabelo para fazer a barba, eu abri um rasgo no que suponho que sou; um rasgo na malha que continha toda a performance de tudo que me era proibido como mulher na lógica de separação dos sexos. *Fazer do cabelo cortado a própria barba* era produzir um rasgo no bolsão da minha neurose já toda perfurada. A diferença aqui é que não me rasgaram. Quem me rasgou fui eu, com uma tesoura, com a minha vontade. Eu me rasguei eticamente e produzi ali um corpo nas margens da mulher que me obrigaram a ser. No espelho, eu vi Du Maria, um espectro estranho e ciborgue de uma feminilidade não-binária, travesti, *queer*: saía com o volume do *packer* suavemente à mostra, *binder*, peito liso debaixo da blusa decotada, barba e um coque no cabelo. Eu descí ao autoerotismo pré-edípico dos meus cinco anos e o atualizei num corpo de vinte. “Tenho tesão em mim”, disse para aquela sujeita no espelho. Ali, eu era uma máquina celibatária autoerotizada e contrassexual.

...

*Vestígios de uma linha feiticeira*

Esta é a sua casa

esta ponta fina

de arame farpado<sup>140</sup>

---

<sup>140</sup> ANZALDÚA, G. *Borderlands: the new mestiza* = La frontera. San Francisco, USA: Aunt. Lute, 1987, p. 13. Tradução feita pela autora.

*Somos embriões malnutridos de máquinas celibatárias. Queremos o dois que vira um, mas o casamento já era. O ideal de família não mais suporta o que supõe representar. Quantas crianças são diariamente abusadas por seus cuidadores dentro de casa? O corpo prostituído pela norma mingua aos açoitamentos de doenças autoimunes e depressões incatalogáveis pelo DSM. Trabalha-se para pagar os remédios que tentam sanar os danos causados sobretudo pelo excesso de trabalho. E amar é um outro trabalho. As projeções de sucesso vomitadas no outro, que as vomita de volta em você. O exercício inerte de performar um gênero compulsório. Macho e fêmea são a alienação no mercado do trabalho sexual. E quem fatura com a mais-valia é a indústria farmacêutica. A imagem de um casulo seco pendurado numa árvore. Não desejemos a borboleta, o voo, o fim, o paraíso, o casamento, Deus, a diferença sexual, o corpo perfeito, a felicidade. Voltemos ao casulo. Desejemos o oco, a casca, a crosta de poeira cinza que impregna o corpo após a explosão, o escafandro submerso. Desejemos a continuidade do processo de desfazer-se, refazer-se, fazers, efazer fazer, faz. Coloquemos a mão na massa do que (ainda não) somos. E, assim, empoeiradas da queda, com as mãos sujas de nós mesmas, quem sabe o toque de outras mãos nos venha podendo ser poeira também. Somos malnutridos. Somos embriões. Somos máquinas. Antes da avó, havia a mãe. Antes da mãe, havia a esposa. Antes do casamento, havia uma mulher. Antes de uma mulher, havia uma menina. Antes de uma menina, havia uma criança. Antes de uma criança, havia um embrião. Somos embriões malnutridos de máquinas celibatárias. A borboleta, que na verdade era uma mariposa, há muito foi embora. Mas o casulo continua bem aí, nessas palavras secas penduradas na sua garganta.*

Quando Michel Carrouges analisa a simbologia mítica de certos elementos celibatários na literatura de Kafka e na obra de Duchamp, ele encontra algo erótico, mas de outro tipo de erotismo. “A recusa do amor e da procriação conduz à comum destruição do homem, da mulher e da presença de mistérios entre eles”<sup>141</sup>.

Não desejo falar aqui sobre a simbologia desse erotismo celibatário nos personagens de Kafka ou nas obras de Duchamp, como fez o autor com maestria – diga-se de passagem –, pois não acho que seja importante para o presente trabalho. No sentido deleuziano, um conceito só é importante quando funciona como ferramenta; e o que nos interessa aqui não é exatamente o que são as máquinas celibatárias, ou de onde vieram, mas como fazê-las; não é sobre sua ontologia, mas sua ethologia, seu m(ethos)do.

---

<sup>141</sup> CARROUGES, M. *As máquinas celibatárias*. Belo Horizonte – MG: Relicário; São Paulo: n-1 edições, 2019, p. 58.

Carrouges nos diz que “o termo máquina celibatária reúne, num só todo, dois objetos bem distintos: o ser humano e a mecânica”<sup>142</sup>. A máquina celibatária é sempre um conjunto de humanidade e máquina, e esse conjunto se dá em dois níveis: no primeiro, é “a solidão mecânica de um único elemento humano”; no segundo, há dois elementos humanos distintos, cujas solidões são mecanicamente idênticas. Além disso, a gênese das máquinas celibatárias é “submental”<sup>143</sup>, encontra-se no pensamento que não tem consciência de si mesmo e que, portanto, está fora da oposição entre identidade e multiplicidade.

Ora, se falamos de existências que não são identitárias e que, nem por isso, são estilhaços aleatórios sem sentido, falamos de um arranjo subjetivo possível fora da norma edípica da subjetivação neurótica. Falamos, pois, de uma recusa ativa à norma identitária, que se coloca como única possibilidade de construção de um corpo são e que vive em sociedade.

É importante destacar que, ao falar da existência das máquinas celibatárias, o autor se situa nos campos da literatura e da mitologia, produzindo uma espécie de cartografia da criação dessas máquinas em obras literárias; e deixando explícito, ao mesmo tempo, que elas não se restringem apenas à literatura. O modo como elas se proliferam na literatura advém de seu funcionamento mítico, de sua inscrição no inconsciente. Pois eu diria que as máquinas celibatárias são a atualização de um mito autoerótico e antiedípico que desnaturaliza o regime da diferença sexual e suas adjacências: o casamento, o familismo e a exploração biopolítica do trabalho sexual.

Ainda que o autor apenas mencione tal desnaturalização, sem se aprofundar nas questões de gênero e de sexualidade disparadas pelas máquinas celibatárias, considero urgente arrastá-las, neste texto, para esse lugar de problematização. Uma vez que o funcionamento dessas máquinas está, em um primeiro plano, na recusa do casamento e da procriação, e, num segundo, na criação de outro tipo de erotismo possível na operacionalização de tais recusas, é plausível dizer que as máquinas celibatárias carregam um embrião de futuro das relações.

Ao passo que o mito edípico instaurado pela psicanálise afirma um erotismo cisheteronormativo, regido pelo tabu do incesto, a subjetividade é colocada a favor da manutenção biopolítica do familismo patriarcal. Ao assumir uma interpretação da tragédia de Édipo na qual o personagem principal (que é um homem) carrega a culpa pelo seu desejo

---

<sup>142</sup> CARROUGES, M. *As máquinas celibatárias*. Belo Horizonte – MG: Relicário; São Paulo: n-1 edições, 2019, p. 198.

<sup>143</sup> *Ibidem*, p. 208.

incestuoso, a psicanálise de Freud autorizou – porque foi conivente com – a dominação masculina como parte do modelo de subjetividade dominante (neurose)<sup>144</sup>.

A oposição complementar entre gozo e culpa; a dicotomia sexual entre atividade e passividade; a histerização do orgasmo de corpos com vulva; a associação da homossexualidade a um Édipo inverso, tudo isso faz parte do discurso psicanalítico sobre o sexo, que é visto por uma ótica misógina, a sexualidade – vista por uma ótica heterossexual – e o modo como a personalidade ou o “eu” assimilam a si mesmos, ao seu corpo e ao seu desejo, por uma ótica neurotizadora.

O mito celibatário, que atravessa diversas obras literárias e traz rumores de modos de subjetivação dissidentes, é um dispositivo estético pré-edípico de erotização contrassexual dos corpos. O mito celibatário é o que possibilita que linhas de fuga desse modelo erótico sejam traçadas no registro simbólico do inconsciente.

Mas, objetivamente, qual o sentido de aproximar as máquinas celibatárias das dissidências sexuais e de gênero neste texto?

Vejo que o processo de se despossuir da cisgeneridade e da heterossexualidade compulsórias carrega os corpos que o incorporam para um território fronteiro no erotismo, no modo de experimentar os encontros, os prazeres e a si mesmos. Como toda zona de fronteira, esse território está sempre sujeito aos abalos sísmicos causados pelo encontro entre os blocos que supostamente o constituem: de um lado, a heterocisnorma, a divisão do trabalho sexual, o casamento, o modelo romântico de amor; de outro, a desestabilização do regime de diferença sexual, da monogamia, o celibato, os amores marginais, a psicopatologia, a solidão.

Autorizar em si a construção de uma máquina celibatária seria a destruição desses blocos binários; e também a consequente destituição da norma heterocis como lugar a partir do qual os corpos e subjetividades se organizam; e perceber, enfim, que a zona de fronteira pouco tem a ver com os territórios que a cerceiam. Em outras palavras, uma máquina produtora de erotismo celibatário pode funcionar como dispositivo para a destituição da neurose heterocis no campo micropolítico, da psique de cada um. Pois, se quem detém os meios de produção do desejo, do amor e do sexo é a máquina edípica, familista, cisgênero e heterossexual, só se pode escapar dela na medida em que se faz possível a construção de outra narrativa no registro simbólico, outra linguagem, outra possibilidade.

---

<sup>144</sup> PRECIADO, P. B. *Je suis un monstre qui vous parle*: Rapport pour une académie de psychanalystes. Paris: Bernard Grasset, 2020.

David Lapoujade<sup>145</sup> fala em existências despossuídas, que não se constituem dentro da estrutura sexual, familiar e patriarcal estabelecida. Fora da lei do pai e da lei do Estado estão os despossuídos: aqueles que existem apesar de não terem um lugar para si no mapa do mundo.

Quem habita o mundo que existe fora do mapa do mundo? Despossuídes estão vives, ainda que calades, internades, pelas ruas, deprimides, suicidades, famintes, prostituídes, drogades, enrustides, castrades. Na minha voz que fala ou na sua que cala.

Despossuir-se só pode ser um ato fronteiro, só pode ser adjetivado a alguém se com “e”, artigo desgendrado, de-generado. Porque despossuir-se é se desgarrar do parâmetro que nos insere no mundo sendo essencialmente homem ou mulher. Matar o gênero e a sexualidade compulsórios em nós é desgarrar-se da subjetividade binária neurótica. E desgarrar-se, para nós, é matar-se para continuar vives, vivendo ativamente.

Uma clínica que se disponha não só a acompanhar esse processo, mas que se responsabilize também por fazê-lo, necessita de uma linha feiticeira, que possa dar consistência a esse fazer. Despossuir-se nunca é uma operação individual, nunca é sobre uma única vida ou um único sujeito; despossuir-se é o ato autopoiético necessário para que algumas vidas possam continuar vivas. E, para que a clínica incorpore esse processo, ela precisa aprender a despossuir a si mesma. Como foi dito anteriormente, quedar-se é um exercício em sua dimensão ética.

Reinventar cenas tratando de captar o que havia por baixo ou por dentro, ou seja, não contentar-se em descrever o que “passava”, sem pescar a intensidade, os fogos de palavras, sempre desfiguradas, mescladas, transtornadas, que conseguiram socavar o cárcere do sentido já dado de antemão – a ordem do discurso, intuindo deliberadamente que o que nos sufoca, na cadeia de icebergs dos dias, é uma ordem de sílabas. Trata-se, ao fim e ao cabo, de uma luta, solitária e atroz: deformar tudo, desconfiar sempre dos sentidos dados e, simultaneamente, deixar-se... deixar-se arrastar pelo que chega, pelo que nos sacode ou nos faz tremer.<sup>146</sup>

São as performances subjetivas transtornadas que nos dão os vestígios de uma linha feiticeira na clínica. E, não coincidentemente, é também essa mesma linha que produz, na clínica, a sua potência transtornadora.

Ao falar sobre a pulsão como pragmática no processo de análise, João Perci Schiavon traz à tona o seu exercício como o próprio caminho para decifrá-la. E, para tal, este exercício produz, em relação à neurose, um desprendimento que não está sujeito a um novo tipo de

<sup>145</sup> LAPOUJADE, D. *As existências mínimas*. São Paulo: n-1 edições, 2017.

<sup>146</sup> PERLONGHER, N. *Prosa Plebeya*: Ensayos 1980-1992. Buenos Aires: Ediciones Colihue SRL, 1996, p. 140. Tradução livre feita pela autora.

ordenação da psique; mas, aquém disso, dá-se em função de uma nova ordenação já presente como potência e que é ativada com o exercício pulsional, que movimenta a subjetividade ao seu “vetor nômade”<sup>147</sup>.

Essa “nova ordem” é o que já existe na força das palavras silenciadas em tantas bocas de LGBTQIAP+ e de toda essa gente que coloca à mostra os seus corpos e subjetividades transtornados: seja nos hospitais psiquiátricos, no papel, em camas de motel, pelas sarjetas ou contra o efeito químico de antipsicóticos.

Vejam, ser transtornado e transtornar-se são coisas bem distintas. O transtorno é um dispositivo de controle de subjetividades marginais quando utilizado pelos saberes psi como ferramenta psicopatologizante; ele é aniquilador quando instituído por um saber-poder que inscreve um diagnóstico sobre um corpo desarmado nas estruturas do poder. Mas é também uma ferramenta de autopoiese para sujeitas/es/os marginais que têm acesso a um lugar de desestabilização subjetiva de modo muito mais íntimo do que sujeitos normatizados o têm.

Isso não quer dizer que transtornar-se seja um privilégio de pessoas marginalizadas. É preciso ter prudência para que a ideia de transtornar-se, como ato clínico, não caia numa romantização conivente com fetichizações e objetificações desimplicadas da realidade de quem recebe um diagnóstico psicopatológico. bell hooks<sup>148</sup> diz que o desejo de comer o outro marginalizado, apresentado como exótico pelo olhar colonizador, é parte do *modus operandi* subjetivo globalizante, que fetichiza o *outsider*, o marginal, como objeto de consumo. No capitalismo subjetivo pós-industrial, consumir pessoas funciona como modo de agregar um valor exótico à própria existência. Mas esse valor de consumo está disparadamente distante – em termos éticos – do ato de transtornar-se.

Transtornar-se é um ato de resistência *queer* contra a neurose heterociscompulsória.

A apreensão da subjetividade neurótica pela literatura médica e psicanalítica a coloca num lugar majoritário em relação aos outros modos – mais marginais – de subjetividade. Pois, por um lado, ela é também o ideal psíquico que representa uma maioria inexistente, como Deleuze bem colocava. Se lembrarmos que o neurótico também está deprimido, ansioso, em *burnout*, em pânico, logo percebemos que a neurose não é um lugar produtor de saúde, mas um lugar produtor de subjetividades coniventes com a norma instituída: desde o seu apego ao falo, até o seu apego ao recalque.

<sup>147</sup> SCHIAVON, J. P. *Pragmatismo pulsional: clínica psicanalítica*. São Paulo: n-1 edições, 2019, p. 203.

<sup>148</sup> HOOKS, b. Eating the other: desire and resistance. In: *black looks: race and representation*. Boston: south end press, 1992, p. 21-40.

## OUTROS TEXTOS

### **Todo fim de festa é o começo de uma ressaca em potencial: considerações metodológicas pré-finais**

*E de volta, volta o tempo dos limpadores de fossas. Vamos sugar a merda, alegremente. Os caminhões-pipa, os tubos grossos fedendo na calçada. Vocês nunca viram isso, não são desse tempo! O que é que a merda quer com a gente? Com os esgotos, a fossa foi transformada em abrigo antiaéreo. A merda nos créditos finais.<sup>149</sup>*

Termino este texto com a precisão de um ato: o dedo na garganta. E nos segundos de sua duração, a angústia esofágica me diz que toda a escrita desenvolvida até aqui foi um exaustivo ensaio para tornar possível este ato, esta angústia e também este alívio.

Não que esta dissertação tenha sido escrita com esse objetivo; na verdade, foi a descolonização da escrita academicista, branca, masculina e cheia de objetivos que tornou possível o traçar de uma rota de fuga para o texto, uma fuga sobretudo em relação às minhas projeções e projetos sobre ele. E, ao fugir, o texto foi se tornando a própria fuga, misturando-se ao seu próprio despertencimento.

A pretensão (e pré-tensão) de cartografar a psicopatologização de gêneros e sexualidades dissidentes só foi possível porque eu deixei que o texto passasse por dentro da minha história de vida, das minhas entranhas, daquilo que fede, do que só é permitido ser visto, em nossa sociedade, dentro dos hospitais psiquiátricos e *settings* terapêuticos.

A criação do esgoto, em sua engenhosidade biopolítica, fez a humanidade viver mais, mas também a fez perder o contato com os próprios dejetos. E há algo de pulsional em lidar com a própria merda; há uma ética escatológica no tato com aquilo que te faz estar viva no mundo e que, em certa medida, também pode te matar.

São vinte e cinco anos em sofrimento. Sofrimento cujas lembranças remontam às violências sexuais, afetivas e familiares vividas dentro do regime heteropatriarcal. Violência doméstica, abusos variados, trabalho emocional escravo em relacionamentos românticos, um surto psicótico na adolescência. Ali, a minha pisque transtornada, submetida à neurose compulsória, já não podia conter em si essa merda toda; ou, ao menos, não podia mais contê-la sem se deixar rachar, fazendo vazar de volta para o mundo o esgoto que o mundo me ensinou a conter dentro de uma fossa particular.

---

<sup>149</sup> GUATTARI, F. *Ritornelos*. São Paulo: n-1 edições e Hedra, coleção Lampejos, 2019, p. 11-12.

A subjetividade capitalista neurótica é um enxerto performático, uma fossa. E às vezes para sobreviver é preciso rachar as estruturas e pegar o enxerto nas mãos, torcer a performance.

Enlouquecer foi de uma engenhosidade contrabiopolítica impressionante: a construção de todo um saneamento básico do corpo. A gestão dos rumos da merda para fora da água que bebo e que me mantém viva. É preciso um sistema de esgoto quando o território que te acolhe e te alimenta é intoxicado pela voracidade do sistema capitalista heteropatriarcal.

E, para construí-lo, eu tive que pôr as mãos na merda. Não daria para sair se não fosse assim: anos cavando tubulações, adoecendo ocasionalmente pela toxicidade da água, cansando por vezes daquele trabalho infindo. E, agora, eu terminei este texto como quem chega à superfície, puxando o ar com força, com a luz cegando os olhos.

Qual a potência do esgoto quando se aprende a manejá-lo?

Construir em si um saneamento básico é um exercício contrabiopolítico, na medida em que se aprende o momento certo de desconstruí-lo. A ideia não é afastar o esgoto, perder o contato com ele para sempre, eliminar as bactérias e tomar um chá antisséptico enquanto os tubos rangem ondas mortíferas debaixo dos pés. Não, isso é tão neurótico quanto viver à mercê da água suja, cafetinando-se.

A hora certa de desfazer o sistema de saneamento básico é quando ele deixa de funcionar. Ou de feder. Ou de incomodar. O desassossego é um medidor instintivo do *pathos* na subjetividade.

É um exercício ético este: construir toda uma rede para sistematizar a gestão do sofrimento (potência paranóica), para depois destituí-la de sua função soberana (potência esquizo).

E saber voltar para o lugar de onde se saiu, para trazer-lhe os ares do tempo, é parte importante desse exercício. O esgoto vai estar sempre ali, a merda precisa circular, seja em canos subterrâneos, seja na altura do seu pescoço. Transformar os caminhos da merda não pode cair na ilusão narcísica de tentar eliminá-la. E, para isso, é preciso um exercício contrabiopolítico de constante transformação, um dispositivo de desassossego que seja acionado sempre que a subjetividade cair na armadilha da estabilidade emocional-sexual-afetiva.

Transtornar-se, na qualidade de ato clínico, é monstrificar a subjetividade sem matá-la. É ver a pulsão de vida no *pathos*, que até então foi exterminada pela psicopatologia.

**Carta aberta aos médicos, psicólogos e psicanalistas cisgêneros  
[em resposta à Resolução nº 2.265, de 20 de setembro de 2019]**

Não é questão de essência, neurociência ou Édipo inverso; não é “o fulaninho sempre foi uma mulher presa no corpo de um homem” etc. É certo que, para algumas pessoas, a sensação é sim a de um corpo equivocado, disforia, uma desidentificação com o gênero imposto no nascimento somada (ou não) a uma identificação com o gênero não imposto. Mas é preciso que vocês saibam que a disforia é sistêmica, ela pertence ao que foi incorporado como proibição no regime de diferenciação dos sexos ao qual vocês se submetem.

A disforia e o “corpo equivocado” são os resquícios da compulsoriedade cis em cada um de nós: uma menina cisgênero de quinze anos que coloca próteses de silicone nos seios o faz por disforia; um menino de treze que toma hormônios sintéticos masculinos para crescer também o faz por disforia; um homem ou uma mulher que fazem lipoaspiração de gordura abdominal também o fazem por disforia.

Dito isso, é importante que duas questões sejam postas. Primeiramente, a disforia não pertence às pessoas trans, ela pertence ao regime de diferença sexual imposto em cada uma de nós; e ela também não está associada unicamente aos padrões cisgêneros estabelecidos, mas também ao padrão de trabalho sexual imposto a cada gênero, ao padrão de beleza imposto aos corpos e, sobretudo, ao acesso que cada corpo tem ou não a poder modificar o próprio corpo.

A questão não é o fulaninho ou a fulaninha fazerem o possível e o impossível (sobretudo) para consertarem seus corpos equivocados e se adequarem ao máximo a uma performance cisgênera: por mais que isso possa ser uma solução que os alivia, o fato de vocês acharem que essa é a solução que lhes resta só alimenta mais a transfobia que coloniza os seus corpos e também os corpos deles.

E por que estou dizendo isso? Porque vocês precisam entender que nós não queremos ser como vocês.

Quando eu digo que o fulaninho não se *identifica* com o gênero que lhe foi *imposto*, há dois erros nesta frase que vocês não conseguem enxergar. O primeiro é que a identidade de gênero é uma imposição; o segundo é que quando o fulaninho não se identifica com a imposição, ele está fazendo um ato de saúde ao autorizar para si mesmo essa desidentificação, o que significa que ele não precisa ser consertado. A sua desidentificação com o gênero imposto é uma medida de saúde diante da heterocisnorma violadora, não um sintoma de desajuste mental.

A diferença entre você e uma pessoa cisdissidente é que você deseja e/ou precisa performar o gênero que te foi imposto no nascimento. Veja: a pessoa que disside em relação à cisnorma não tem um distúrbio ou vive em função de uma disforia; a diferença que ela apresenta em relação às pessoas cis é que ela produz em seu corpo e em sua subjetividade uma ética pulsional de combate às compulsoriedades cisnormativas que recaem sobre todes nós, inclusive sobre pessoas cis, como vocês.

Exercício sugerido: deem uma olhada no número de suicídios de pessoas cisdissidentes e depois procurem, em suas memórias de práticas profissionais, familiares, amorosas e sociais, por vestígios de escuta de pessoas cisdissidentes fora da disforia, do transtorno de identidade de gênero ou da psicose.

Pois vocês as suicidam cotidianamente com práticas ditas “de saúde”, mas que as colocam num lugar completamente insalubre, um lugar em que elas não podem ser sujeitas de fala.

Transtornar-se é um ato de resistência *queer* para quem está nas margens da norma heterocis. Transtornar-se é resistir à neurose heterocisnormativa edípica, é poder subjetivar-se contra ela. A neurose é considerada pela psicanálise o modo de subjetivação dominante; ou, como dizia uma professora que tive durante a graduação em psicologia, “se tudo deu certo, você também é neurótico”. A neurose é, portanto, um modo de subjetivação dominante dentro das relações de poder instituídas pelos saberes psi.

O (cis)gênero e a (hetero)sexualidade compulsórios são agentes patogênicos na sociedade em que vivemos, estruturada sobre os pilares da violência do falo e da naturalização da castração. E esse vírus está em todos nós.

Lembrem-se: “se tudo deu certo, você também é disfórico”.

...

**Carta aberta às pessoas não heterossexuais e não cisgêneras:  
ou como transtornar o queer e queerizar o transtorno**

Quando digo que, como transtornada, não sou uma mulher cishétero, quero dizer que me transtornar é um modo de não ceder à mulher cis e heterossexual compulsória que violentamente me sinto impelida a performar.

Acho curioso, no mínimo, que não se fale muito sobre adoecimento psíquico nos movimentos LGBTQIAP+ e *queer* da classe média branca, como se fala a respeito do casamento ou da liberdade sexual. “Curioso” é uma força de expressão irônica, porque a dominação da letra G<sup>150</sup> sobre as outras silencia diversas violências vividas por pessoas heterocisdissidentes não masculinas. É tão óbvio que homens gays passáveis pela heterocisnorma não sejam adoecidos como mulheres cis, pessoas trans, não binárias, homens afeminados, pretos, pobres o são. É tão óbvio que chega a ser silente, natural(izado).

Eu nunca vi um militante *queer* transfeminado, transmasculinizado ou não branco num CAPS/hospital psiquiátrico, a não ser como paciente. E não digo isso com a intenção de elaborar uma crítica à militância, até porque percebo que o buraco é bem mais embaixo. Nós nos acostumamos com os nossos diagnósticos, com o nosso lugar de pessoas mentalmente adoecidas. E, portanto, raramente nos sentimos autorizados (ou conseguimos, de fato) ocupar a arquitetura do discurso psicopatologizante como militantes, de modo a desconstruí-lo.

Além disso, quando o relacionamento acaba, lá está você na sala de espera do consultório psiquiátrico, aguardando a óbvia intervenção medicamentosa na sua vida amorosa obviamente anormal sustentada por um desejo sexual obviamente infantil. Quando a grade do *Grinder* se esgota, você percebe, talvez com a ajuda de uma boa análise, que o sexo submetido ao consumismo capitalístico que você aprendeu a desejar não passa de um ópio que te foi dado pela norma heterossexual.

Afinal, transando você trabalha melhor, transando você esquece o que é ser gay, cuja vida segue sendo indesejável para o regime psicopolítico vigente, ainda que os *outdoors* das grandes empresas e os bares dos bairros nobres se mostrem completamente *gay friendly*<sup>151</sup>.

“É melhor deixar as gays brancas transando felizes nos aplicativos, beijando-se alegremente em bares caros. Imagina se elas descobrem que podem ir montadas para o trabalho; ou que podem dar em cima do chefe; ou deixar de trabalhar; ou deixar de consumir; ou que podem adoecer e, conseqüentemente, deixar de consumir e de trabalhar”.

E se você é uma/e/o psicóloga/e/o ou psiquiatra LGBTQIAP+ e/ou *queer* que trabalha num CAPS ou num hospital psiquiátrico, você já se perguntou porque é que você não vai montada? Ou porque você se sente impelido a fazer *cisplay*<sup>152</sup>? Ou, caso você não se enquadre

---

<sup>150</sup> LGBTQIAP+ significa, na ordem: Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transexuais, Transgêneros, Travestis, Queer, Intersexuais, Assexuais, Pansexuais e outros. G, portanto, refere-se aos Gays.

<sup>151</sup> Expressão utilizada para denominar lugares, marcas, serviços e produtos que se implicam capitalisticamente numa espécie de combate branco à homofobia burguesa.

<sup>152</sup> *Cisplay* (atuação cis, no português) é um termo usado na militância trans e não-binária para se referir à performance forçosa de cisgeneridade, por parte dessas pessoas, em algumas situações, contextos e ocasiões, para

nas categorias anteriores, você já se perguntou por que é que ali você é u único que se permite não enquadrar, u único que não tem nada a perder?

A saúde mental é um dos dispositivos mais eficazes de produção de subjetividades heterossexuais e cisgêneras da sociedade contemporânea. Se, na biopolítica foucaultiana, dominante no início da modernidade, o corpo era objeto central de intervenções disciplinares, no fim da modernidade é a subjetividade que ocupa esse lugar<sup>153</sup>.

Por isso é que lhes digo: é essencial transtornar o movimento LGBTQIAP+; e inserir o transtorno psíquico como categoria *queer*. Todos vocês que estão em dia com a análise, tomando os remédios ou na beira do abismo sabem que, se fossem heterossexuais ou cisgêneros, provavelmente não teriam um diagnóstico tão grave; ou não estariam cogitando suicídio. Afinal, haveria um casamento, ou filhos, ou uma família amável, ou um cargo importante segurando um pouco a barra. A heterossexualidade e a cisgeneridade sustentam bem a vontade de estar vivo, acreditem. Ser um homem branco, cis e heterossexual é uma garantia razoável para “ter de estar vivo”, para sentir-se importante na sociedade.

Por ser um dispositivo disciplinar, as suas psiquês são enquadradas ao *modus operandi* heterocisnormativo para funcionarem neuroticamente. E o transtorno, o adoecimento, é a pulsão pedindo passagem. Hoje em dia, a questão não é tanto se você está dentro ou fora do armário, se você continuar carregando-o consigo de algum modo.

E carregá-lo é se sentar com as pernas cruzadas ou deixar o cabelo comprido, quando você morre de vontade de cortá-lo (caso você seja uma mulher cis); é vestir roupas masculinas sem graça, que você não gosta, ou ser um gay pegador, mantendo o discurso predatório da masculinidade padrão (caso você seja um homem cis). É se submeter a diversos procedimentos estéticos que te causam dor, para não correr tanto o risco de ser morta a pauladas por um cishétero enrustido no meio da rua ou desenvolver uma bulimia para se sentir mais magra e, conseqüentemente, mais cismulher (caso você seja uma mulher trans, branca e de classe média); ou ser um macho escroto com a sua namorada e se tornar um conservador de direita após a transição te garantir um lugar masculino socialmente passável (caso você seja um homem trans branco e de classe média).

Vejam só: a gente deixa de adoecer para passar mais. Ou, se fosse fácil separar as categorias “individual” e “social”, eu diria que a gente adoece por dentro pra não performar um

---

que se possa passar socialmente sem ou com menos transfobia. Em outras palavras, é como fingir totalmente ou parcialmente que se é uma pessoa cis, para poder continuar convivendo em dado contexto, situação ou ocasião.

<sup>153</sup> HAN, B. C. *Psicopolítica*. Belo Horizonte: Editora ÁYINÉ, 2018.

adoecimento e, portanto, ter uma vida social normal um pouco mais garantida. Ainda que saibamos que a conta não é assim tão simples. Afinal, quem é que quer adoecer?

Eis que chegamos à questão: ser uma LGBTQIAP+ não adoecida é um privilégio; e todo privilégio é conquistado com uma mãozinha do capitalismo heterociscolonial. É uma cafetinagem: você se vende um pouco aqui, passa um pouco ali.

É claro que eu não quero dizer, com esta carta, que vocês precisam todes adoecer, tomar remédios, jogarem-se da ponte. Isso seria tão ou até mais cafetinante do que o que eu tenho dito até aqui. “Estar vivo é uma questão de honra, não é sobre mim, é sobre o que alguém como eu, vivo, significa”<sup>154</sup>. Talvez a questão que eu esteja propondo que pensemos (até porque esta carta também é destinada a mim) seja: como estar viva, combatendo os facilitadores cishétero-coloniais?

Porque é sim muito mais fácil, ou menos difícil, manter-se vive com a ajuda dos elementos que te fazem se sentir confortável dentro de uma categoria segura do capitalismo cishetero masculino e colonial.

O que nos convido aqui a questionar, ou a viver como questionamento, é: como se transtornar, surtar, rasgar o capital humano que ganhamos com a cafetinagem de nossas subjetividades, sem ir parar num hospital psiquiátrico, sem morrer?

E até, talvez: como fazer desse transtorno um ato vivo, um contragolpe, uma saída para nós mesmas e para o futuro?

---

<sup>154</sup> Frase dita por um interlocutor durante uma sessão de análise.

## REFERÊNCIAS

- ABREU, C. F. Garopaba, *mon amour*. In: **Todos os contos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- AGAMBEN, G. **Estado de exceção**: homo sacer II. 2ª ed. São Paulo: Boitempo, 2004.
- AMBRA, P. E. S. et al. A histeria como questão de gênero. In: SAFATLE, V.; SILVA, N. J.; DUNKER, C. (Orgs.). **Patologias do Social**: arqueologias do sofrimento psíquico. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.
- ANDRADE, C. D. de. **Antologia Poética**. 48ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- ANDRADE, S. B. **Nomadismos entre arte e clínica**. Dissertação (mestrado em Psicologia Clínica). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2018.
- ANZALDÚA, G. **Borderlands**: the new mestiza = La frontera. San Francisco, USA: Aunt. Lute, 1987.
- \_\_\_\_\_. La conciencia de la mestiza/Rumo a uma nova consciência. In: HOLLANDA, H. B. (Org.) **Pensamento feminista**: conceitos fundamentais. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2019.
- BARZAGHI, C. Notícias do front ou uma carta de amor. **Cadernos de Subjetividade**, v. 1, ano 14, n. 21, 2020, pp. 79-89.
- BENJAMIN, W. **Obras escolhidas**. Vol. 1. Magia e técnica, arte e política. Ensaio sobre literatura e história da cultura. Prefácio de Jeanne Marie Gagnebin. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- BUCK, J. **H-T-P**: casa-árvore-pessoa, técnica projetiva de desenho: guia de interpretação. São Paulo: Vetor, 2009.
- BUTLER, J. **Corpos que importam**: os limites discursivos do “sexo”. São Paulo: n-1 edições e Crocodillo edições, 2019.
- \_\_\_\_\_. **Relatar a si mesmo**: crítica da violência ética. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- CAMPOS, D. M. S. **O teste do desenho como instrumento diagnóstico da personalidade**: validade, técnica de aplicação e normas de interpretação. 22ª ed. Petrópolis – RJ: Vozes, 1993.
- CANGUILHEM, G. **O normal e o patológico**. 6ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.
- CARROUGES, M. **As máquinas celibatárias**. Belo Horizonte – MG: Relicário; São Paulo: n-1 edições, 2019.
- CHECA, M. E. **Desobrar-se**. Bragança Paulista – SP: Hecatombe, 2021 (no prelo).
- COMITÊ INVISÍVEL. **Motim e destituição agora**. São Paulo: n-1 edições, 2017.
- CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. **Tentativas de aniquilamento de subjetividades LGBTIs**. Brasília: Conselho Federal de Psicologia, 2019.

DELEUZE, G. **Conversações**. 3ª ed. São Paulo: Editora 34, 2013.

\_\_\_\_\_. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 2013.

DELEUZE, G; GUATTARI, F. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia** 2, vol. 3. 2ª ed. São Paulo: editora 34, 2012.

\_\_\_\_\_. **O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia** I. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2011.

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FEDERICCI, S. **O calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**. Tradução: coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017.

FONTELA, O. **Poesia completa**. Organização de Luis Dolhnikoff. São Paulo: Hedra, 2015.

FOUCAULT, M. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. 8ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

\_\_\_\_\_. **Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

\_\_\_\_\_. **História da Sexualidade I: a vontade de saber**. 13ª ed. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1999.

\_\_\_\_\_. **O nascimento da clínica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977.

\_\_\_\_\_. **Os anormais: curso no Collège de France (1974-1975)**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2010.

\_\_\_\_\_. **Vigiar e punir**. Petrópolis: Vozes, 1972.

FREUD, S. **Obras completas, volume 6: três ensaios sobre a teoria da sexualidade, análise fragmentária de uma histeria (“o caso Dora”) e outros textos (1901-1905)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

GUATTARI, F. **As três ecologias**. 21ª ed. Campinas – SP: Papirus, 2012.

\_\_\_\_\_. **Caosmose: um novo paradigma estético**. São Paulo: Editora 34, 1992.

\_\_\_\_\_. **Revolução molecular: pulsações políticas do desejo**. 2ª ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

\_\_\_\_\_. **Ritornelos**. São Paulo: n-1 edições e Hedra, coleção Lampejos, 2019.

GUATTARI, F.; ROLNIK, S. **Micropolítica: cartografias do desejo**. 10ª ed. Petrópolis - RJ: Vozes, 2010.

HAN, B. C. **Psicopolítica**. Belo Horizonte: Editora ÂYINÉ, 2018.

\_\_\_\_\_. **Sociedade do Cansaço**. Petrópolis: Vozes, 2017.

HOOKS, b. Eating the other: desire and resistance. In: **black looks**: race and representation. Boston: south end press, 1992.

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

LA OMS cambia el término transexual por el de incongruencia de género. El Mundo – Europa Press, Madrid, 17 de maio de 2019. Disponível em: <https://www.elmundo.es/salud/2019/05/17/5cdeed63fdddf987a8b45cb.html>. Acesso em: 17 maio 2019.

LACAN, J. **O seminário, livro 23**: O sinthoma. Rio de Janeiro: Zahrar, 2005.

LAPOUJADE, D. **As existências mínimas**. São Paulo: n-1 edições, 2017.

LISPECTOR, C. **Água viva**. São Paulo: Editora Rocco, 1998.

MBEMBE, A. **Necropolítica**. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MISKOLCI, R. Pânicos morais e controle social: reflexões sobre o casamento gay. **Cadernos Pagu** (28), janeiro-junho de 2007.

NELSON, M. **Argonautas**. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

NIETZSCHE, F. **Assim falava Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

PEDROSA, V. **A árvore aquela**. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

PEQUENO, T. l'air du temps. In: **Antologia poética**: poemas para ler antes das notícias. São Paulo: Revista Cult, 2019.

PERLONGHER, N. **Prosa Plebeya**: Ensayos 1980-1992. Buenos Aires: Ediciones Colihue SRL, 1996.

POLESSO, N. B. **Amora**. Porto Alegre: Não editora, 2015.

PRECIADO, B. **Manifesto contrassexual**: práticas subversivas de identidade sexual. São Paulo: n-1 edições, 2014.

\_\_\_\_\_. Intervenção na 49ª Jornada da Escola da Causa Freudiana, ocorrida em 17 de novembro de 2019. Texto disponível em: <http://lacanempdf.blogspot.com/2019/12/paul-b-preciado-intervencao-na-49.html> Acesso em: 22 jan 2020.

\_\_\_\_\_. **Je suis un monstre qui vous parle**: Rapport pour une académie de psychanalystes. Paris: Bernard Grasset, 2020.

\_\_\_\_\_. **Testo Junkie**: Sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica. São Paulo: n-1 edições, 2018.

\_\_\_\_\_. **Transfeminismo** (2015). São Paulo: n-1 edições, 2018, pp. 21-22.

\_\_\_\_\_. A luta que vara a noite. In: **Cadernos de Subjetividade**, São Paulo, ano 13, nº 19, 2016, pp. 71-73.

ROLNIK, S. **Cartografia sentimental**: transformações contemporâneas do desejo. 2ª ed. Porto Alegre: Sulina, editora da UFRGS, 2016.

\_\_\_\_\_. **Esferas da insurreição**: notas para uma vida não cafetinada. 1ª ed. São Paulo: n-1 edições, 2018.

RUBIN, G. O tráfico de mulheres. In: **Políticas do sexo**. São Paulo: Ubu editora, 2017.

SAFATLE, V. Um dia, esta luta iria ocorrer. In: **PANDEMIA**. São Paulo: n-1 edições, 2018.

SCHIAVON, J. P. **Pragmatismo pulsional**: clínica psicanalítica. São Paulo: n-1 edições, 2019.

VIDARTE, P. **Ética bixa**: proclamações libertárias para uma militância LGBTQ. São Paulo: n-1 edições. 2019.

WEBER, M. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Companhia das letras, 2007.

WEIL, S. **La gravedad y la gracia**. Madrid: Editorial Trotta, 2007.