

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE PSICOLOGIA

LAURA MENTZ CABEDA

EM VISTA DA OPACIDADE:
ENTRE MEMÓRIAS, QUEBRAS E DESTRADUÇÕES AOS SENTIDOS DO CORPO

PORTO ALEGRE

2022

LAURA MENTZ CABEDA

EM VISTA DA OPACIDADE:
ENTRE MEMÓRIAS, QUEBRAS E DESTRADUÇÕES AOS SENTIDOS DO CORPO

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado como requisito parcial à obtenção do título de bacharela em Psicologia do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Orientadora: Profa. Dra. Paula Sandrine Machado
Co-orientação: Profa. Dra. Sandra Djambolakdjian Torossian

PORTO ALEGRE

2022

Laura Mentz Cabeda

Em vista da opacidade:

Entre memórias, quebras e destruições aos sentidos do corpo

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado como requisito parcial à obtenção do título de bacharela em Psicologia do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Orientadora: Profa. Dra. Paula Sandrine Machado
Co-orientadora: Profa. Dra. Sandra Djambolakdjian Torossian

Porto Alegre, 04/10/2022

BANCA EXAMINADORA:

Profa. Dra. Paula Sandrine Machado (Instituto de psicologia, Departamento de Psicologia Social e Institucional/UFRGS) - Orientadora

Profa. Dra. Sandra Djambolakdjian Torossian (Instituto de psicologia, Departamento de Psicanálise e psicopatologia/UFRGS) – Co-Orientadora

Dra. Raíssa Éris Grimm Cabral (Psicologia UFSC) - Comentadora

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer à minha família, aos meus amigos e colegas por termos nos acompanhado, nos encontrado, nos feitos e nos desfeitos no tempo compartilhado entre tantos acontecimentos e transformações possíveis na forma de nos relacionarmos e de experimentarmos isso que conhecemos como realidade. As formas de conhecermos e de experimentarmos são singulares, mas há algo de muito importante que se encontra na possibilidade de nos afetarmos em um plano comum, na possibilidade das transformações sociais nos agirem e de agirmos diante de tantas tentativas de apagamento, de afastamento e de negação frente ao que se passa *para que nada nos passe*.

Agradeço agora mais diretamente às minhas orientadoras Paula e Sandra, por terem aceitado me acompanhar nesse emaranhado de questões e páginas, pela paciência e escuta. Agradeço ao grupo NUPSEX, aos meus colegas de pesquisa, agradeço à Marine e Sofia pela aposta no trabalho conjunto, pelos convites para fazer parte de grupos de estudos que foram muito importantes também para a realização desse trabalho de conclusão: em 2019, com Vida, Morte e Política dos Corpos, onde conheci “Relatar a si mesmo”, com João Gabriel Maracci, Rafaela Vasconcelos, Sofia Favero e outros; 2021, em Estudos Críticos da Cisgeneridade, com Marine Bataglin, Sofia, Amanda Schiavon e Carolina Mombach; por fim, nesse ano de 2022, o grupo de estudos Transfeminismo e Política, com Sofia, Emília Braz, Carolina, Amanda, Andressa e Luísa Avencourt. Agradeço a Vinícius Dutra por ter ministrado com atenção e sensibilidade a disciplina eletiva Seminário em Psicanálise I e, em 2022, o curso de extensão O Valor da Crítica. Agradeço a Ismael Salaberry pelo importante espaço de discussão e de articulações de seus cursos Frantz Fanon e psicanálise e sobre branquitude e branqueamento.

Agradeço aos professores de psicologia do Instituto que acolheram com sua escuta e interesse o que tínhamos a dizer e se deixaram afetar pelo que nos passava. Agradeço pela partilha de caminhos possíveis, e alguns deles carrego comigo até hoje. O *atravessar as coisas* de Edson Sousa, Secalharidade e Larrosa de Gislei Domingas, implosões e criações fanonianas e a ética da prática analítica de José Damico. Agradeço as supervisões de Rosane Neves e de Sandra Torossian no período dos estágios. À Vera Pasini, ao AT na Rede, à Equipe de Saúde Mental do Adulto (ESMA) Leste/Nordeste, em especial à Giselda Endres e aos usuários. À Clínica da UFRGS, colegas, supervisores e demais membros da equipe técnica. Agradeço aos movimentos sociais e novamente aos amigos, aos conhecidos, àqueles que partilham suas histórias, seus conhecimentos e suas vidas: levo-os comigo.

O encontro é uma ferida. Uma ferida que, de maneira tão delicada quanto brutal, alarga o possível e o pensável, sinalizando outros mundos e outros modos para se viver juntos, ao mesmo tempo em que subtrai o passado e futuro com a sua emergência disruptiva.

(João Fiadeiro e Fernanda Eugénio) ¹

O impossível é apenas o regime de existência do que não poderia se apresentar no interior da situação em que estamos, embora não deixe de produzir efeitos como qualquer outra coisa existente. O impossível é um lugar para onde não cansamos de andar, mais de uma vez, quando queremos mudar de situação. Tudo o que realmente amamos foi um dia impossível.

(Vladimir Safatle) ²

¹Em **Secalharidade como ética e como modo de vida**: o projeto AND_Lab e a investigação das práticas de encontro e de manuseamento coletivo do viver juntos. Urdimento - Revista de Estudos em Artes Cênicas, Florianópolis, v. 2, n. 19, p. 061-069, 2019.

² Em **O circuito dos afetos**: Corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo. Autêntica, 2015, p. 35-36

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo discutir sobre a produção dos sujeitos, sobre as formas de ser feito e desfeito nas relações, no encontro com o estranho e com o desidêntico em si, como possibilidade de transformar posições cristalizadas e de provocar desidentificações frente a formas de dominação de sujeição social, uma vez que não há natureza humana, mas sentidos e verdades construídos historicamente sobre os corpos e que são tensionados e disputados. O âmbito psíquico e o social não se dissociam, o sujeito pensado é um sujeito marcado pelo inconsciente, altero a si mesmo, no qual os afetos, os desejos e a memória são mobilizados e viabilizados por movimentações políticas, por lutas sociais e pelas relações. O trabalho discorre sobre as marcas de gênero e de raça para apresentar a constituição do corpo a partir de relações de poder dinamizadas pela branquitude e pela cisheteronormatividade em seu caráter hierarquizador. As formas de reconhecimento partem de um quadro normativo de atribuição de inteligibilidade que participa da distribuição desigual de violência, do acesso a direitos e que se articula à produção e gestão de normalidade e de anormalidade. O trabalho leva em consideração a visibilização do racismo e das violências de gênero e de sexualidade para analisar práticas clínicas de escuta, de diagnóstico e de produção de conhecimento, analisando operações da colonialidade em seu sentido redutor, transparentizante e classificatório de corpos e experiências. Nesse sentido, apresentam-se as divisões binárias entre sujeito e objeto e a outrificação daqueles identificados, agrupados e patologizados pela diferença. Os conceitos de opacidade e de transparência são trazidos de modo a tensionar os saberes e corpos produzidos como neutros, universais e a-históricos, situando-os nas relações de poder e na sustentação de projetos políticos. Em resposta aos movimentos da transparência para às traduções e encerramentos do corpo a fim de torná-lo inteligível ao reconhecimento, a opacidade é trazida como aquilo que interroga as formas de interpelação, de produção de conhecimento e suas implicações, abrindo ao disruptivo da incompreensão. Pensar em possibilidades de emancipação é considerar as disputas de verdades e de narrativas sobre os corpos, pois elas produzem materialidade, e a importância da memória enquanto aquilo que sustenta uma experiência coletiva de alianças, de desejo e de desidentificações. Essas desidentificações operam implosões, tremores e transformações, fazendo viver os impossíveis diante das formas de matar do mundo dito como único possível.

Palavras-chave: Psicologia; psicanálise; relatar a si; branquitude; cisheteronormatividade; opacidade; transparência.

CIP - Catalogação na Publicação

Cabeda, Laura

Em vista da opacidade: entre memórias, quebras e destruições aos sentidos do corpo / Laura Cabeda. -- 2022.

88 f.

Orientadora: Paula Machado.

Coorientadora: Sandra Torossian.

Trabalho de conclusão de curso (Graduação) -- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Psicologia, Bacharelado em Psicologia, Porto Alegre, BR-RS, 2022.

1. Psicologia. 2. Psicanálise. 3. Branquitude. 4. Cisheteronorma. 5. Opacidade. I. Machado, Paula, orient. II. Torossian, Sandra, coorient. III. Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da UFRGS com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

SUMÁRIO

Conteúdo

1	Introdução	8
1.1	Identificações, desejo e poder	12
1.1.1	Das desestabilizações relacionais	17
2	Vida psíquica e formações do eu	24
2.1	Traduções ao corpo e desestabilizações da norma	26
	Interpelações às psicanálises	29
	Entre política, violência e pulsional: operações do desmentido e resistências	32
	Exceder-se	37
3	Relatar a si: reconhecimento e opacidade	37
	Diagnóstico e transparência	39
	Das percepções	41
4	Branquitude e ciscolonialidade	42
5	Travessias e implosões: opacidades em movimento	51
	Torções	57
6	Considerações para a clínica	58
7	Afetações ao corpo: experiência e memória	67
	Afetos em circuito e traduções aos conflitos	68
	Sentidos da experiência	70
	Notas sobre pandemia e gestão afetiva	72
	Memória, desamparo, memória	73
	Considerações Finais:	79
	REFERÊNCIAS	80

1 INTRODUÇÃO

Percebo que, no processo de iniciar a escrita deste TCC, movi-me por diferentes lugares tentando reencontrar aquilo que tornaria possível a produção textual. Pensava se tratar de um reencontro, porque, inicialmente, era como se o corpo estivesse distante de experiências que pudessem sustentar a narrativa de um trabalho de conclusão. Parecia habitar um corpo amnésico, fragmentado, que precisava então ser reafetado para acionar o processo de tradução da resposta à pergunta “afinal, o que quero dizer?”.

Muitas vezes, na passagem dos dias, sentia as movimentações do desejo de dizer e as flutuações do possível de ser dito. Palavras escapam e retornam. Tranquilo-me quando percebo que seguem por aqui: estamos nos acompanhando. Para tornar visível o corpo textual, mobilizo e me enlaço a foras de mim, foras que me encontram porque são também dentro. Consigo escrever ao poder endereçar a um Outro, que é forma e força de impressões de muitos outros, quando a escrita encontra tempo e lugar para acontecer. Ser um corpo para dar um corpo ao que passa, um corpo escrito das palavras que aqui precisam estar. Escutar o que foi lido e ser tomada pela palavra reencontrada. Ser mobilizada pelo que dali vem, daquilo que não posso antecipar ou controlar: os efeitos do encontro, do que se apresenta quando algo se desfaz.

Para escrever, preciso escutar o que, nesse momento, insiste em vibrar. Entendo que o que vibra é matéria de tradução, matéria que anima o desejo de dizer e de se fazer de palavras. O que vibra, percebo, são as marcas dos encontros, das experiências compartilhadas, do corpo presente. O corpo presente em relação, ainda que à distância, mas é presente porque se sente acompanhado, habitado pela memória de dizíveis marcas do percurso. Trata-se das marcas do que não pode ser esquecido porque passa a fazer parte do corpo, do que constitui esse eu, efeito das relações, da história, do que pode diante dos discursos que o constituíram e da realidade que se apresenta.

O que virá a ser o corpo textual tem esse contorno de encontros com outros corpos, de encontros com múltiplas vozes, vozes que tocam e que compõem a experiência de abertura e de destituição do Eu concebido como desimplicado e desvinculado. Assim como aponta Judith Butler em seu livro *Vida Precária* (2004): “não somos apenas constituídos por nossas relações, mas também despossuídos por elas” (p. 44). A força que nos aproxima, que nos faz sermos de outros e para outros, é uma força que desampara, que nos faz desconhecer. É uma

força de transformação perceptiva e performativa que desfaz e que sustenta alianças de reconhecimento e de ação.

A experiência da relação aponta para movimentos de *opacidade* do si mesmo, para as marcas de uma alteridade *em si* que faz o eu desconhecer-se e de não ser passível de conhecimento todo por um Outro. A opacidade aponta para isso do sujeito que resiste à identificação, à interpretação e ao encerramento em uma previsibilidade imutável. Nesse sentido, isso que escapa, que resta, que excede, pode se transformar pela abertura à afecção. Essa transformação é importante uma vez que interessa explorar as possibilidades de desarticulação dos sentidos cristalizados que hierarquizam experiências e corpos nas relações de poder. Se algo escapa e retorna como estranho inquietante, se é possível se relacionar criticamente com as normas fazendo algo com o que nos faz, pode-se agir na realidade de modo a transformá-la, de modo a participar do enfrentamento às formas de dominação social pela desestabilização do próprio corpo por outros corpos.

Nesse sentido, interessa-me *pensar sobre o que nos produz e o que produzimos com isso*, diante do que está aqui, diante da percepção de que algo nos agencia. Essa percepção é viabilizada pela permeabilidade constitutiva dos sujeitos em relação, que permite que, no encontro, algo se transforme. Essa experiência tem a ver com ser interpelado pelo Outro, mobilizado a pensar-se, a dizer-se por isso que vem de fora e que aciona algo de si, de uma alteridade em si que o interroga sobre o mundo. Tem a ver com experimentar uma forma de conflito que impulsiona o desejo de compreensão do que torna possível “as coisas serem como são” e o agir tal como é em suas repetições, pela desnaturalização de certo arranjo. O que permitiu que tal cena tenha se organizado da forma que se organizou? Que as posições assumidas tenham sido estas e não outras? Que memória nos organiza e sustenta nosso agir?

Trata-se de certo confronto com as ficções que nos constituem e que nos aliançamos de corpo, palavra, imaginário, ficções que adquirem efeitos de verdade, organizando as relações, sustentando formas de viver e que, por vezes, também precisam ser destituídas, desaprendidas. É sobre a produção de sentidos a partir da ação, ação essa que faz os corpos, que faz o mundo. Os sentidos, por sua vez, produzidos por processos históricos, estão também em disputa e se modificam, modificando as possibilidades de ser e sua sustentação.

Quando digo que interessa “pensar sobre o que nos produz”, refiro-me à ideia de que o Eu e o inconsciente, pois entendo o sujeito como marcado por essa dimensão outra em si, são provenientes da relação com o outro, assim como a subjetividade, esse “modo de relação do si consigo mesmo” (FOUCAULT, 1980 *apud* NETO, 2017, p. 13). Isso significa dizer que não existia um Eu desde o início, diferenciado de um outro, assim como não existia o

inconsciente, mas que essas instâncias foram se constituindo a partir das marcas do cuidado de um outro, das implantações discursivas e pulsionais no início da vida que conferem sentidos a existência a partir do uso das representações. O corpo cuidado foi designado, identificado, investido de excitações e de enigmas a respeito das mensagens endereçadas a si, a partir de o que essa identificação *por* mobiliza no outro em direção a si. Esse outro que cuida, então, a partir de seu inconsciente e dos códigos culturais, vai conferir ao bebê inteligibilidade, reconhecimento e identificações a partir de verdades e de desejos que incidem sobre ele, questão que aprofundarei na primeira sessão do segundo capítulo deste trabalho.

Esse esquema corporal montado e incorporado diz de contornos de mundo, de como esse corpo será identificado pelo regime do visível, daquilo que será possível de dizer sobre ele antes mesmo que ele fale. Há, então, a viabilização de uma pré-discursividade sobre esse corpo, sendo oferecidos sentidos e traduções a isso que será entendido como um corpo-eu. Essas identificações atributivas são feitas a partir do que foi incorporado enquanto possibilidade e necessidade de se dizer sobre um corpo pelos efeitos do poder, como por exemplo, a designação de gênero a partir de um órgão genital e os discursos da diferenciação sexual a partir de uma lógica binária homem/mulher, masculino/feminino. Esses são discursos também sustentados por um campo médico e jurídico de reconhecimento, reconhecimento esse que tem a ver com a possibilidade de inteligibilidade social nos termos desejados historicamente produzidos. Esse corpo lidará com os discursos sobre si e com o enigmático das mensagens endereçadas desse mundo adulto, estando na posição de ser dito e de se dizer a partir do Outro, dessa gramática performativa de repetições que *fazem* a realidade. Mesmo não tendo escolhido sua história, dali, inicialmente parte sua ação. É importante considerar, contudo, que os processos de reconhecimento são dinâmicos, não se trata de traçar determinações, mas de apontar a presença de um discurso Outro que dá sentidos e contornos ao corpo, que é marcado pela história de desejos desejados e viabilizados.

Quando se fala em esquema corporal, lembramo-nos de Jacques Lacan (1901-1981), da concepção da imagem corporal em estágio do Espelho, mas também de Frantz Fanon (1925-1961) em seu livro *Pele Negra, Máscaras Brancas* ([1957] 2008), no qual o autor desenvolve a ideia da produção de um esquema epidérmico racial em seu conhecido capítulo “A experiência vivida do negro”, lembrando-nos das marcas violentas do reconhecimento corporal fabricado pelo mundo colonial, *civilizado*, racista. Toda essa formação discursiva e corporal a que nos referimos, das construções das percepções de si mesmo e do outro, faz-se por um contexto histórico de relações, de formas produtivas de fabricar essas relações e de diferenciar os corpos e os sujeitos a partir de certas marcas. Aqui, Fanon fala da marca da

racialidade estabelecida pelas relações de poder e de dominação. Nessa realidade racista, o reconhecimento se dá em que termos?

O branco europeu, em seu esquema corporal investido de civilidade, de *medo* diante das violentas relações coloniais subjetivantes, é autorizado a colocar-se diante do negro, do árabe, do não branco, marcando-os racialmente, cerceando suas existências ao que supõe saber de si, de suas histórias, de sua *índole*, sustentando a pré-discursividade e os sentidos raciais da marca ao outro como forma de dominação. A sociedade colonial investe o olhar do branco de poder, autorizando gestos, interpelações, comparações que revelam a sua subjetivação narcisicamente estabelecida, o branco encerrado em sua brancura. Esse poder da nomeação e de redução dos sujeitos não brancos diz de formas de dominação sustentadas pela produção de saberes hierarquizantes sobre esse Outro- uma alteridade maciça fabricada, delimitada pela marca da diferença e de como ela é compreendida e a quem é atribuída- saberes que, mesmo contrariados pela *razão*, permeiam as relações, as formas de reconhecimento, de percepção de si, do outro e as formas de interpelação.

Dessa forma, afirmamos que há saberes produzidos sobre os corpos pelo poder, saberes que regulam, que sustentam práticas, que autorizam ações e acionam repetições em nome da manutenção de modos de vida possíveis. O possível, como diz Jota Mombaça, é uma ficção politicamente regulada. Isso diz respeito às condições de viver, de acessar direitos, de poder circular e de compor certos espaços. Diz respeito à produção de identificações a certos ideais desejados e também às possibilidades de se narrar em certos termos, de se reconhecer, de agir pela memória citacional referencial. A produção de subjetividade, podemos dizer, é também uma produção de desejos que mobiliza a libido e põe em circulação os afetos em direção a certos destinos. Trata-se da experiência de relacionar-se consigo a partir da relação com os outros, do que foi apreendido e tomado como a identidade própria, identidade essa que é polissêmica em seus predicados e também opaca, embora tenha efeitos de transparência de modo a localizar o sujeito no mundo.

Os autores que trarei para compor esse ensaio teórico reflexivo, em fragmentos entrelaçados fazendo trabalhar caminhos possíveis dentre muitas perspectivas, apontam para o caráter produtivo disso que investe e constrói os corpos. A partir da identificação desse campo de analítico, afetados pela experiência, os autores visam à transformação daquilo que é entendido como possível e como impossível. Trata-se também, então, da produção das condições viabilizadas ao imaginário, à movimentação simbólica, dos limites e das aberturas agidas a partir das experiências no mundo, a partir das percepções críticas das formas de sujeição e de possibilidades de ruptura, de fazer-se com o outro de outras formas. O objetivo,

então, será discorrer sobre a produção de subjetividade, sobre a produção corporal em suas falhas e quebras de modo a provocar a desnaturalização das formas de reconhecimento possibilitando a ação a partir do que toma os sujeitos, do que é aberto no campo comum de experiência em seu caráter produtivo.

1.1 IDENTIFICAÇÕES, DESEJO E PODER

A ação excede o poder que a possibilita

Judith Butler³

O sujeito, assim entendo, é aliançado a certas identificações e normas, investido para reconhecê-las a fim de ser também reconhecido e viabilizado enquanto existência. Embora os sujeitos sejam produzidos de modo a naturalizar o que os constitui e a se identificar com as produções dos discursos hegemônicos de poder, a experiência vivida possibilita que algo não saia como esperado em relação à adaptação do sujeito às configurações discursivas produzidas. Algo resiste ao que se toma como *natureza* corporal, ao que se toma como a *essência* do ser e ao que se espera e se deseja em relação a ele. Onde se espera um indivíduo, uma unidade coerente e linear que age de acordo com o que seria “a natureza humana” a-histórica, encontra-se uma multiplicidade de experiências, de conflitos, de contradições e de reações frente à realidade e à existência apresentada como única possível e desejável.

E por que isso importa? Penso na questão das relações de poder, de como nos posicionamos em relação às violências viabilizadas por certas verdades e saberes sobre os corpos que produzem regulações, sofrimento e patologização em nome da manutenção de privilégios materiais e simbólicos. Isso tem a ver, por exemplo, com as práticas, as produções de saberes, de discursos e de realidades sustentadas pela branquitude e pela cisheteronormatividade atrelados à gestão neoliberal da vida, às formas de exploração econômica produtoras dos chamados “lugares naturais” (GONZALEZ, 2020 p. 84) de miséria e de invisibilização do acesso a direitos.

Quando falo de branquitude e de cisheteronorma, refiro-me a formas de produzir os corpos, corpos investidos de sentidos, de significados, de modos de sentir, de agir diante do outro. Corpos hierarquizados, modulados pelo poder a partir dos sentidos atribuídos e pela

³ Em **Vida Psíquica do poder**, p. 24.

produção de materialidades a partir das concepções de raça, de sexo e de gênero. A produção dos corpos, como vimos, faz-se pelo contexto histórico e pelas verdades que sustentam as formas de reconhecimento, as atribuições conferidas e disputadas, o que atravessa as relações e ações diante da distribuição de diferença. O que os estudos da branquitude e da cisheteronormatividade⁴ visam é a visibilização das normas, dos lugares de poder fabricados, e a desarticulação da produção de dominação a partir dos sentidos construídos sobre os corpos e das dinâmicas que os fabricam em um contexto marcado pelo racismo e pelo cissexismo, também feitos e reiterados⁵.

Essa nomeação visa a desnaturalizar os lugares ocupados pelos sujeitos brancos, cis e héteros em uma realidade que confere a esses corpos benefícios, conforto e proteção diante de uma história marcada pela violência e pela exploração no período de escravização, pelas dinâmicas do racismo e suas formações, pelo saber médico, jurídico e psiquiátrico que incidem e legislam sobre as sexualidades e as expressões corporais generificadas. Essas verdades que visam a preservar as dinâmicas de dominação, dessa forma, são confrontadas por outras práticas de verdade enunciadas e vividas pelos sujeitos que apontam para a fabricação também dos corpos e dos saberes que se dizem neutros, científicos e universais. Interpela-se a própria norma, uma vez identificada, uma vez que as experiências *vingam* e que há vida apesar da produção de exclusão, de silenciamento e de morte. Há vida para além da fabricação desses destinos e enquadramentos e há desejo de desativar essas estruturas de dominação para a ampliação de outro mundo possível, o qual já é carregado em multiplicidades de vidas.

Penso que a violência social, em seu caráter de dominação e subjugação, não se exerce pela irracionalidade, embora se esteja diante de um sem sentido, de um delírio, como discutiu Achille Mbembe (2018). Há de se apontar para a existência de racionalidades que tornam esse arranjo possível e até mesmo desejável, uma vez que essa violência se destina a certos corpos em determinado contexto em que é autorizada e legitimada, ao passo que outros corpos são

⁴ Estudos brasileiros sobre a branquitude e as relações raciais no Brasil foram desenvolvidos por Alberto Guerreiro Ramos, Abdias do Nascimento, Lélia Gonzalez, Neusa Santos Souza, Sueli Carneiro, Cida Bento e outros que apontam para a produção dos corpos e da subjetividade no contexto do racismo, implicando os sujeitos brancos a partir de sua nomeação e de sua localização nesse sistema produtivo, articulando raça, classe e gênero para pensar a realidade e as formas de dominação racial.

A cisheteronorma diz respeito à articulação da cisgeneridade enquanto normatividade à heteronorma em relação à sexualidade e ao corpo, movimento viabilizado no Brasil por transfeministas como Jaqueline Gomes de Jesus, Beatriz Bagagli, Raissa Grimm, Brune Bonassi, Sofia Favero, Viviane Vergueiro e outras e outros que complexificam a análise política da produção do gênero e às compreensões sobre a matriz de inteligibilidade e suas formas de reconhecimento a partir de uma abordagem interseccional das diferenças.

⁵ Essa questão será aprofundada no capítulo “Branquitude e ciscolonialidade”.

autorizados a exercê-la. Trata-se do monopólio da violência, como descreve Mombaça (2020), monopólio esse sustentado também pelo desejo, pela mobilização do desejo.

Não se trata, portanto, do combate de ilusões, como se se tratasse de trazer à consciência a verdade e a razão contra a ignorância e a irracionalidade da violência e da dominação social. Qual Razão tomamos como perdida e passível de ser recuperada e ensinada quando a morte, a exclusão e a exploração se fazem presentes e justamente correspondem à razão, ao conjunto de práticas possibilitadas por verdades hegemônicas agenciadas? Essa questão se articula ao que escreveu Frantz Fanon sobre o racismo (1969), sobre a normalidade do sujeito racista formado em uma cultura colonial, que é sempre racista. Uma normalidade que corresponde à adaptação, a não existência ou à produção da impossibilidade de experimentar o conflito diante da distribuição desigual da violência, diante da realidade violenta. Isso, podemos pensar, é uma expressão da relação entre vida psíquica e vida social, que produz certas respostas facilitadas aos conflitos e formas possíveis de vivê-los de modo a assegurar certa ordem e coesão. As marcas da vida social produzem zonas de sensibilidade e de afetividade que possibilitam ao sujeito agir e responder diante de um acontecimento, marcas essas implantadas pelas relações.

Desse modo, as racionalidades operam mesmo com suas contradições, porque também tomam o corpo e mobilizam o desejo. Não separado do campo das racionalidades, o campo afetivo, das sensações que agem no corpo e que fazem agir, têm também uma história de produção e de mobilização. O desejo é mobilizado em seu caráter produtivo, como nos lembram Deleuze e Guattari em *O Anti-Édipo* (1972, p. 47) a partir dos afetos de Spinoza e da movimentação do inconsciente pelo campo político na análise de Wilhelm Reich: “não, as massas não foram enganadas, elas *desejaram* o fascismo num certo momento, em determinadas circunstâncias.” Projetos políticos e coloniais precisam do desejo, da mobilização do desejo, para se sustentarem- e também para serem desmantelados.

Pensar em colonialidade é pensar em dinâmicas de poder e de dominação vividas na história, que se atualizam e se reproduzem nas relações, nas tecnologias de intervenção e de governo dos corpos, na produção de saberes, de cuidado, de narrativas e de imaginários. É pensar sobre as fabricações de divisão entre de sujeito/objeto e as posições desempenhadas, é pensar sobre a viabilização de um universalismo descarnado (FLORENCIO, 2021), sobre a descoporificação e a aparente neutralidade que resguarda uma identidade *transparente* representante de um grupo específico na política, como escreveu Mignolo (2008).

Há desejo nos discursos. Se pensarmos novamente na branquitude e na cisheteronorma, há desejo de enquadrar os sujeitos trans, travestis e não brancos a

determinadas identificações e atribuições, ao passo que produz os corpos brancos, cisgêneros e heterossexuais como corpos referenciais, como corpos sem identidade, como corpos da natureza Humana. Os efeitos disso têm a ver com a projeção, uma vez identificados ao lugar de originalidade, de individualidade: o outro é identitário, o outro quer me destruir, o outro não reconhece a diferença (sexual, desigual). Ora, quem, final, não consegue suportar ou reconhecer as diferenças, as multiplicidades? Há reação porque algo excede as atribuições ao outro, há reação diante da visibilização das ficções do poder. Há uma rede desejante de afetos que encontram o narcisismo relacionado à branquitude e à cisgeneridade e que mobiliza o movimento de ataque ao outro, que não é como esse Eu, e de autoproteção, proteção desse Si Mesmo ameaçado de se confrontar com sua própria artificialidade, fragilidade e produção externa por um Outro, de só ser possível porque há história, porque há transmissão e não por natureza.

Há uma produção de sujeitos alienados ao discurso dessas normas, que as incorporam se fazendo à essência do Ser a eles atribuída. Homens e mulheres de verdade, desejantes de propriedade, de submissão, de cristandade, temerosos, morais, violentos. Os sujeitos transparentizados pensados universais se sentem atacados pela diferença, que é projetada no outro do qual podem se distanciar, atacar e aniquilar. O desidêntico é projetado para fora e o que se vê e se experimenta é uma ameaça externa corporificada que desestabiliza e ataca esse a ser defendido, esse identificado ao lugar de normalidade, de adequação. Agem, então, “em defesa” em resposta a uma proibição fabricada, em resposta ao proibido transgredido pela existência do outro e de seu fazer no mundo que desafia os limites e fronteiras do que se produziu como possível ou impossível a certos corpos, aos movimentos de travessias, a ocupações de espaços que provocam transformações territoriais.

Esses sujeitos identificados com posições que conferem certa sensação de poder e de proteção denunciam as transformações do mundo, dizendo estar sendo obrigados e impedidos de se manifestarem como desejam em discursos racistas, lgbtfóbicos e misóginos. Isso demonstra o apego apaixonado e enuncia identificações e compromissos do sujeito com as fabricações da cisheteronorma, da branquitude e de uma classe. O sujeito se aliancia a verdades discursivas constituintes da imagem de si, verdades que conferem certos benefícios simbólicos e materiais a partir do que é reiterado e naturalizado. Muito bem adequados ao que se espera, cristalizam-se em defesa do direito de seguirem existindo e produzindo a serviço desse Si mesmo alienado a esse discurso projetivo da norma, do outro como um destituídor violento e intrusivo que quer coibir a *sua* “liberdade de expressão”. Testemunham sobre o mundo por vezes como observadores distantes, denunciastas, não ousando explorar a própria

afetação diante do que se passa, tomando o incômodo próprio como a evidência de que algo no Outro não vai bem, pois se tomam como a própria referência nesse jogo de espelhos. São sujeitos produzidos pelo mundo, produzindo o mundo à imagem de seu desejo, também produzido, também aliançado a projetos políticos.

É preciso abrir mão da ideia de razão e de produção de conhecimento dissociada da produção desejante e afetiva, pois essa produção também mobiliza a construção de saberes e é também mobilizada por essa construção. Digo isso pensando sobre as construções de pensamento e produções de conhecimento que são comprometidas com esses projetos políticos coloniais, ainda que se possam pensar resistindo ao que chamam de novas histerias, políticas identitárias, racismos reversos. Que elementos históricos correspondentes a lutas sociais são transmitidos e introjetados por esses sujeitos e tomados como *seus* a serem defendidos do *ataque* da nomeação, da marcação? Há um incômodo manifesto diante do outro que algo faz com as violências sofridas, com o assujeitamento, diante desse que desnaturaliza e disputa aquilo tomado como realidade e suas verdades. Há um incômodo diante desse trabalho sobre o mundo, como se o mundo como se conhece não fosse ele mesmo construído historicamente, um mundo desidêntico às narrativas hegemônicas e universalizantes de progresso e permanência. É um mundo feito de disputas, disputas também sobre as compreensões e atribuições aos corpos, sobre quem pode ou não pode falar, sobre o que pode ou não ser dito.

Já vimos que defesas são acionadas por certas identificações narcísicas que sinalizam o apego dos sujeitos e sua produção de subjetividade atrelada a formas hegemônicas de viver comprometidas com verdades naturalizadas sobre os corpos a justificar as desigualdades e condenar as formas de reação. Questionar e tensionar essas verdades é tomado como uma tentativa de destruir e engolfar o próprio ser, sendo que o tensionamento e as disputas se dão justamente porque se tratam de verdades e de afetos que autorizam, mas que também podem barrar, a violência física e simbólica que permeiam as relações de poder como dominação.

As nomeações das normas visam precisamente à desnaturalização disso que poderia ser tomado como uma identidade pessoal, individual e essencial, localizando o sujeito em uma produção histórica e conferindo possibilidade crítica frente a essas normas constituintes. A questão da pulsão desejante aponta que, em conformidade com a psicanálise, o sujeito não é autônomo em suas decisões, em seu fazer no mundo, no sentido de dizer o sujeito não possui individualidade impermeabilizada ou autogerida sobre a qual pode afirmar uma lei própria isolada do desejo, das relações sociais, pois o sujeito tem sua ação impulsionada pelos valores, pelas paixões, pelas verdades historicamente constituídas e viabilizadas. Essa questão

não vem para desqualificar as decisões dos sujeitos sobre seus corpos, por exemplo, mas para interpelar aqueles que negam sua corporeidade, constituída à luz da neutralidade, e situá-la nas fabricações históricas de significações sujeitas também a desestabilizações porque também assujeitam, limitam e produzem sofrimento.

Está correta a sensação de desproteção, então, se ela se faz presente. Se há uma reação a isso que se lê como ameaça (e por que ameaça?) é porque, de alguma forma, entende-se que este mundo precisa cair. Ainda que se negue, esse é o mundo que produz alianças a um modo de vida colonial e neoliberal, de convocação à proteção e ao resguardo de uma individualidade como posse. Posse da razão, posse dos juízos, posse de uma universalidade. Há a produção de desejo, de afeiçoamento e de identificações para que esse mundo não caia, para que não se caia. Contudo, há experiências que despossuem, que fazem ruir certa concepção de realidade e de eu. Nesse sentido, a reflexão crítica que questiona as condições de reconhecimento e que desnaturaliza nomeações e atribuições coloca também o eu- isso que é tomado como si mesmo- em risco, e assim deve ser.

1.1.1 Das desestabilizações relacionais

Se a política se dá por incorporações, se o corpo político se move pelos afetos que circulam, é preciso mudar de corpo. O corpo que só é porque carrega sentidos quebrados, como escreve Mombaça (2021), porque mobiliza a força da quebra que desloca e desordena ideais normativos, que desobedece e estilhaça-se de modo a produzir algum encontro possível. Dessa forma, entendo que:

Há momentos em que os corpos precisam se quebrar, se decompor, ser despossuídos para que novos circuitos de afeto apareçam. Fixados na integridade de nosso corpo próprio, não deixamos o próprio se quebrar, se desamparar de sua forma atual para que seja às vezes recomposto de maneira inesperada. (SAFATLE, 2016, p. 36)

Se parto do entendimento de que há uma produção de identificações que nos aliançiam ao poder e às suas formas de assujeitamento, de que há produção e gestão da violência, de sofrimento, do medo, da indiferença, há que pensarmos no que e o que pode afetar o corpo e desestabilizá-lo em suas verdades. Ao mesmo tempo, o que se abre dessa experiência é direcionado a destinos viabilizados enquanto possíveis ao que se vive. Dessa forma, é

importante considerar as condições de possibilidade de fazer com o aquilo que nos produz e com o que nos acontece.

Não se trata do controle de si para se *adequar* a formas de agir entendidas como mais corretas e emancipadoras, como que cedendo a vontade de um outro que a impõe. Sim, se é afetado por uma exterioridade, isso faz parte da condição de relacionalidade, de se estar sujeito ao que não se pode prever e controlar ou mesmo consentir, mas não se trata de uma relação de dominação e de ataque à liberdade, essa concepção de liberdade possuída pelo indivíduo autônomo. Se há um caráter disruptivo pulsional que age em nós, se há processos inconscientes de afetos que nos destituem do lugar de *senhores*, descentrando-nos, isso não se equivale à violência de formas de dominação, como aponta Safatle (2020), pois o que se passa não é a expressão da vontade de um outro ao qual o eu se assujeita. Não o é, pois o que circula, nesse sentido, não é algo de domínio nem do eu nem do outro.

Uma vez que o si mesmo como identidade excede, não sendo de todo tomado em suas identificações e previsibilidades e a vida pulsional, diante da desproteção e da despossessão pela exterioridade, apresenta-se e mobiliza, é possível que se vislumbre o caráter ficcional do funcionamento dessa realidade, bem como seus efeitos produzidos na forma de se viver no mundo, pois ela não é a única existente, não é a única possível.

Na experiência de encontro com o outro, é devolvido ao Eu o que transita nesse entre. Algo que anuncia certas possibilidades e impossibilidades de escuta, de fala, de ação. Não há como antecipar a reação e os efeitos do encontro, mas é possível escutar o que se seguiu quando seus ruídos alcançam e se espalham pela paisagem permeável do ser, resistindo ao silêncio do fim, tornando-se parte de arranjos que escapam a determinação. Trata-se de um movimento de desestabilização, de perturbação da continuidade por algo que não é propriamente de si, mas que o encontra nisso com o qual se está identificado, mobilizando o que há de memória relacional, movimentando em seu desconcerto.

Algo age no corpo para que a percepção do que vem do outro -e de si, pela presença do outro- seja traduzida de certa forma. Essa tradução ocorre a partir de um conjunto de elementos de compreensão que excedem o momento do endereçamento e aquele que o endereçou. O que é mobilizado no sujeito e recolhido do conteúdo dito, do conteúdo feito, das impressões desse fazer, passa por uma tradução a partir de memórias relacionais e concepções sociais que compõem certa gramática singular. Essa gramática se forma em um contexto histórico de possibilidades relacionais, de formas de sentir, de reagir e seus arranjos singulares dentro de campos viabilizados. Não se trata apenas de palavras, mas também de afetações, do que vem de fora do eu e toma o si mesmo.

O que pode isso que resta quando algo se desfaz? Parece-me que o encontro com o que desorganiza mobiliza processos de desidentificações e instaura uma experiência que põe o eu em movimento pela impossibilidade de seguir fazendo parte de certas narrativas, de viver e seguir repetindo da forma esperada, porque algo diferente pôde ser feito da experiência vivida. Essa questão me toca enquanto pessoa cis branca que se confronta com a branquitude e a cisnorma a partir das relações, de experiências que me interpelam a me responsabilizar pela desarticulação das práticas racistas de silenciamento, de indiferença e de desimplicação frente às violências viabilizadas. Em relação à percepção da cisnorma, é possível situar-se como um corpo de gênero tão produzido, mutante e artificial como qualquer outro, porém normalizado, neutralizado. Dessa forma, o corpo é convocado a corporificar-se, a implicar-se, a fazer parte das quebras, das transformações necessárias diante de uma realidade intolerável não mais tomada como única possível.

Se não se trata simplesmente de uma adequação ao que se entende como demanda da cultura ou de uma submissão frente à vontade de um outro, trata-se de uma experiência de implicação na relacionalidade, de destinos possíveis em direção ao corpo do que é desfeito a partir do que circula e que viabiliza outra forma de agir e produzir pelo desejo. É aberta, então, a possibilidade de reflexão acerca das relações de poder que nos constituem, que nos viabilizam, que viabilizam nossas ações. O que é produzido e reiterado até que se torne verdade, até que se torne possível ao dizer e ao agir? Como nos apropriamos dessas verdades e o que elas mobilizam em nós? Há possibilidade de subversão?

Há um desenlace possível em relação à naturalização de certos pactos investidos, em relação a aquilo que até então era reconhecido e que oferecia reconhecimento através da produção de identificações, da autorização da ação como a persistência disso que o pacto visa a preservar. Se há estranhamento e inquietação diante do que se passa, diante do opaco em si, é possível que se vislumbre o que está aqui, o que toca o corpo em relação às suas, e não apenas suas, possibilidades de sentir, de ser afetado e de agir a partir do que lhe passa. Há uma aposta, então, de que algo nos aconteça e que faça o Eu se desconhecer, desconhecendo o mundo em sua produção naturalizadora.

Há experiências que mobilizam a força de um desejo de viver de outra forma, um desejo que impele a ação a partir de afetações diante da violência, diante do sofrimento, diante das formas de controle e de dominação que gerem as relações. O que torna possível esse desejo? Certamente a circulação de discursos, de sujeitos, de experiências que viabilizam a abertura dos movimentos de se fazer e de se desfazer próprios dos vínculos relacionais, da permeabilidade constitutiva e da materialidade discursiva.

1.1.1.1 Desalienação

A língua de partida não é a mais a língua de chegada. A mensagem é distorcida, inaudita. É preciso inventar, por assim dizer, uma nova língua de chegada.

Jean Laplanche⁶

Penso que há um processo de desalienação em relação ao que nos tornou possíveis possibilitado pelo efeito daquilo que despossei, que quebra a continuidade, que faz ruir uma imagem de si e que abre à crítica reflexiva acerca do que nos constitui, do corpo como história, situação e repetição. Não somos a expressão de uma essência ou portadores de uma natureza humana originária. Em nome da natureza humana e de uma essência, sustenta-se a hierarquização dos corpos, vende-se aquilo que se entende como o destino previsível do desejo Humano e se delimita o que é aceitável e inaceitável que se faça, dependendo do corpo que o faz. Contudo, há possibilidades de agir, de criar linhas de fuga frente às tentativas de produção de enquadramentos e de fixações de sentidos.

Parece-me que, em um sentido, essa desalienação tem a ver com se reconhecer, ainda que parcialmente, um reconhecimento da produção corporal e afetiva em seu estranhamento, no que desestabiliza a imagem de si naturalizada para si e para o outro; tem a ver com reconhecer essa produção de atribuições ao si mesmo para se *desconhecer* e desnaturalizar essas atribuições, o que se dá na relação pela abertura àquilo que vem de outros a mobilizar o corpo próprio. A experiência vivida desidentifica, produz possibilidades de desidentificação e de outras identificações pelo espaço aberto ou já existente das marcas de outros na história singular, daquilo que se incorpora como uma forma de viver possível e que permite certos giros em relação ao direcionamento da ação.

O processo de desalienação mesmo já deve ter partido de desidentificações em relação ao discurso do Outro simbólico, a isso que se indica como sendo a essência de si, como sendo aquilo o qual se deve *ser* e *desejar* diante das demandas de reconhecimento para existir em termos inteligíveis. Penso numa desidentificação como aquilo que desestabiliza esse quadro normativo de reconhecimento e as identificações incorporadas e atribuídas ao eu como a

⁶ Em *Três Destinos da Mensagem Enigmática*, 2020, p. 24

identidade reconhecida de si. Portanto, a desidentificação é algo que se faz junto. A desestabilização produz uma interrupção para a percepção disso que foi, que é, mas não propriamente, mas incorporado, de si. E assim o é reconhecido.

A reflexividade viabilizada por esse processo, pela percepção, pelo estranhamento e pela inquietação diante das identificações não se configura como uma análise de "fora", distanciada. A crítica é feita justamente a algo com o qual se está identificado e implicado. Penso então que essa des-identificação seria algo que acontece quando falha a inteligibilidade das normas e do sujeito que as recebe, levando-nas a seu limite, o que desestabiliza também as verdades que as sustentam.

Trata-se, assim, da possibilidade de fazer algo com o que se carrega, e esse fazer *com* é possível uma vez que a implicação o toma. O que age, o que foi incorporado, apresenta-se pela permeabilidade do ser aos movimentos coletivos das relações, de corpos afetando corpos. Esses movimentos possibilitam outras traduções e destinos ao que se apresenta quando algo se desfaz, até mesmo como a sustentação de uma experiência de indeterminação.

A insistência em trazer a questão da desidentificação parte das provocações de Paul Preciado em relação ao que pode ser feito com aquilo que é atribuído a si e com aquilo que, em certo regime político de reconhecibilidade, precisa ser tomado como si mesmo para que se possa agir. Interessa a ele e a outros teóricos que pensam a produção dos corpos e a nomeação de experiências que se possa interrogar e visibilizar o que e para que operam esses regimes de produção de reconhecimento, de redução e homogeneização de experiências. Isso desestabiliza e desnaturaliza as atribuições e os sentidos supostos aos corpos como essência, situando a problemática no campo das relações de poder e de fabricação a partir de certas condições históricas e políticas. Essas desidentificações parecem deslocar a posição do sujeito de certas relações de poder, o que participa da implosão de dinâmicas de dominação antes não nomeadas, ainda que agidas.

Não entendo que o processo de desidentificação e de desalienação possam ser provocados somente pela assimilação e pelo aprendizado do que fazer a partir da exposição da problemática apresentada. Isso porque quem partilha a crítica e transmite uma produção diante da experiência e do campo teórico evocado o faz de "dentro", sendo atravessado também por aquilo que escapa à consciência, assinalando a existência de um campo que excede a perspectiva enunciada. Essa perspectiva analítica é localizada em um tempo contextual singular e partilhado de possíveis pensáveis e dizíveis. A partilha da crítica também expõe o corpo que a carrega, implicando-o, colocando-o em risco, pois esse que produz um saber talvez não possa se dar conta ou produzir diferentemente antes de ser interpelado por um

outro no que contradiz ou que tensiona o que é dito, o que é feito, e isso excede o que se poderia conceber como um processo de aprendizado *de* um outro e de ensinamento a um outro. Não há última palavra, a matéria é viva.

Em relação à partilha de saberes e de experiências, penso ser possível produzir afetações no campo da relação, afetações que produzam inquietação e abertura à busca de outros sentidos, porque o que sustentou o vivido até então já não encontra mais o lugar de verdade. Antes, talvez, trate-se de um movimento de “lembrar-se do esquecido, esquecer-se do sabido”, um desaprendizado que tem mais a ver com uma experiência de ser destituído, confrontado, impelido a outras identificações e saberes, mas porque talvez já existam fissuras e possibilidades transferenciais. Isso se passa, então, no campo da partilha, no campo dos encontros e das alianças.

Quando digo que algo impele a outras identificações, não penso exatamente na assunção de outras formas de identidade, de se tornar um outro em termos imaginários, mas na possibilidade de fazer algo com as nomeações, com o que trama as identificações a certas posições e narrativas. Isso se torna possível a partir de outras práticas de verdades pelas quais se pode criticamente agir e produzir, a partir disso que se apresenta e que desorienta esse “eu” tomado como si mesmo nas relações. Essas outras práticas de verdade têm a ver também com as produções epistemológicas, artísticas, de expressão do testemunho e do fazer com a experiência.

O desaprendizado do sabido a que me refiro tem a ver também com as destraduições, uma vez que as traduções acontecem a partir de códigos narrativos de simbolização do chamado “mundo adulto”, marcado pelo inconsciente, e da possibilidade de manejá-los (LAPLANCHE, 2020, p. 27). Esses códigos oferecem designações, identificações *por*, ao corpo, que os receberá como mensagens enigmáticas. O autor dirá que o estágio de tradução supõe o trabalho secundário de representação, que não é dado desde o início, mas adquirido no desenvolvimento, questão que exemplificarei em relação ao gênero em “Traduções ao corpo e desestabilizações da norma”.

Para ser possível, então, retraduzir a partir de outros códigos narrativos é preciso destraduzir, quando os códigos já não podem ser mais reconhecidos e autorizados como verdade unívoca, embora não se negue sua importância aos dispositivos e aos agenciamentos na produção de realidade e dos corpos. Seria possível entender que os processos de desidentificação e de desalienação participam desse impulso a destradução? Ou mesmo que a destradução participa das desidentificações? Penso que sim, que há relação entre esses processos, levando-se em consideração que ocorre a desnaturalização de saberes tomados

como verdades, que já não mais encontrariam lugar citacional na gramática de reconhecimento construída e naturalizada.

Assim, há tensionamentos, recusa e criação, movimentos possibilitados pelas mobilizações políticas, pelas lutas que reorganizam as relações de poder, como as lutas indígenas, as intervenções sustentadas e tensionadas pelo movimento negro, pelo transfeminismo e pelo feminismo negro, a luta por terra, por moradia, que se articulam atualmente também em torno da pergunta: que mundo desejamos? O que é preciso para torná-lo possível?

Nesse sentido, penso nos vínculos que nos mobilizam a uma luta em comum e que têm também a capacidade de nos desestabilizar naquilo que sustenta verdades incorporadas, apontando a existência de perspectivas e da própria opacidade mobilizada na relacionalidade. Como escreveu Safatle (2016), "construir vínculos políticos é indissociável da capacidade de ser sensivelmente afetado", assim como ser sensivelmente afetado parece ser uma produção e uma tarefa política a ser desejada e acionada.

Algo se espera da desidentificação e da desalienação frente ao mundo, frente a suas produções e normas, embora não se possa prever seus efeitos ou esquecer de que há formas singulares de fazer com as experiências. "De forma singular" não significa de maneira individualizada, porque o singular aponta justamente para as marcas, para as traduções e para as fantasias constituídas pela presença do outro e pela relacionalidade, por aquilo que não pode ser totalmente elaborado, narrado e entendido pela consciência.

1.1.1.1.1 Daquilo que excede

Nesse sujeito altero a si mesmo, algo resta, algo que não pode ser tomado de todo por que não é idêntico a si, porque desorganiza o Eu, porque excede o si mesmo. Essas experiências de desconhecimento e de estranhamento frente a esse outro em si e a esse si mesmo atribuído por um Outro abrem o sujeito a possibilidades de tecer outros sentidos. Trata-se de tremores, de como o corpo vive e experimenta o que o toma e como o devolve ao mundo.

Além da própria questão da sujeição, a possibilidade de fazer com o acontecimento, de narrar e de retraduzir é algo que também interessa às clínicas psicanalíticas, cuja escuta intervém pela abertura ao conflito diante do que se cristalizou, diante do sintoma. Ao

mesmo tempo, a clínica é interpelada a reconhecer as verdades que a sustentam e a direcionam e a se situar em um contexto histórico de construção ética e epistemológica de modo a implicar os corpos, os sujeitos e a sua produção.

Nesse sentido, é interessante pensar o que pode isso que desorganiza os saberes e que abre os sujeitos ao que desconhecem em si, ao que não é idêntico à produção desejante de uma identidade, de posições que compõe formas de dominação, de assujeitamento e de reprodução dessa realidade. Há algo na experiência de desnaturalização e de desconhecimento, nessa não-identificação em relação ao que se apresenta como verdade, como discurso, que pode produzir conflitos e tensões em direção a transformações políticas, em direção a outras identificações, o que aponta para possibilidades de resistência, de desenlace e de criação diante do que acontece.

2 VIDA PSÍQUICA E FORMAÇÕES DO EU

Por que começar pensando o poder e sua instauração na vida psíquica? Penso que é um caminho que tem sentido uma vez que interessa situar a formação do sujeito a partir de uma relacionalidade constitutiva para que seja possível sustentar a despossessão operada por certas experiências que evidenciam a existência de uma alteridade em si capaz de mobilizar transformações, uma vez que não se é idêntico a si, que se é cindido. Trata-se de colocar em risco o sujeito enquanto unidade coesa e imutável e apontar para as marcas de outros na subjetivação, para as resistências viabilizadas por essas marcas e para existência do que pode desfazer, destraduzir e quebrar.

Quais as condições de formação do sujeito? Quais os efeitos do poder nessa constituição e nas relações? O que pode o sujeito frente a isso? Em *Vida Psíquica do Poder* ([1997] 2017), a filósofa norte-americana Judith Butler toma a problemática da constituição do sujeito pelo poder considerando-o em seu caráter produtivo, como apresentado por Michel Foucault, como uma força que circula em relação, que investe os corpos a partir de dispositivos, de saberes e discursos. O poder age como condição de possibilidade do sujeito, como ocasião formativa e também como aquilo que é exercido pelo sujeito em relação, sendo retomado e reiterado em seu agir (p. 22). A sujeição, dessa forma, “significa tanto o processo de se tornar subordinado pelo poder quanto o processo de tornar-se um sujeito” (p. 10), o que envolve certas regulações psíquicas em relação à internalização de normas e a própria produção do desejo de sujeição.

A autora, então, recorre à teorização psicanalítica para situar esse sujeito marcado pelo inconsciente, pelas marcas de um outro a quem teve de se subordinar e de se apegar na infância para ser cuidado, reconhecido, desejado. A subordinação acontece por um vínculo apaixonado para que o sujeito possa persistir como *si mesmo*. Butler aponta que essa dependência primária de um outro tem implicações políticas e regulatórias, afirmando que “o desejo de sobrevivência, o desejo de *ser*, é um desejo amplamente explorável” (p. 16). Há um custo para que se *seja*, nos termos aceitos e reconhecidos, o que remonta às formas de inteligibilização constituídas e reconhecidas em certo contexto histórico e social.

Para a psicanálise lacaniana, como aponta Safatle (2017), a formação de um Eu diferenciado do mundo depende da constituição da imagem do corpo próprio, a etapa conhecida como estágio do Espelho. Essa constituição da imagem corporal se dá pela presença e pelo olhar de um outro que reconhecerá a criança, que a apontará no espelho e oferecerá identificações a serem incorporadas como suas. Como veremos adiante, Laplanche trabalha com a ideia de atribuições, de identificações *por*. Esse processo de identificação, então, constitui e opera na socialização e na individuação desse sujeito. Dessa forma, há uma dependência constitutiva, uma dependência de um vínculo relacional e do reconhecimento oferecido por um outro, como apontou Butler, para que se possa *ser*. É possível pensarmos que produção do ser implica também a produção do não-ser, ou do ser *diante de*, questão que adquire densidade com os autores que discutirão a colonialidade e suas divisões hierarquizantes.

Safatle (2017) diz que “identificar-se é, grosso modo, “fazer com”, atuar a partir de certos ideais que servem de modelo e de polo de orientação para os modos de desejar, julgar e agir” (p. 22), ideais esses que têm a ver com a produção de subjetividade. Essa incorporação de uma referência, que tem a ver com o conceito de citacionalidade, diz da socialização como uma forma de alienação, ele dirá, pois tem a ver com “ter sua essência fora de si, ter seu modo de desejar e de pensar moldado por um outro” (p. 23) e, como apontou Butler, isso diz respeito às formas de assujeitamento, de certa regulação do corpo libidinal para que seja adequado a certas exigências disso que se referencia como Cultura.

Dessa forma, é a partir do outro que são orientados o desejo e a relação do sujeito com o mundo. No interior do si mesmo, contudo, ele não pode conhecer esse desejo como alteridade: “o sujeito ofusca as condições de seu próprio surgimento; ele ofusca poder com poder” (p. 23). Isso tem a ver com a ideia de que o sujeito é que funda o poder, que o sujeito inaugura a si mesmo, que se faz sozinho, e que o poder *pertence* ao sujeito. Porém, Butler diz que é o poder que produz o sujeito e que o poder é condição de possibilidade do agir, ainda

que a ação do sujeito exceda as possibilidades do poder. Desse modo, o sujeito não é totalmente determinado pelo poder, pois há algo que excede o vínculo, há algo na produção do poder que excede ou altera os propósitos da produção.

Não é sem conflitos que ocorre a internalização das normas, contudo, esse assujeitamento pela linguagem- e isso tampouco se dá de forma mecânica e estável. Se as normas são reconhecidas e oferecem reconhecimento, em algum momento isso também falha porque, como veremos adiante em “Relatar a si: reconhecimento e opacidade”, os corpos são interpelados diferentemente a partir de como são reconhecidos, a partir das verdades, das atribuições e sentidos de raça, sexo, gênero que o atravessam, que o constituem. Assim sendo, as normas nem sempre conseguem reproduzir os mesmos sentidos naturalizados aos sujeitos, porque são modificadas histórica e psiquicamente a partir de operações sociais (2017, p. 30).

2.1 TRADUÇÕES AO CORPO E DESESTABILIZAÇÕES DA NORMA

Fazendo trabalhar as questões apresentadas, Belo e Lima (2019) articulam Butler, Laplanche e Foucault para pensar essa formação e produção do sujeito/corpo a partir do poder, evidenciando, para tal, a mobilização da libido junto ao discurso, questão introduzida em *Vida Psíquica* (2017). Nesse sentido, os autores (2019) dizem que “as relações de poder indicam lugares produzidos para o escoamento da libido, de maneira que as ficções identitárias veiculadas pelo discurso, como ser um homem ou ser uma mulher “de verdade”, organizam para os sujeitos maneiras facilitadas de lidar com o pulsional.”.

Como escreveu Butler (2017), sobre o poder parecer pertencer ao sujeito e o sujeito ofuscar as próprias condições de surgimento, isso se dá também em relação ao sexo, que é produzido e materializado como uma natureza pertencente ao Eu, que carrega a verdade da identidade de si, ganhando sentido a partir de uma matriz binária e heteronormativa de reconhecimento. O sexo-gênero, contudo, é feito mediante repetições e reiterações a partir de certas prescrições. De acordo com Paul Preciado (2015):

Gênero é algo que fazemos, não algo que somos – algo que fazemos juntos. Uma relação entre nós, não uma essência. O gênero pode ser usado como uma máquina, com uma única diferença: em relação ao gênero, você (corpo e alma) é o usuário e a máquina ao mesmo tempo. Gênero não é uma máquina que você possui. Pelo contrário, é uma máquina viva que você incorpora e usa sem possuí-la. Gênero não é uma questão de propriedade individual. O gênero nos é imposto em uma rede de

relações sociais, políticas e econômicas, e é apenas dentro dessa mesma rede que ele pode ser renegociado. (PRECIADO, 2015)

Isso dá contornos de sentidos “desneutralizados” à imagem do corpo, ao esquema corporal reconhecido em suas identificações e nomeações *por* um outro, porque esse outro que reconhece também age pelas verdades que também o constituíram a partir dos recursos de inteligibilidade viabilizados, dos recursos tradutivos incorporados. A partir de Laplanche, de sua Teoria da Sedução Generalizada, Belo e Lima (2019) apresentam o papel do adulto, marcado também pelo inconsciente, na delimitação do corpo do bebê a partir da libidinização, da implantação de excitações, que formarão o psiquismo, o inconsciente, e o papel no endereçamento de mensagens enigmáticas generificadas.

O bebê designado como menino ou como menina pelo adulto a partir do regime político-visual da diferença sexual (PRECIADO, 2020) será investido de expectativas, de prescrições e de desejos que remontam ao que os autores (2019) chamam de “fantasmático dos valores e posições atribuídos a cada gênero”.

Em relação ao regime da diferença sexual, Preciado (2020) aponta que há momentos em que a inteligibilidade é confundida no reconhecimento primário, o que diz do modo cognitivo binário de conceber os corpos e de atribuir problemas de definição que sustentam a mobilização de técnicas para enquadrá-los novamente na matriz de “normalidade” a partir da autoridade do saber médico e jurídico:

Se o corpo do bebê não se adapta aos critérios visuais da diferença sexual, ele será submetido a uma bateria de cirurgias de “redesignação sexual”. Da mesma forma, com algumas exceções, nem o discurso científico nem a lei reconhecem a possibilidade de que um corpo possa ser inscrito na sociedade dos humanos sem aceitar a diferença sexual. A transexualidade e a intersexualidade são descritas como patologias marginais e não como sintomas da inadequação do regime político-visual da diferença sexual à complexidade da vida (PRECIADO, 2020, p. 27).

De acordo com Belo e Lima (2019), as mensagens de designação de sexo têm certo caráter enigmático, uma vez que recaem sobre o sujeito certas demandas, possibilidades e impossibilidades mobilizadas pelo seu reconhecimento corporal, bem como a autorização de certos manejos e intervenções. Essa designação de sexo se dá não apenas pelo significante, mas por atos contínuos, por comportamentos e pela linguagem desses outros sobre a criança. Ela lidará, então, com esse desejo do adulto, que implanta o pulsional, o sexual, de caráter

difuso e disruptivo, cujo conteúdo escapa até ao próprio adulto, o que remete à presença do inconsciente.

As mensagens enigmáticas envolvendo gênero dirigidas à criança são recalçadas-simbolizadas por esquemas narrativos facilitadores da tradução: “a criança não traduz de qualquer modo; existe uma transmissão cultural, um regime normativo que suporta e veicula o pulsional em vias de escoamento mais facilitadas pela cultura que outras” (p. 11). Se pensarmos na cisheteronorma, que concebe e produz os corpos à luz da binaridade, oferecendo verdades unívocas ao ser menino ou ser menina, hierarquizando e classificando experiências, é possível dizer que se trata de um sistema de sentidos que produzem materialidades, um sistema que oferece e limita certa possibilidade de tradução das múltiplas experiências de expressão, do que se ensina, do que se endereça a criança, uma vez que as verdades da cisheteronorma perpassam também a construção do corpo e da subjetividade de pessoas cis cuidadoras, de professores, médicos e outros.

Quando certas experiências e experimentações não correspondem a isso que se espera de uma essência feminina, masculina, desse corpo nomeado pelo genital e suas significações, há uma reiteração do binário traumático e uma tradução dessas formas de ser como algo da ordem do abjeto, do desidêntico, que é projetado para fora. Como aponta Paul Preciado (2020), a subjetivação para o reconhecimento do ser enquanto Humano se dá a partir de cortes binários, de mutilações. Se o humano é produzido, produz-se também o não humano:

O universo inteiro cortado em dois e somente em dois. Tudo tem um direito e um avesso nesse sistema de conhecimento. Somos o humano ou o animal. O homem ou a mulher. O vivo ou o morto. Somos o colonizador ou o colonizado. O organismo ou a máquina. Fomos divididos pela norma. Cortados em dois e forçados em seguida a escolher uma de nossas partes. **O que chamamos de subjetividade não é mais que a cicatriz deixada pelo corte na multiplicidade do que poderíamos ter sido.** Sobre essa cicatriz, assenta-se a propriedade, funda-se a família e lega-se a herança. Sobre essa cicatriz, escreve-se o nome e afirma-se a identidade sexual. (PRECIADO, 2020, p. 26)

Belo e Lima (2019) apontam que a libido, o pulsional, tem um deslocamento fluido e subversivo à normatividade enquadrante, porque a pulsão não tem objeto fixo nem previamente determinado. Não há, portanto, qualquer essência do desejo e nem um sexual instintual que brota do sexo, pois, como já vimos, isso se dá pelos vínculos, pela presença das marcas de um outro. Do mesmo modo, não há qualquer essência masculina ou feminina ou essência de atribuições pré-discursivas. O que há são traduções a partir de códigos, que

podem se transformar, que têm suas verdades tensionadas e disputadas para que se possa também sustentar e suportar experiências de indeterminação. Os nomes que inauguram o sujeito não dizem de uma natureza, de uma verdade inquestionável a qual devemos nos submeter. Antes, apresentam o social e suas formas de assujeitamento, de limitações e de classificações de formas de ser, as quais, por incorporação, podem ser torcidas e destraduzidas.

INTERPELAÇÕES ÀS PSICANÁLISES

Nesse sentido, a questão das multiplicidades em contraposição a defesa dos cortes binários é uma questão que implica a psicanálise, uma vez que ela se fez e se refaz a partir do entendimento sobre corpo, a partir de uma gramática que remonta ao reconhecimento e à diferenciação dos sujeitos a partir de uma matriz cisheteronormativa enquanto uma verdade a ser performada como indicativo de saúde, de normalidade. As teorias são contraditórias entre si e, em sua opacidade, é possível disputá-las, remontando à historicidade e ao trabalho ético de trazer à tona aquilo que foi recalcado, negado e traduzido por concepções normativas. Os sujeitos não são sujeitos a-históricos e, nesse sentido, agem marcados por aquilo que também os escapa, algo que diz respeito ao próprio processo de assujeitamento frente a demandas de adaptação e aos discursos da cultura, das verdades que sustentam práticas, de códigos produzidos para a tradução do corpo, de suas narrativas e mitos. Isso implica os psicanalistas e seus corpos.

Preciado, em sua conhecida fala à Escola da Causa Freudiana na França para a jornada “mulheres em psicanálise”, interpela os psicanalistas e a psicanálise ao situá-los no regime da diferença sexual, que os produz e é produzida pela teoria:

Não sei se poderei fornecer dados que as senhoras e senhores acadêmicos e psicanalistas já não conheçam em primeira mão, considerando que vivem, como eu, em um regime de diferença sexual. Portanto, é muito provável que já tenham constatado por si próprios, de um lado ou de outro da fronteira entre os sexos, a quase totalidade do que lhes posso dizer. Embora provavelmente se considerem homens ou mulheres *naturais*, tal suposição os impediu de observar, de uma distância saudável, **o dispositivo político em que estão inscritos**. Perdoem-me se, no relato que lhes vou fazer, eu não a masculinidade e a feminilidade como fatos naturais. Fiquem tranquilos, não peço que abduquem de suas crenças — pois trata-se

de crenças — para me ouvir. Apenas ouçam o que tenho a dizer e, depois, se puderem, volte para suas vidas “naturalizadas” (PRECIADO, 2022, p. 12).

O filósofo desnaturaliza e desestabiliza as verdades produzidas pela epistemologia da diferença sexual ao situá-la como uma máquina política binária produtiva de hierarquizações e classificações de experiências, produtora de homens e mulheres *naturais* reconhecidos pelo genital destinados a certas formas de ser, de desejar, de se relacionar a partir das “jaulas” de masculinidade e de feminilidade designadas. O regime da diferença sexual produz uma arquitetura cognitiva que limita as percepções e que busca gerir as dissidências. Dessa forma, Preciado (2022) explicita as relações de poder e de dominação que investem certos corpos e experiências de normalidade, dizendo de possíveis e impossíveis, estabelecendo verdades a serem seguidas. Como norma, o regime da diferença sexual tende a ser incorporado, tomado como princípio e origem, e o que se passa depois em termos de diferenças é lido como desvio, como perversão, como patologia, como um fenômeno a ser analisado pela psicologia, pela psicanálise.

Nesse sentido, Gondar e Junior (2020) discorrem sobre a normatividade da escuta de psicanalistas que se voltam às experiências trans e às homossexualidades como desvio, traçando consequências mortíferas e patológicas aos sujeitos, ao passo que não são tocados pela transfobia e pela homofobia, não as tomando como problemáticas que participam da constituição psíquica, que subjetivam, porque, justamente, exercem-na de um lugar de aparente neutralidade, neutralidade e normalidade características das formações da cisheteronorma. Diante da multiplicidade de diferenças e da complexidade das experiências, uma prática clínica que não reconhece as singularidades, que busca se descolar do político ao negar as formas de dominação de certas relações de poder, tende a sustentar e produzir violências, a desmentir e a advogar pela adaptação, pela adequação a uma posição de normalidade fabricada objetificante.

Preciado (2022) diz aos psicanalistas que há um paradoxo: “aquele que amarra é tão preso quanto aquele cujos movimentos são dificultados pelas cordas atadas. Isso também vale para vocês, honrados psicanalistas, grandes especialistas na desvinculação e, sobretudo, na re-estilização do inconsciente, grandes provedores das promessas de saúde e liberdade.” (p. 22). As verdades sobre os corpos sustentadas pelo paradigma da diferença sexual constituem a todos em termos de subjetivação, fornecendo certas narrativas identificatórias, trabalhando por essa tradução das experiências e “corpos normais/ neutros” como livres da marca de uma

identidade. Defender que há neutralidade e normalidade em uma forma específica de ser e de se relacionar já demonstra a operação desse dispositivo de normalização e de identificação.

O que fazem e como se colocam em relação ao outro do lugar de adequação corresponde justamente a essa rede de assujeitamento, de produção desejante para a reprodução de certo projeto político de reconhecibilidade, de proteção de uma ficção de um si mesmo são e suas identificações. A operação da norma, como vimos, e do sujeito como inaugurado pelo poder, age justamente para a ocultação de suas condições de surgimento, como se partisse do próprio sujeito como a expressão bem sucedida de uma natureza humana. Há a produção de uma subjetivação, então, que pode sustentar epistemologicamente e produzir o que será compreendido como desvios, doenças e a própria diferença no outro, mas, como diz o autor

Não existe identidade mais esclerosada e mais rígida do que a sua identidade invisível. Que a sua universalidade republicana. Sua identidade leve e anônima é um privilégio de norma sexual, racial e de gênero. Ou bem todos temos uma identidade ou então não existe identidade. **Ocupamos todos um lugar diversificado em uma complexa rede de relações de poder. Ser marcado com uma identidade significa simplesmente não ter o poder de nomear sua posição identitária como universal.** (PRECIADO, 2022, p. 31)

Algo se pode fazer uma vez que as atribuições possam ser desnaturalizadas, uma vez que seja possível se desidentificar com certas posições e discursos. Isso não ocorre de forma individualizada, mas nas relações, a partir das possibilidades abertas pelas relações. O autor diz que “trata-se de aprender juntos a curar nossas feridas, de abandonar as técnicas da violência e a inventar uma nova política de reprodução da vida em escala planetária” (p. 88).

Nesse sentido, a liberdade não pode ser prometida ou exercida como um simples rearranjo de posições de gênero, de distribuição de funções aos papéis naturalizados. Há, contudo, possibilidade de fabricá-la diante dos limites impostos pelo regime de verdade

se por liberdade se entende sair, vislumbrar um horizonte, construir um projeto, ter a oportunidade, nem que por breves instantes, de experimentar um senso radical de comunidade com tudo que é vivo, com toda a energia, toda a matéria, para além das taxonomias hierárquicas que a história humana inventou. (PRECIADO, 2022, p. 25).

O filósofo salienta que o regime da diferença sexual é uma epistemologia política do corpo, uma cartografia anatômica, uma economia política do corpo e que, portanto, por seu

caráter histórico de representações, de discursos e de acordos culturais, pode sofrer mutações a partir dos movimentos políticos sociais que contestam essas verdades hegemônicas cristalizadas. Há fabricação de outras epistemologias nas práticas de vida que a diferença sexual não dá conta de enquadrar, porque a vida excede e resiste diante dos enquadramentos e das limitações psicopatológicas.

É interessante pensarmos que há algo que excede as nomeações e as identidades conferidas às experiências de gênero e de sexualidade, mesmo no aparente coerente e homogêneo “mundo adulto” hegemônico da cisheteronoma. O pulsional e as formas singulares de traduzir desestabilizam a identidade atribuída, mesmo àqueles aparentemente adequados e identificados às atribuições. Há algo de importante na possibilidade de desnaturalizar esses códigos narrativos, de nomear as normas e desestabilizar as verdades enquadrantes, o que implica transformações e destruições para a ampliação das possibilidades de *ser* frente o mortífero que se busca destinar à diferença.

Entre política, violência e pulsional: operações do desmentido e resistências

Diante das formas de sujeição, de resistência e de invenções, uma vez que corpo e psíquico não estão dissociados, constatamos que a constituição do sujeito e de suas possibilidades de agir no mundo e de se relacionar tem a ver com essas verdades produzidas e disputadas historicamente. Essa é uma questão importante que abre o campo político ao inconsciente e o inconsciente ao campo político, na percepção de que o social mobiliza o pulsional e que o pulsional é traduzido e direcionado pelas movimentações políticas e culturais, como vimos em relação à articulação entre poder e libido.

Em *Dar Corpo ao Impossível* (2019), Safatle, a partir de Theodor Adorno (1903-1969) e a teoria psicanalítica, escreve sobre formas de resistência pensadas pelo filósofo da Escola de Frankfurt que poderiam se enraizar no inconsciente como uma aposta frente à sujeição social e à alienação devido a constatação de que havia processos de adesão social que mobilizavam não somente o campo da consciência, do racional, pois se tratavam de processos de participação de regimes violentos de dominação e extermínio- o nazifascismo. O filósofo alemão também desenvolveu uma crítica ao racionalismo (1947/1985), à ideia de que a razão instrumental e o esclarecimento libertaram o homem ao libertá-lo do medo do desconhecido a partir do domínio da natureza- o que, podemos pensar, é viabilizado pela divisão fabricada e

agida entre homem/natureza, sujeito/objeto, natureza/cultura. Nesse sentido, o domínio viabilizado pelo saber/poder é mobilizado também para o domínio dos sujeitos.

É interessante pensar sobre a produção de um saber sobre algo, ou sobre um grupo, como tentativa de controle e de apreensão diante desse desconhecido, questão discutida em sua complexidade pelo pensamento decolonial que pensa a Modernidade em conjunto com a Colonialidade. Quem ou o que oferece ameaça a um certo modo de relação e projeto e que precisa ser apreendido para ser minimizado, controlado, explorado? A relação e a racionalidade colonial produzem corpos no contexto da dominação, materializando a separação entre humano x natureza/não-humano. Mas é o Humano, curiosamente, que explora, que mata, que violenta e que se beneficia desse sistema.

Em termos da produção de conhecimento, aqueles relegados ao lugar de objeto, de Outro, são desvelados pela Humanidade, pelos civilizados sujeitos, questão tensionada por Quijano (1992) ao apontar que não há neutralidade nas formas de produzir conhecimento- e também de destruir, de desqualificar conhecimentos, de tentar apagar as produções dos sujeitos não-brancos, das culturas não-europeias a partir do *epistemicídio*, termo cunhado por Boaventura Santos e trabalhado em articulação ao *dispositivo de racialidade* por Sueli Carneiro. Os saberes coloniais, assim, são fabricados e exercidos como poder e verdade a partir de racionalidades a fim de naturalizar posições assumidas e de produzir destinos inescapáveis.

Adorno, ao pensar a Europa, entende que a sociedade em suas formas de dominação relacionadas à sua organização social, política, econômica produz adoecimento e sofrimento, o que o faz se preocupar com a adaptação a essa vida e à saúde psíquica que são oferecidas como ideais. O que significaria estar bem ajustado e adaptado a essa realidade? O desenvolvimento dessas questões para Adorno se dá justamente a partir da metapsicologia freudiana e de sua teoria do aparelho psíquico conflituoso, marcado por tensões e contradições.

As resistências psíquicas, como aponta Safatle (2019), teriam a ver com as clivagens psíquicas. Essas clivagens são a expressão do caráter violento e mutilador das dinâmicas de socialização, mas não são deficiências a serem sanadas para que o sujeito se torne mais bem adaptado socialmente. “Tais conflitos psíquicos mostram ainda como sujeitos aspiram não exatamente uma unidade reinstaurada no seio de uma vida social reconciliada, mas a emergência de novas formas de síntese capazes de liberarem do primado da identidade e da unidade.” (p. 183).

Safatle (p. 184) diz que há uma existência pulsional da não-identidade. Isso tem a ver com a existência de algo que excede esse sujeito como unidade, como conceito, que desmonta esse ser compreendido como um indivíduo coerente, idêntico a si mesmo, possuidor do Eu. No Valor da Crítica⁷, apontou-se para isso que seria o sujeito não-idêntico, um conceito difícil de definir, mas que sinaliza para a experiência de descontinuidade, de não se ser totalmente identificado e identificável ao sistema de reconhecimento. Não se trata de uma pessoa como tal, mas de momentos, de experiências que desenlaçam, que desorganizam, que desfazem.

Clivagem, em Freud, aparece como uma divisão no aparelho psíquico entre correntes contrárias que coexistem e que não entram em conflito por não se comunicarem: uma que aceita a realidade traumatizante e outra que a nega pelo desmentido como uma forma de defesa. (SALZTRAGER, HERZOG, 2013, p. 573). Sándor Ferenczi, contudo, como aponta Gondar e Reis (2017), insiste no traumático do desmentido, que produziria essas clivagens: "um *eu* que tudo sente, sem nada saber disso, e um *eu* que conhece sem nada sentir" (p. 38) e então não haveria conflito, pois a subjetividade foi clivada. O desmentido, assim, seria a razão do traumático, desmentido esse que diz respeito à desautorização e ao descrédito por parte do outro a quem o sujeito procurou para testemunhar o relato da violência sofrida. Nesse sentido, o sujeito é desmentido por um outro que nega a realidade do acontecido, e se nega é porque certo arranjo histórico e social possibilita que isso aconteça. O outro, dessa forma, segue sendo importante em relação à constituição subjetiva e perceptiva do sujeito, esse outro também constituído por verdades e saberes que o escapam em seu assujeitamento.

A questão, como afirma Gondar (2017), está nas relações de poder e de dependência. O desmentido é a desautorização da percepção, do sofrimento e dos sentidos dados a si e ao mundo, então o que se desmente é a própria existência subjetiva. O sujeito é lançado ao sem sentido. O eu, então, fragmenta-se, os sentidos se desconectam e o que é vivido não alcança a densidade de uma experiência articulada (p. 45). Trata-se de um eu violentado, ausente de si mesmo como uma forma de defesa frente a esse excesso sem lugar.

Nesse sentido, é possível pensar na clivagem como uma forma de alienação produzida pelo desmentido? Gondar em Brasil: um racismo desmentido (2017) aponta para o processo de clivagem que opera na percepção dos sujeitos em relação ao racismo no Brasil, de modo que, com respaldo da branquitude e suas formas de mobilização, nega-se a realidade, nega-se a desigualdade apesar de vivê-la, de testemunhá-la no cotidiano. O que não pode ser reconhecido? O que deve ser cindido e deslocado da consciência? O que autoriza a desautorização das experiências?

⁷ Curso "O Valor da Crítica: Adorno e a psicanálise" realizado em 2022 ministrado por Vinícius Dutra.

Lélia Gonzalez (2020) em 1983 escreveu sobre as denegações operadas pelo racismo, pelas reencenações do mito da democracia racial, suas violências simbólicas e a reatualização dos estereótipos racistas que culpabilizam os sujeitos não brancos pelo racismo sofrido. Além disso, opera também a ideologia do branqueamento como lógica de dominação e de reconhecimento a partir da avaliação da distância e da proximidade desse modelo de ideal, algo que Carneiro (2005) desenvolve em relação ao dispositivo da racialidade. Lélia (2020) dirá, escancarando a produção de subjetividade do mito da democracia racial:

Racismo? No Brasil? Quem foi que te disse? Isso é coisa de americano. Aqui não tem diferença porque todo mundo é brasileiro acima de tudo, graças a Deus. Preto aqui é bem tratado, tem o mesmo direito que a gente tem. Tanto é que, *quando se esforça*, ele sobe na vida como qualquer um. Conheço um que é médico; educadíssimo, culto, elegante e com umas feições tão finas.... Nem parece preto (GONZALEZ, 2020, p. 78).

Belo (2021) e Gondar (2017) têm trabalhado com a operação do desmentido articulada à reatualização do traumático em sua negação pela sociedade racista brasileira e suas formas de silenciamento e de desautorização dos sujeitos negros. O desmentido surge como uma forma de preservar esse sistema, valendo-se da operação racista de inferiorização dos sujeitos não brancos e da desqualificação de suas falas em benefício da branquitude. O desmentido, então, age como um exercício de poder por parte de quem desautoriza, e se desautoriza é porque nega e nega também, de alguma forma, algo que também o constitui e que diz de si, dessa produção afetiva e subjetiva.

Se esse descrédito acontece é porque há condições que possibilitam que ele aconteça. Há um arranjo histórico social que, de alguma forma, sustenta o desmentido como uma defesa frente a um insuportável, um insuportável da ordem de um traumático que é aberto a partir do testemunho e da denúncia dos sujeitos que apontam para uma ferida ainda aberta. Nesse sentido, as verdades disputadas sobre aquele que fala e sobre o conteúdo do que é dito trabalham para que algo seja reconhecido, para que seja escutado, para que não se repita, o que implica uma intervenção que rearrange a realidade de percepções e que destitua as verdades que sustentam o desmentido e sua produção de materialidade.

Esse desmentido não pode ser repetido na clínica e uma das formas para se lidar com isso é localizar os sujeitos, os corpos, nas relações de poder e suas produções, nomeando o que não é marcado, implicando o fazer psi ao político, desestabilizando as neutralidades. Essa

é a intervenção, a práxis, dos estudos transfeministas, dos estudos das relações étnico-raciais e decoloniais.

Considerando o que aponta Safatle (2019), a cisão das clivagens acontece não por acaso, mas pela dinâmica de socialização (eu diria, então, da tradução viabilizada) e de gestão pulsional que não permite que algo surja à consciência, que deve então ficar no campo da negação, do não-acontecido pela desautorização dos sentidos significados. Se algo não é concebido como possível é porque não corresponde aos saberes constituídos e atribuídos aos corpos, porque não é concebido como algo que pode ser vivido, experimentado, desejado, então não é possível que seja reconhecido.

Como vimos, há códigos que facilitam a tradução, oferecendo significantes e associações para o reconhecimento. Aquele que desmente, então, que nega, também o faz autorizado pela fabricação aos moldes de uma cultura, que produz certos sentidos da cena como insuportáveis, como impossíveis. Algo parece ser clivado e desmentido até ali, nessa fabricação do sujeito a certas verdades, no arranjo de um impossível em suas materializações que separam, que impedem o encontro ou seus efeitos para que o desmentido seja possível. Isso, contudo, não apaga a realidade do ocorrido, nem a presença da realidade e suas marcas. Há um registro que segue se manifestando, que está presente no agir no mundo, ainda que não possa ser facilmente reconhecido e admitido pelo sujeito.

Safatle diz que “serão seus sofrimentos, seu mal-estar, seus sintomas que testemunharão a natureza violenta de um processo de gestão social cuja regulação passará pela procura em desconstruir toda experiência possível de diferença” (p. 187). Veremos adiante que há também uma produção de subjetividade para que os conflitos sociais e sofrimentos diante da realidade sejam codificados à luz da gramática diagnóstica, de modo que as formas de sentir e de poder lidar com o que se sente, diante da gestão neoliberal da vida, encontrem legitimidade e reconhecimento pela patologização, pelo adoecimento.

Nesse sentido, é necessário pensar na desautorização daquele que desautoriza, no enfraquecimento da produção normativa hierarquizante, nas desidentificações possíveis à norma, na viabilização das quebras. O que os autores nos ajudam a pensar é que há processos psíquicos mobilizados por movimentos políticos históricos que produzem a realidade e que participam da manutenção de projetos de dominação e sujeição.

Exceder-se

Se há um si mesmo atrelado ao que se atribui como identidade, identidade essa também acionada em suas estratégias, Butler (2017) diz de situações em que os sujeitos se encontram, de alguma forma, foras de si, despossuídos, por exemplo, pela paixão, pela raiva, pelo luto. Se as relações de dominação produzem corpos que devem se recolher, silenciar e melancolizar frente à exploração e às violências, a reivindicação e a possibilidade de *exceder-se* se torna um movimento de reivindicação da vida e de recusa a habitar esse corpo circunscrito, previsível, matável física e subjetivamente.

Diante do que se toma como natureza do ser, como a identidade, é possível se exceder do imperativo de ser diante do Outro da autoridade, de exceder à adequação, e isso visibiliza as estruturas que sustentam essas formas violentas de enquadramento. Se o direito de sentir e de se expressar é constantemente tolhido e regulado como uma forma de assujeitamento frente ao poder como violência, quem pode expressar a raiva e se revoltar? O que pode a raiva, a reivindicação pelo sentir em sua produtividade?

Há algo que se abre na presença do outro, nas mobilizações e interpelações e que “nos arrancam de nós mesmos, nos prendem a outros, nos transportam, nos desfazem, nos envolvem, irreversível, se não fatalmente, em vidas que não são as nossas” (p. 45). Isso não se dá em um cenário de dominação, de ser retirado de si como forma alienação, porque, nesse caso, o estar “fora de si” não significa ser um Outro como a outrificação para o outro. Trata-se daquilo que excede tanto o Si Mesmo enquanto sujeito coerente quanto a vontade de um outro de assujeitá-lo, porque o exceder-se afeta e lança o sujeito ao encontro do que se apresenta em sua imprevisibilidade, em sua capacidade de fazer e desfazer.

3 RELATAR A SI: RECONHECIMENTO E OPACIDADE

Encontrei-me pela primeira vez com o termo “opacidade” em um sentido teórico filosófico em Judith Butler, no livro *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética* (2015). Butler oferece uma compreensão importante em relação a isso que impede o relato total de si nos momentos em que o sujeito é interpelado a se narrar, a dizer quem é e a agir diante de um outro. Essa impossibilidade de dizer tudo, de recorrer às origens da formação do eu, dá-se pela opacidade, que se apresenta pela constituição relacional e de dependência dos sujeitos

“cujas relações primeiras e primárias nem sempre podem ser apreendidas pelo conhecimento consciente” (p. 32).

Há algo que, nas relações, despossei o sujeito, apresentando-o à opacidade, à sua impossibilidade de exercer pleno domínio e conhecimento de si e de sua história formativa, o que tensiona também o conceito de autonomia em relação à possibilidade de agir, de dizer, mesmo diante da demanda ou do exercício de fazê-lo. A história que se tenta relatar é uma história de constituição a partir de modos de subjetivação, da formação do eu pelas normas, pela linguagem, pelos desejos desejados e afetos investidos a partir da relação com outros.

Butler aponta que essa existência marcada pela opacidade, pela existência daquilo que é desconhecido pelo sujeito sobre si mesmo, é o que deve sustentar os vínculos éticos e de responsabilidade social. Não há como saber tudo sobre si e tampouco sobre o outro, e o reconhecimento, por sua vez, é limitado a certas formas de inteligibilidade, que também podem se transformar. No exercício da violência ética, busca-se apagar esse caráter instável e construído do conhecimento, pois ela se sustenta pela concepção de corpos-indivíduos estáveis, contínuos, autônomos, expressões de uma natureza a-histórica. Há uma resistência dessa violência ética na admissão da mudança e das transformações que ocorrem e que precisam ocorrer nas formas de reconhecimento.

A realidade, apesar de surgir como dada, modifica-se nos movimentos de disputas pelos sentidos e significados atribuídos a acontecimentos e a grupos de pessoas, o que evidencia a produção de cristalizações a certas posições como forma de narrar a si e aos outros. Esses sentidos atribuídos permeiam a forma de ver e de ser visto.

A partir da teoria de Foucault sobre os regimes de verdade, a autora pensa sobre as condições necessárias ao reconhecimento, sobre o que o possibilita e o que o impede. Os termos pelos quais se oferece o reconhecimento não são somente próprios, criados e arquitetados individualmente pelo "eu". O oferecimento do reconhecimento marca o assujeitamento a uma norma de reconhecimento, bem como a despossessão do sujeito pela linguagem. Quando acontecem falhas na prática de reconhecimento, o limite desse horizonte normativo em que somos vistos, escutados, conhecidos é evidenciado, o que põe em questão essas verdades estabelecidas, possibilitando uma abertura crítica e a instituição de novas normas.

Ao entender a reflexão como ação, Butler diz que a operação crítica frente ao quadro normativo de reconhecimento põe em questão o próprio “eu” e suas condições de surgimento e de inteligibilidade, torcendo a concepção de um eu descorporificado, neutro, universal. O que é evocado no relato de si aponta para a existência de uma gramática normativa que não

foi criada pelo sujeito, mas que permite a ele ser inteligível para si e para os outros, até ser interpelado no que o escapa. Mesmo o sujeito partindo disso que não escolheu, é possível que delibere, que conteste e que transforme esse quadro normativo a partir da experiência vivida, do que se apresenta e que o desfaz na relação.

Para Butler, falar é agir, e o agir produz materialidades, como gestos, objetos e seus usos, estabelecimentos, organizações urbanas, aquilo que mobiliza o corpo e que é mobilizado por ele, pois a atribuição de sentidos é uma produção de mundos possíveis que surgem como realidade. Podemos visualizar essa questão na discussão anterior sobre as negações, os desmentidos, a tentativa de recalque das multiplicidades a partir das traduções binárias dos regimes de reconhecimento.

As normas, dirá a autora, não têm a função somente de direcionar as condutas e as relações, "mas também condicionar o possível surgimento de um encontro entre mim mesmo e o outro." (p. 38). A partir de Hegel, Butler aponta que "o encontro com o outro realiza uma transformação do si mesmo do qual não há retorno" (p. 41). É impossível, portanto, a permanência dentro de um si mesmo estabilizado, uma vez que se age e é agido pelo externo a si, que implica e põe em circulação algo que transforma, que desestabiliza esse "ser" ao qual se recorre para responder à interpelação "quem és?". Dessa forma, a opacidade aponta para a impossibilidade de ser idêntico a si a todo o momento, contrariando uma violência ética de exigência de coerência, de manifestação e sustentação de uma identidade pessoal, exigência que recai também sobre o outro como demanda.

DIAGNÓSTICO E TRANSPARÊNCIA

Talvez seja possível articularmos a produção do desejo de transparência diante dos limites do relato de si às funções do diagnóstico no campo da psiquiatria e da psicologia como isso que poderia fornecer informações mais precisas sobre o que se passa com o sujeito- e até mesmo se confundir com a verdade sobre si. Como o diagnóstico interpela esse corpo que o recebe? Qual a sua função diante de uma rede de saber-poder?

Muitos sujeitos recebem diagnósticos psiquiátricos como requisito para acessarem tratamentos, medicamentos e substâncias de controle médico, o que mobiliza uma rede de saberes e de traduções à experiência. O diagnóstico, por vezes, é feito e atribuído como condição necessária para que o sujeito receba um cuidado *adequado*. Os sujeitos precisam,

então, haverem-se com isso que foi elaborado externamente a si, por um Outro, a partir de uma nosografia, de um manual de descrição de patologias e transtornos, e que dirá, de alguma forma, sobre si- ou assim é como aparenta ser. Um dito de si, de outros, um dito de um conjunto de formas de (re)conhecimento e de produção de um si mesmo designado, porém, singular; agido pela história e agente por sua história, pelas narrativas e acontecimentos que o situam no mundo, no fazer com, no possível diante da experiência.

Os manuais nem sempre foram os mesmos, assim como os transtornos e suas descrições, o que indica que há uma história de construção política a partir do contexto social, das formas de produção econômica (que exigem certo desempenho e performance) e das condições de viver. Isso diz respeito à relação do sujeito com o mundo, cujas experiências vividas são decodificadas à luz do que se compreende como patológico frente a certos ideais de normalidade de ser, de sentir e de agir, decodificação essa por vezes individualizante e generalizante para os fins desejados de *compreensão*. Importa também para a tradução das experiências o que é entendido como possível causa dos sofrimentos psíquicos, o que sustentará o objeto e o objetivo da intervenção.

Parece haver certo valor atribuído a uma experiência de conflito, de sofrimento ou de inadequação quando ela pode ser nomeada em termos psicopatológicos. Atualmente, tem-se discutido como certos diagnósticos têm sido incorporados como uma forma de identidade, como se as descrições pudessem se adiantar aos sujeitos e explicar os desejos, as motivações, os comportamentos e inibições experimentadas, conferindo legitimidade ao que se passa, tornando-se parte do que se compreende como personalidade. Dessa personalidade enquadrada se apontam traços que podem ser partilhados como uma experiência nominal em comum (aqui estou pensando em TDAH, bipolaridade, borderline). É como se o diagnóstico pudesse fornecer um relato mais preciso de si, de quem se é nos termos desejados para ser compreendido e inteligível aos pares e ao especialista, suplantando as lacunas da opacidade, do enigmático.

É estabelecida uma relação de saber/poder com o especialista, que sabe mais sobre o sujeito do que ele mesmo, sendo sua narrativa prescindida ou traduzida à luz do diagnóstico. A tradução pela descrição diagnóstica e estrutural pode ser também incorporada como uma forma de verdade do sujeito sobre si mesmo, uma forma de *ser* ao reconhecimento. O especialista pode oferecer reconhecimento e também recusá-lo, caso algo escape à inteligibilidade do que se espera testemunhar. O que se supõe saber sobre o corpo que sofre, que adoce, que se expressa de um modo singular? É um corpo entendido como improdutivo,

um corpo perigoso, instável, que oferece ameaça? Um corpo pouco confiável, que engana? Diante disso, que dispositivos e técnicas são acionadas para dar conta dessas demandas?

Essas respostas são mobilizadas por um campo político em disputa, um campo que diz da produção de subjetividade, das possibilidades de se narrar, de viver e dos destinos possíveis a isso que se experimenta enquanto sujeito-corpo, das entradas e resistências frente às formas de dominação e de violência mobilizadas pela produção de patologização. O que produz sofrimento? O que se toma como fator adoecedor?

Por muito tempo, por exemplo, e ainda atualmente, as experiências de sujeitos trans e travestis foram patologizadas e tuteladas pelo Estado, pela medicina e pela psicologia. A vida dos sujeitos atravessada pelo diagnóstico e suas nomeações como forma de reconhecimento para acessarem seus direitos, a necessidade constante do relato frente às demandas da escuta cis (DUMARESQ, 2016), enquanto aos sujeitos cis a “identidade de gênero” não é tomada como questão, como sintoma. Corpos fabricados como originais corpos representantes da naturalizada essência binária.

O que se busca, então, é escutar as experiências, é estar atento a uma realidade produtora de humilhação social, de violências, de desigualdades, de exigências sobre os sujeitos, sobre os corpos, exigências de uma performance que tende a individualizar os sofrimentos e a patologizar formas de se manifestar, de reagir e de produzir frente a isso. Nesse sentido, é possível pensar também nas formas de manicomialização, de encarceramento e de exclusão como práticas mobilizadas também pelo racismo e suas traduções diante de experiências de sofrimento, de reações frente às formas de humilhação, de controle e de precarização da vida.

Das percepções

Considerando as modulações do poder, é possível pensar que há uma opacidade que marca as teorias do conhecimento e que tende a ser negada pela totalização da transparência uma vez que a herança da divisão entre sujeito/objeto, que oculta normas naturalizando posições essencialistas, reatualiza-se? Isso significa colocar em jogo a neutralidade dos saberes e articulá-los à história e à política. É possível pensar que o poder faz a gestão dessa opacidade, dos jogos de luz e sombra? Adiante veremos como isso é trabalhado em perspectivas decoloniais.

Esse quadro teórico reforça a ideia de que o reconhecimento de si e do outro são possibilitados ou impossibilitados por certas verdades e inteligibilidades historicamente construídas. O modo como se vê, como se pensa, esse campo das percepções passa pela constituição do corpo próprio, de como ele é socialmente lido, visto e falado. A formação do corpo, como já vimos, dá-se a partir das relações e das significações atribuídas, cujos sentidos são transformados e disputados. Isso quer dizer que o modo como o outro e o si mesmo são traduzidos não pode ser explicado por processos da consciência dissociados de representações e de sentidos materiais historicamente produzidos.

O campo das associações, das sensações, do imaginário está atrelado a isso que se faz junto, que se toma como realidade a ser reproduzida e que passa pela fabricação do corpo e de sua imagem. O cenário que convoca o sujeito a relatar a si para sustentar sua existência se dá diferentemente a diferentes corpos, corpos sobre os quais circulam suposições, expectativas e predicções. Diante das relações de reconhecimento e de poder, como as normas de inteligibilidade social têm sido interpeladas?

4 BRANQUITUDE E CISCOLONIALIDADE

O cenário interpelativo de constituição e de reconhecimento corporal deve ser pensado em termos daquilo que marca os corpos, que produz a experiência de percepção e de ação frente ao outro. Ou seja, não há percepção ou reflexividade fora dessa constituição corporal, e isso remete à imagem, às descrições dessas imagens, às atribuições de sentidos conferidos ao corpo a partir de verdades, de saberes como verdades que constituem uma inteligibilidade social.

Ao pensarmos no campo dos estudos das relações raciais, no que toca à branquitude, há um apontamento desses corpos brancos construídos à luz do racismo como corpos que seriam neutros, de experiências e percepções pensadas universais, generalizáveis. Enfatizo aqui, como os autores que trabalham com essa temática, que, ao falar de raça, referimo-nos a uma construção social, política e econômica, e não a um dado biológico que indicaria uma essência do ser.

A raça como dado biológico foi produzida justamente pelo racismo científico, que buscava justificar a colonização e seus efeitos a partir da investigação e comparação dos organismos de sujeitos brancos e não brancos a fim de sustentar a operação da supremacia branca como verdade hierarquizante. Nesse sentido, a raça era a expressão de uma verdade

essencial sobre o ser, que dizia sobre suas ações, capacidades e intenções. A raça discutida aqui, como produzida em relação, em seu sentido político e histórico, é investida de sentidos que estão em disputa, não se tratando de significantes estáticos, fechados ou de realocações de identidades essenciais. Trata-se de trabalhar com um dado que produz materialidades, que marca e organiza os sujeitos e suas experiências.

A branquitude, como enfatiza Cida Bento (2022), “é um ponto de vista, um lugar a partir do qual as pessoas brancas olham a si mesmas, aos outros e à sociedade” (p. 62). A branquitude diz respeito a práticas culturais que, como as normas, tendem a ser não marcadas, não nomeadas, sobre as quais se silencia. Trata-se de um dado histórico de produção de identificações ao grupo racial branco, ao que se atribui como valores de sua cultura e corporeidade, e isso incide nos modos de subjetivação dos sujeitos brancos, como apontou Lia Vainer (2014). De acordo com a autora e com Ruth Frankenberg (1995), a branquitude confere um lugar de proteção, de vantagem estrutural, de privilégios raciais aos sujeitos brancos, cuja racialidade não será um ponto de redução para fins de dominação.

Esses privilégios têm a ver com o chamado pacto narcísico da branquitude, de concentração de territórios físicos e simbólicos. Bento (2022) diz que o pacto é mobilizado por uma autopreservação narcísica diante da ameaça da presença da diferença nesse cenário do racismo. Os pactos têm a ver com alianças inconscientes, com o silêncio conivente que garante certa estabilidade da presença branca diante da possibilidade de o conflito racial emergir, de os sujeitos brancos terem de se a ver com o racismo. A autora também aponta para a existência de uma racionalidade meritocrática de racionalidade neoliberal que não considera “o impacto de histórias e heranças diferentes na vida contemporânea dos grupos, tais como qualidade de escolas frequentadas, disponibilidade de equipamentos e acesso à internet nos ambientes familiares e escolares, ao sistema de saúde, de saneamento básico nos locais de moradia etc.” (p. 22). O pacto narcísico se articula a essa racionalidade uma vez que se sustenta pelo silenciamento sobre a herança escravocrata concreta e simbólica para o grupo branco.

Sobre essas percepções “neutras” dos sujeitos brancos em relação a outros sujeitos racializados, é interessante o que Frankenberg (2004) aponta sobre essa fantasia de não marcação do branco sobre seu corpo e seu efeito em relação ao dizer de si e dos outros. Ela remonta a ideia de uma branquitude que se veria como transparente e universal, ao mesmo tempo em que se marca ao agir para se diferenciar dos Outros, recorrendo a identificações com o grupo racial branco e aos ideais atribuídos a si constituídos pela colonialidade.

A autora, ao apontar a visibilidade e marcação do corpo branco, assim como Cida Bento, também busca corporificar seus sentidos e sensações diante dos outros sujeitos a quem os sujeitos brancos, identificados à razão- aqui vale considerar uma certa masculinidade cis dominante também- tendem a reduzir os sujeitos negros ao instintivo, ao emocional (de valor menor), a partir da cisão razão/corpo, invalidando suas produções sobre o racismo e também sobre a branquitude. Em um movimento projetivo, a raiva, o perigo, a instabilidade, o sentir sem reflexividade estariam no Outro.

Bento (2022) aponta que muitas análises nos anos 70 sobre o racismo no Brasil, mesmo de pesquisadores de campos progressistas, focavam nos sujeitos negros como o problema, como sujeitos deformados pela exploração do período da escravização, pelo racismo, deixando o branco de fora da análise, não levando em consideração tanto o seu papel racial nas dinâmicas de dominação e de exploração quanto os impactos em relação a sua constituição racial em uma sociedade racista que a ele conferiu benefícios a partir da violência, da desigualdade racial e de classes. Nesse sentido, são localizadas também certas limitações às produções dos sujeitos brancos que não conseguiam pensar a si como fabricado nessas relações, porque há uma produção de subjetividade que mobiliza certas possibilidades, impossibilidades e interesses de análise.

Desse modo, é como se o corpo branco, à luz da branquitude, fosse produzido a não se reconhecer implicado na manutenção do racismo, como se fosse algo fora de si, um problema do outro, do sujeito não branco. Sendo esse corpo preservado, invisibilizado na cena, que não precisa pensar a si, e que, por outro lado, detém dos meios de poder dizer sobre si e sobre outro, considerando as relações coloniais, estabelece-se em um lugar de referência e de universalidade sobre o qual pensa esse Outro.

Sueli Carneiro (2005) analisa esse lugar relegado aos sujeitos negros, lugar de não-ser, de ser o Outro do branco, ou, como diria Fanon (2008) de ser, mas ser diante do branco. Diz a autora:

Dirijo-me a ti Eu hegemônico, falando do lugar do “paradigma do Outro”, consciente de que é nele que estou inscrita e que “graças” a ele em relação a mim expectativas se criaram, que mesmo tentando negá-las, elas podem se realizar posto que me encontro condicionada por uma “unidade histórica e pedagogicamente anterior” da qual eu seria uma aplicação.

Uma aplicação histórica cuja consciência se renova permanentemente pela memória d’alma da escravidão herdada de minha ancestralidade e, antes dela, das representações negativas que estiveram desde longe associadas ao meu corpo negro.

Uma aplicação histórica também, da modernidade ocidental que dissecou cientificamente minha inferioridade natural que constitui hoje o espetáculo de indigência humana que exhibo ao mundo. (CARNEIRO, 2005, p. 20)

Sueli trabalha com a ideia de dispositivo de Michel Foucault (1979) para pensar o dispositivo de racialidade e a construção desse lugar de Outro do Ser. Aqui, “a racialidade é aqui compreendida como uma noção produtora de um campo ontológico, um campo epistemológico e um campo de poder conformando, portanto, saberes, poderes e modos de subjetivação cuja articulação institui um dispositivo de poder” (p. 56). O dispositivo, portanto, tem uma função estratégica dominante. Ela dirá que o dispositivo instaura uma prática divisora, como, por exemplo, no caso da loucura, do dispositivo de saúde mental, em que a divisão se dará entre normal e patológico. O normal passará a se definir por não ser o patológico, sendo O patológico aquele que carrega a doença mental, significante constituído por esses saberes e práticas que atribuem uma identidade padronizada fixa sustentada por saberes sobre si, sobre esse Outro.

Nesse sentido, é preciso assegurar a existência do normal para que o anormal se materialize. É preciso que o Ser produza o Outro para seguir sendo o Ser, embora seja também produzido. Carneiro (2005) diz que, assim como o sexo no dispositivo da sexualidade está a dizer a verdade sobre o sujeito, isso parece se dar também em relação à raça. Isso tem a ver com a articulação feita pela autora com o biopoder de Foucault pensando sobre as formas de gestão e de controle mobilizadas e autorizadas pelo racismo contra os sujeitos negros, como a morte física e simbólica.

Segundo Carneiro, “O dispositivo de racialidade, ao demarcar o estatuto humano como sinônimo de brancura irá, por consequência, redefinir todas as demais dimensões humanas e hierarquizá-las de acordo com sua proximidade ou distanciamento desse padrão” (p. 43), o que corrobora com os discursos trabalhados por Lélia González em relação ao embranquecimento e o mito da democracia racial. Trata-se, então, dessa construção do branco ao lugar de Ideal, não por qualquer natureza, mas pelas condições históricas de uma história marcada pelo racismo que conferem a ele um lugar resguardado da violência racial, um lugar de benefícios, de territorializações asseguradas pela construção de um “lugar natural” (GONZALEZ, 2020, p. 84) de ocupação, de moradia, de bem-estar.

Sueli dirá de formas possíveis de resistência a partir do dispositivo de racialidade enquanto instrumento do poder, uma vez relacionado ao saber e suas produções. É possível apreender as práticas do dispositivo e suas formas produtivas, como as verdades do discurso

do mito da democracia racial e os movimentos a manter os sujeitos no lugar de objeto de estudo, de fonte para a consulta sobre o tema, não sendo reconhecidas suas produções porque não os reconhece como sujeitos reflexivos cujo olhar mobiliza a realidade criticamente. Dessa forma, Sueli analisa essas formas mobilizadas pelo racismo, pela branquitude, para manter o monopólio da posição de saber do branco sobre o negro, para manter o domínio sobre as formas de conhecer.

A colonialidade das percepções sobre o outro, dos discursos e das sensações é ilustrada também por Vanda Witoto em uma entrevista com Rafael Parente neste ano de 2022. Ela diz da importância da população indígena poder ocupar os espaços de formação na universidade para ter o poder da escrita, da fala, porque por muito tempo esse espaço de produção de conhecimento foi ocupado pelos majoritariamente colonizadores, que escreveram a história a partir de sua visão operando reduções e exclusões. A presença na universidade significa também a ocupação de um lugar político de modo a disputar saberes e provocar uma abertura ao diálogo e a possibilidade de sensibilização e afetação dos não indígenas. Ela diz desse olhar sobre a Amazônia à luz de um distanciamento colonial, que não considera os sujeitos que lá vivem e que protegem a biodiversidade com suas vidas:

O mundo olha pra essa Amazônia com um olhar de satélite por cima: só consegue enxergar o verde e a beleza dos rios. Mas a vida dessas pessoas aqui embaixo, que não consegue ser olhada, elas têm sido impactadas, e ninguém cuida das pessoas. Pessoas querem proteger as árvores, o rio, mas não cuidam das pessoas que protegem as árvores e os rios. A gente precisa inverter os olhares, porque a vida dessas pessoas é mais importante, porque são elas que mantêm a floresta em pé, são elas que conseguem proteger o rio a partir desse modo de vida. (WITOTO, 2022).

Vanda fala, então, sobre esses territórios e as possibilidades e impossibilidades da produção de um comum necessário à proteção da vida, constantemente ameaçada, silenciada e vulnerabilizada pelos racismos e pela exploração capitalista dos recursos naturais. Ela convoca a mudança de posição do olhar a partir da implicação dos sujeitos, a partir do desvelamento dessa forma de afetação que é distribuída desigualmente por fragmentações e divisões coloniais que se reatualizam entre humano x não humano.

Grada Kilomba, em *Memórias da Plantação* (2019), também demonstra a atualização do racismo e da colonialidade no cotidiano, discutindo sobre as formas violentas de silenciamento, de desautorização e descrédito dos sujeitos negros por parte dos sujeitos brancos. Ela também diz da produção do negro como o Outro do branco nas relações e as

implicações e possibilidades de fazer com esse traumático e suas repetições. Os sujeitos brancos, de acordo com a autora, sentem-se autorizados a invadirem e a se apropriarem dos sujeitos negros a partir de questionamentos sobre sua presença, seus corpos, cabelos, nacionalidades, desacreditando e os desqualificando a partir de uma Outrificação, projetando no outro o que não desejam atrelar a si supondo saber sobre ele e conhecê-lo.

Ela diz de certo luto colonial que precisa ser feito, de posições que precisam ser destituídas. Se o branco reposiciona constantemente o sujeito negro ao lugar de Outro racial o interpelando a se explicar, ela dirá disso que precisa se desfazer no sujeito negro para que se coloque fora da dinâmica colonial, o que tem a ver com se despedir da fantasia de ter de se explicar ao mundo branco (p. 230).

Kilomba (2019) questiona essa importância de ser entendido e compreendido pelo outro branco, pensando os efeitos do racismo e as possibilidades de fazer com a violência, com as sensações suscitadas. Ela aponta que, muitas vezes, em nome da compreensão, nega-se a possibilidade de sentir raiva, de se irritar, de se desesperar para evitar o conflito e a desilusão. Há uma virada quando o sujeito negro consegue, a partir da partilha de experiências com outros sujeitos negros, não ser compreensivo com o racismo, mudando a sua relação com a branquitude, desidentificando-se do desejo de se fazer entender nos termos desse outro branco. É custoso, como a autora dirá, tentar se adequar e se fazer entender para se proteger do racismo, buscando sempre dar uma resposta perfeita à branquitude e seus ataques. Os sujeitos são complexos e ter de sempre reagir e responder é também desumanizador.

Há uma abertura, então, ao que se pode ser, uma vez que se possa não ser, não se explicar, não se fazer entender e não desejar ser entendido pelo *mundo branco*, como dirá Fanon (2008), em um movimento contra as capturas e aprisionamentos de uma identidade fechada atribuída e forçada pela sociedade colonial racista e suas divisões binárias.

Em articulação à branquitude, Viviane Vergueiro (2015) escreve sobre a cisheteronorma enquanto uma forma colonial de regulação e de hierarquização dos corpos. Assim como a branquitude fabrica os corpos brancos a um lugar de neutralidade frente às relações raciais, sustentando-se pela dominação, mobilizando identificações narcísicas e projeções em relação aos sujeitos não brancos, a cisheteronorma também investe os corpos cis e a esse lugar de originalidade, de universalidade, de verdade biológica, mas que é tão fabricado como qualquer outro em seu fazer de gênero. Branquitude e cisheteronorma se articulam também em termos de produção de ideais de beleza, de feminilidade e de masculinidade, mobilizando o desejo e as formas de reconhecimento. A autora dirá que

Inspirar-se nas análises sobre branquitude para analisar a cisgeneridade como categoria analítica determina tanto a necessidade de se considerarem questões étnico raciais ao se pensarem diversidades corporais e de identidades de gênero, quanto uma proposta de “olhar oposicional” (ver hooks (1992a)) que problematiza posições de enunciação e poder que constituem colonialidades normativas. (VERGUEIRO, 2015, p. 59)

Assim como a branquitude e o branco são tomados como um problema quando passam a ser nomeados e marcados, o mesmo começa a acontecer com a cisnorma em relação aos estudos sobre gênero, que antes eram direcionados às transgeneridades e às travestilidades por pesquisadores cisgêneros como o problema ou a questão a ser desvelada. A cisheteronorma, então, pela presença dos sujeitos trans e travestis no ativismo e na academia, passa a ser tomada como objeto de estudo e de interpelação, implicando os corpos cis às questões de gênero e às relações de poder. É viabilizada e construída, assim, uma análise interseccional acerca das modulações do poder sobre os corpos e as possibilidades de intervenção e participação nesses jogos de forças. Como dirá Jota Mombaça (2021)

Nomear a norma é o primeiro passo rumo a uma redistribuição desobediente de gênero e anticolonial da violência, porque a norma é o que não se nomeia, e nisso consiste seu privilégio. A não marcação é o que garante às posições privilegiadas (normativas) seu princípio de não questionamento: isto é: seu conforto ontológico, sua habilidade de perceber a si como norma e ao mundo como espelho. Em oposição a isso, “o outro”- diagrama de imagens de alteridade que conformam as margens dos projetos identitários dos “sujeitos normais”- é hipermarcado, incessantemente traduzido pelas analíticas do poder e da racialidade; simultaneamente invisível como sujeito e exposto enquanto objeto. Nomear a norma é devolver essa interpelação e obrigar o normal a confrontar-se consigo próprio, expor os regimes que o sustentam, bagunçar a lógica de seu privilégio, intensificar suas crises e desmontar sua ontologia dominante e controladora. (MOMBAÇA, 2021, p. 75-76)

Em relação à heteronorma, Vergueiro (2015) diz da legitimação e privilégio da prática heterossexual como a expressão de uma natureza humana. Em seu caráter compulsório, a heteronorma opera também no apagamento de outras sexualidades e articula-se a cisnorma por pressupor uma binariedade e oposição de sexos. Interessa à autora evidenciar a produção política da cisheteronorma em relação ao que se toma como normalidade e ao que se relega ao lugar de anormalidade por um conjunto de verdades que correspondem a matriz de inteligibilidade, como apresenta Butler. Nesse sentido, ela apresenta os discursos que

sustentam os ideais cisheteronormativos a partir dessa matriz de reconhecimento, que tem a ver com a compreensão de sexo e gênero como pré-discursivos e que devem apresentar uma coerência e uma permanência em relação à designação binária e opositiva macho e fêmea a partir do genital, permanência essa que sustenta a ideia de desvio e anormalidade daquilo que muda.

Como vimos em Belo e Lima (2019), essa binariedade tradutiva opera no recalque das multiplicidades e, como aponta Vergueiro, a naturalização de diferenças binárias a partir desse discurso trabalha para encobrir as relações de poder que organizam as diversidades corporais e de gênero (p. 64), porque homens e mulheres já seriam essencialmente diferentes entre si, mas homens e mulheres cis, inteligíveis à matriz.

Vergueiro (2015) diz de possibilidades de resistências frente às violências e restrições de direitos às diversidades corporais e de produções a partir de desobediências epistêmicas, em referência a Mignolo (2008), do desvelamento das formas de conhecimento coloniais e normativas, suas verdades e dispositivos mobilizados, que são passíveis de serem tensionados e disputados a partir de outros saberes e conhecimentos que carregam memória e a experiência vivida partilhada em suas afetações e reflexividades. A possibilidade de registrar, de escrever, de circular, de ser lida.

Uma vez que a colonialidade do corpo incide também sobre as possibilidades imaginativas e simbólicas que mobilizam a ação, Jota Mombaça (2021), assim como Grada Kilomba, fala de certa destituição a ser praticada frente a esse Outro constituído e incorporado nas relações de dominação, que mantém o assujeitamento normativo, relegando o sujeito a certas posições e pactos para a manutenção da realidade como conhecida. Nesse sentido, ela diz sobre a possibilidade de uma redistribuição da violência:

Se não pudermos ser violentas, seguiremos assombradas pela política do medo instituída como norma contra nós. Se não pudermos ser violentas, concentraremos em nossos corpos, afetos e coletividades o peso mortífero da violência normalizadora. (MOMBAÇA, 2021, p. 78)

Daí a redistribuição da violência como o desenlace de um pacto de submissão e de medo frente a esses outros e ao Outro da autoridade do reconhecimento. Em termos de afetos, trata-se da possibilidade de se revoltar, de desamparar, de produzir algo com o que é negado em termos de sentir, de agir devido às marcas da presença identificatória a esses outros que subjagam, que adoecem, que produzem culpa, melancolia e silenciamento.

Preciado (2022) diz também de uma vingança do “objeto” psicanalítico e psiquiátrico sobre os dispositivos institucionais, clínicos e micropolíticos que mantêm a violência das normas de gênero, sexuais e raciais (p. 88). Diz de certa despedida desobediente, de uma ruptura necessária para o abandono do lugar de alteridade dos sujeitos cis, do regime da diferença sexual, que lhe incita e demanda que relate sobre “a coragem de ser si mesmo” (2020) ao mesmo tempo em que nega abrir mão de seu reconhecimento binário, de seu caráter artificial construído como modelo do Ser.

A esses, o autor deseja que percam a coragem, que falte força para repetir a norma, para fabricar identidades, para acreditar que os papéis atribuídos dizem da verdade de si. O sexo e a sexualidade, ele dirá, são produto da coragem, das práticas políticas de gestão da verdade e da vida desse mundo da diferença sexual. O que há são usos do corpo reconhecidos como naturais ou sancionados como desviantes (p. 141). Na fala aos psicanalistas, no evento já citado no primeiro capítulo desse trabalho, ele diz:

Para poder mudar, me impus duas leis, mais fortes do que todas as regras que a sociedade patriarcal e colonial quis me inculcar. A primeira delas, que considerei implícita durante todo o meu processo de transição, foi abolir o terror de ser anormal semeado no meu coração ao longo da infância. É necessário detectar, isolar e extrair esse terror da memória. A segunda lei, um pouco mais difícil de seguir, foi recusar qualquer simplificação. Parar de supor, como fazem as senhoras e os senhores, que sei o que é um homem e uma mulher, ou um homossexual e um heterossexual. Liberar meu pensamento desses grilhões e experimentar, tentar perceber, sentir, nomear, para além da diferença sexual. (PRECIADO, 2022, p. 34)

Nesse sentido, “a coragem, como a violência e o silêncio, como a força e a ordem, está do lado de vocês.” Portanto, ele deseja a nós fragilidade para que inventemos usos para nossos corpos vulneráveis, “porque a revolução atua através da fragilidade” (p. 142). Da fragilidade, da quebra.

Esses são movimentos, então, que identificam as produções de identificações às normatividades articuladas a raça, gênero, sexualidade e etnias e como as relações de poder e colonialidade agenciam os corpos a certas zonas de sensibilidade e de afetividade. Os autores evidenciam as possibilidades de desidentificação com esse sistema de posições cristalizadas, de produção de lugar de objetificação e de outridade. A possibilidade, então, de deslocar e nomear o que produz os corpos, seus desejos e hierarquias, possibilita também aos sujeitos cis e brancos se perceberem implicados e fabricados nesses termos, nessas dinâmicas de violência do racismo e da cisheteronorma em suas produções materiais e nas relações. Essa questão nos

lembra do início do trabalho, com Safatle e o corpo a ser quebrado, desmanchado e desposuído para que possa ser afetado de outra forma. Mais adiante, falarei também sobre esse corpo a ser desamparado frente às verdades transparentes.

5 TRAVESSIAS E IMPLOSÕES: OPACIDADES EM MOVIMENTO

Encontro-me com a opacidade de Édouard Glissant (1928-2011), filósofo, ensaísta e romancista martinicano, a partir de um pequeno texto publicado pela poeta e psicóloga Raíssa Éris em sua rede social que apontava a existência do desejo de transparência, de compreensão e de comunicação presente nas relações contemporâneas acompanhado do receio frente à opacidade constitutiva e à impossibilidade de tudo saber e adiantar. Ela diz que

Nem tudo é possível entender, nem tudo pode ser comunicado, nem tudo é possível traduzir em palavras. E ainda bem - imaginem a escassez que seria a vida se ela de fato coubesse nesse lugar tão estreito e pequeno que é nossa compreensão. A pretensão moderna-colonial do Iluminismo deixou heranças: corpos ansiosos por tudo ver, tudo comunicar, lançar luzes numa tentativa de tudo assimilar com o pensamento e a razão. Corpos ensinados a sempre temer o que é desencontro, descomunicação, incompreensão - colocando as esferas mais misteriosas do nosso existir sob constante suspeita e necessidade de inspeção. Tudo precisa ser dito. Tudo precisa ser registrado em imagem e pouco espaço se deixa para existirmos em opacidade (um conceito de Édouard Glissant que ainda me desafia tanto).

Nos conectarmos a partir de afetos e vitalidades que não se integram, não se assimilam, mas nem por isso têm menos possibilidade de compor juntas. Nem tudo precisa ser sempre "orgânico", e por vezes é necessário resistir às pretensões de transparência - seja sobre nós mesmas, seja sobre outras pessoas, seja de como nos movemos (com o) mundo. (CABRAL, 2022)

Esse trecho abre à questão do desejo e da constituição pela transparência, que mobiliza certas dinâmicas e discursos de ser no mundo, das formas de reconhecimento e de compreensão para serem viáveis as relações. Se com Butler vimos mais recentemente a opacidade entrando em cena como aquilo de irrecuperável das marcas da relacionalidade, da impossibilidade de tudo dizer de si, é a partir de Glissant que vemos a articulação e a produção da opacidade como isso que barra as formas coloniais de conhecer, de se colocar diante do outro, o que interpela a própria produção de conhecimento e os saberes universalizantes, movimento que contribui para as desnaturalizações que viemos trabalhando.

Ele apresenta seu conceito de opacidade em diversos ensaios presentes no livro *Poética da Relação* ([1990] 2021), o qual utilizarei para desenvolvê-lo aqui.

Glissant viveu a Martinica enquanto colônia francesa, depois enquanto um departamento ultramarino francês. Seus escritos são marcados pela reflexão crítica acerca dos efeitos da colonialidade europeia sobre os sujeitos, sobre as identidades e as culturas diversas nesse movimento diaspórico. O autor aposta nas possibilidades de viver, de criar e de produzir encontros e seus tremores frente aos movimentos coloniais de dominação, de apagamento e de dissolução.

Em “Para a Opacidade” (2021), Glissant diz que a opacidade do ser tem a ver com aquilo que escapa ao eu, que escapa também à compreensão de si e do outro. O escritor, nesse ensaio, reivindica o direito à opacidade em contraposição à imposição do discurso da razão Ocidental pela transparência e pela compreensão. Compreensão, nesse sentido, seria aquilo necessário para aceitar a diferença e que implica a redução da densidade do outro “à escala ideal que fornecesse elementos para comparações e talvez julgamentos” (p. 220). Essa redução para compreensão visa à aceitação da existência do ser no sistema inteligível, o que termina por recriá-lo em dada transparência: “no verbo *compreender* existe o movimento das mãos que tomam o entorno e o arrastam para si. Gesto de encerramento, senão de apropriação. Prefiramos a ele o gesto do dar-com, que cria uma abertura na totalidade” (p. 222). Abertura na totalidade, que a abre à multiplicidade.

Glissant reivindica o direito à opacidade de modo que não se precise reduzir o outro para compreendê-lo, porque essa redução tem efeitos, e de maneira que não se precise ser inteligível para que seja possível a Relação, o encontro dos seres em suas singularidades. Dessa forma, ele parece questionar a própria interpelação e sua naturalização de ser. Nesse cenário de redução, parece-me que existe uma força que visa à preservação daquele que busca se apropriar e encerrar esse outro, como a um objeto, distanciando-se da abertura que ponha em risco a sua própria inteligibilidade.

A compreensão em suas reduções e apropriações me parece caminhar para um discurso de aceitação do “outro como ele é”, no sentido de invisibilizar as relações de poder, naturalizando o sujeito como algo estanque, encerrado em uma forma-ser não passível de mudança, de desestabilizações a partir de movimentos que acompanham a história e as tensões das relações. É recriá-lo em dada transparência, como diz o autor. Que se possa, então, dar-com: deslocar a necessidade de compreensão que resolva e que reduza para talvez a escuta do que há, da sustentação de um não saber, do enigmático aberto que desestabiliza e afeta a Relação.

Opacidades podem coexistir, confluir, tramando tecidos cuja verdadeira compreensão estaria na textura dessa trama, e não na natureza dos componentes. Talvez, por um tempo, devêssemos renunciar a essa antiga obsessão em chegar ao fundo das naturezas. Haveria grandeza e generosidade em inaugurar um movimento como esse, cujo referente não seria a Humanidade, mas a diferença exultante das humanidades. Pensamento de si e pensamento do outro tornam-se obsoletos nessa dualidade. Todo Outro é um cidadão, não mais um bárbaro. **O que está aqui está aberto, tanto quanto esse ali.** Eu não saberia projetar de um para o outro. O aqui-ali é a trama, e ela não trama fronteiras. (GLISSANT, 2021, p. 220)

Em relação à identidade, o autor diz que não a aprisionará em nenhuma essência, aceitando que seja “por vezes, obscura sem mal-estar, surpreendente sem despossessão” (p. 223). O pensamento da opacidade aceita a mudança, sensibilizando os sujeitos à existência dos limites de qualquer método: “o pensamento da opacidade me resguarda dos caminhos unívocos e das escolhas irreversíveis” (p. 222). Nas palavras do autor, em *Extensão e Filiação*, há uma transparência de ação redutora: “a mesma que, na história do Ocidente, prediz que existe uma verdade geral do Homem e defende que o que mais se aproxima dela é a ação projetante pela qual o mundo é realizado, ao mesmo tempo em que seu fundamento é surpreendido” (p. 89). Nesse sentido, contra essa transparência, há uma força de opacidade que protege o Diverso.

Glissant, em *Introdução a uma poética da diversidade* (2001), ao pensar nas aproximações culturais e linguísticas, traz a questão: “**como ser si mesmo sem fechar-se ao outro e como abrir-se ao outro sem perder a si mesmo?**” (p. 23). Vimos que esse si mesmo é feito de outros, da abertura a outros, mas Glissant complexifica esse sentido de despossessão, de ser desfeito nas relações, ao trabalhar com a questão da colonialidade, da violência e da dominação. Nesse sentido, essa cautela de abertura ao outro apresentada advém da ameaça de diluição do encontro com a chamada *identidade raiz*, de concepção europeia e das culturas ocidentais, sublime e mortal, que entende as identidades como únicas, opostas e que se excluem. Isso remonta a uma certa ideia de originalidade cultural, de pensamento e de organização social, como se tudo tivesse se originado na Europa e no Ocidente e devesse ser levado e imposto a outros lugares e populações, como aconteceu na história de dominação colonial. Nesse caso da dominação colonial, não apenas impor, mas marcar a diferença e produzi-la de modo a hierarquizar os sujeitos, de produzir desigualdade e explorá-la. Interessante pensar como essa questão atua na produção de subjetividade das normatividades

aqui discutidas, na produção da Outrificação, de um lugar de originalidade (um corpo original) e do mortífero à diferença.

A compreensão de identidade-raiz europeia pode ser entendida como escreve Achille Mbembe em *Crítica da Razão Negra* (2018):

(...) o pensamento europeu sempre teve tendência para abordar a identidade não em termos de pertença mútua (co-pertença) a um mesmo mundo, mas antes a relação do mesmo ao mesmo, de surgimento do ser e da sua manifestação no seu ser primeiro ou, ainda, no seu próprio espelho. (MBEMBE, 2018, p. 10)

A identidade-raiz do Mesmo, do discurso hegemônico, é contraposta pela chamada *identidade rizoma*, termo referente ao rizoma deleuziano, identidade essa que é a resultante do encontro com outras raízes e suas possibilidades de relação e de existência a partir do Diverso da diferença, raízes que afetam a si e se modificam no encontro. Se a dinâmica da identidade raiz leva à ameaça de dissolução, à produção de um Outro como inimigo a ser dominado, Glissant propõe fissuras e rupturas com essa lógica, que, em realidade, já existem, já se fazem presentes. Ele diz

Penso que esses combates culturais e políticos que todos já travamos e continuamos a travar inserem-se dentro de um contexto mundial no qual se torna necessário, ao mesmo tempo em que travamos esse tipo de combate, verter o vapor poético, contribuir para mudar a mentalidade das humanidades, abandonar coisas do tipo “se você não é como eu, você é meu inimigo; se você não é como eu, eu estou autorizado a combatê-lo”. Parece-me ser uma das funções do poeta, e não apenas do poeta, mas do artista, contribuir para transformar esse estado de coisas. Não mais se remeter apenas ao humanismo, à bondade, à tolerância, que são tão fugitivos, mas entrar nas mutações decisivas da pluralidade consentida como tal. (...) Essa é uma das tarefas evidentes da literatura, da poesia, da arte, ou seja, a de contribuir, pouco a pouco para levar as humanidades a admitirem “inconscientemente” que o outro não é o inimigo, que o diferente não me corrói, que **se eu me transformo em contato com ele, isso não significa que me diluo nele.** (...) O artista é aquele que aproxima o imaginário do mundo; ora, as ideologias do mundo, as visões do mundo, as previsões, os castelos de areia começam a entrar em falência; e é preciso, portanto, começar a fazer emergir esse imaginário. E aí não se trata mais de sonhar o mundo, mas sim de penetrar nele. (GLISSANT, 2001, p. 69)

Levando em consideração o projeto e as práticas coloniais de dominação, de tentativa de destruição cultural, de apagamento e de imposição de formas de existir e de viver, assim

como a produção do medo do incompreensível, da negação da opacidade, como se pode pensar essa abertura ao outro e a um outro em si no contexto da relacionalidade em um momento em que as relações de poder são tensionadas, em que há circulação de corpos e de vozes que podem se dizer e não somente serem ditas?

Jota Mombaça (2021), em uma fala para a 34^o Bienal de São Paulo, diz que, quando entrou na universidade, buscou procurar um lugar para a sua voz, que era também procurar um lugar para seu corpo, de modo que seu corpo pudesse enunciar suas próprias questões e que pudesse retomar o poder narrativo sobre si mesmo. Em uma entrevista sobre a Autodefinição (2018), ela reclama a autodefinição como uma estratégia frente aos movimentos e às ameaças de apagamento e de neutralização de suas marcas, as marcas de bixa, preta, nordestina, para que ela possa compor certos espaços elitistas e hegemônicos. Mas, ao fazer parte desses espaços, ela também os mobiliza e os transforma. Trata-se de ações para não ser simplesmente incorporada e apagada pela hegemonia normativa e também de um movimento de luta contra a hiperdefinição e hipercircunscrição de sua prática artística, de seu trabalho, de modo a não ser *reduzida* a essas marcas.

Essa redução, essa operação de transparência, tem a ver com a colonialidade, com o lugar de verdade que constitui representações. O pós-colonial no Brasil, diz Jota, se dá não como uma ruptura do regime colonial, mas como uma continuidade. Essa continuidade se apresenta na lógica representacional, nas categorias identitárias que a interpelam, por exemplo, hora como especial, hora como subalterna, ela dirá. Nesse sentido, interessa a ela o exercício da ruptura com o domínio e com a violência da representação, que são elementos estruturantes das relações éticas, dos princípios sensoriais, do modo como sentimos e nos relacionamos de que a colonialidade depende para operar. Sentir e perceber o mundo, como vimos, é uma atividade coletiva. Dessa forma, a ruptura com a tradição colonial pode ser viabilizada pela ruptura com a representação (MOMBAÇA, 2021).

Esse movimento tensiona a hegemonia do saber de um Um universal sobre o Outro da Outridade desse Um, essa invenção colonial do Outro sobre quem se teria a verdade de seu ser, de suas tendências, de suas possibilidades, sendo reduzido em sua densidade e colado a representações. O movimento de ruptura com a transparência, com suas verdades absolutas, implica a todos no sentido de apontar para a descontinuidade, para o não apreensível e para existência de algo que sempre escapa, que é matéria viva no ser e que pode ser contaminada e se modificar na relação. É isso que excede o si mesmo e suas identificações

Nessa travessia, posições são deslocadas em relação ao saber/poder, o que tensiona o regime de desvendamento e de fala *sobre* esses Outros porque, como apontou Jota, há uma

reivindicação sobre o falar, sobre o narrar-se, algo que por muito tempo foi impedido porque não se queria escutar. É uma reivindicação pela fala, mas que ela não precise se comprometer com a explicação, com o entendimento do outro para produzir efeito e para poder ser escutada. É fala, mas também poesia, prosa, performance, arte, tremores.

No vídeo *Língua Bifurcada* (2018), Mombaça diz do movimento de falar, de comunicar sabendo que sua fala será traduzida de muitas formas a partir das singularidades de quem escuta. Essa fala mobiliza opacidades a partir da ambivalência do jogo de palavras, da malandragem, de movimentos que vão produzindo as resistências frente às tentativas de encerramento e de compreensão. Ela diz que, diante da reivindicação de lutas pela visibilidade, pelo fim do silenciamento (“o silêncio não nos protege”) é preciso considerar também que “a visibilidade não nos protege”, que se deve reivindicar o direito de também poder “se esvanecer nas sombras.” Ela faz, então, uma questão em referência ao que pergunta Glissant sobre a relação, sobre se abrir ao outro sem perder a si: **“como não ser apagada e, ao mesmo tempo, não se tornar transparente? Não ser silenciada e, ainda assim, não ser completamente traduzida?”**.

Quais as funções da tradução em termos de enquadramento, de redução, da demanda de ser diante de um outro? Jota (2021) retoma Glissant e a opacidade para dizer daquilo que não se resolve, daquilo que resiste à interpretação, à luz do esclarecimento e à transparência como condição de relação. Há algo de um compartilhamento que é também resguardado pela opacidade. Desse modo, o pensamento da opacidade contribui para a construção de linhas de fuga diante das tentativas de apreensão, diante das tentativas de *tradução* de si para um outro que o demanda se tornar um corpo compreendido, reduzido para caber em uma inteligibilidade produzida aos moldes da transparência.

O direito à opacidade tem a ver com o direito de existir, de criar, de viver em sua ininteligibilidade (para si e para o outro). Esse movimento tensiona a busca por visibilidade e por reconhecimento por que, afinal, de quem se solicita o olhar? Quem está em posição de oferecer reconhecimento, de conceder e barrar o acesso? O movimento se dá justamente por certa desautorização desse grande Outro, de seu discurso como referência, ao visibilizar os jogos de poder que conferem legitimação a certas normas, a certos corpos: não preciso que me reconheças para que eu seja, pois sei bem que o teu reconhecimento parte de certas lentes, de verdades construídas na história. teu desejo é o desejo de uma adequação impossível, uma adequação mortífera, que nem mesmo aqueles que parecem ocupar o lugar de Humanos o fazem sem um preço. não há natureza. Interessa desnaturalizar as estruturas, produzir conflitos e implosões.

A opacidade pode agir como aquilo que interroga a vontade de saber, de saber sobre quem e para quê, desconfiando dos desejos incitados e sustentados pela norma, que têm efeitos materiais, de produção dos corpos, de enquadramentos, classificações, hierarquizações. A opacidade intervém ao apresentar os limites ao conhecimento e às categorias mobilizadas, provocando descontinuidade naquilo que se impõe como autoridade de monopólio narrativo e normativo.

O direito à opacidade resiste à previsibilidade da ação e a demanda de se fazer compreender, de ser sempre o mesmo. Nesse sentido, é também uma defesa da possibilidade de não saber o que virá, da possibilidade de mudança, de conflito, de equívocos e de criação, o que também é negado ou execrado pela branquitude e pela cisheteronorma nesse, ainda, sistema colonial de corpos e do imaginário. Há um movimento necessário, então, de apontamento das dinâmicas normativas que sustentam práticas e discursos, inclusive da transparência, sem perder de vista as fissuras existentes, a existência daquilo que não é totalmente identificado ao sistema e que transborda das tentativas de homogeneização.

TORÇÕES

Contra a manutenção da dinâmica de produção de transparência e de cristalização do Outro-problema, há uma volta efetuada por sujeitos que convocam o reconhecimento do quadro normativo que opera atualizando essas relações de autoridade e de poder, provocando a desneutralização da escuta a partir também da nomeação do que age e é agido: aqui, o que se passa são pactos narcísicos, como diz Bento (2022), alianças produzidas para que não sejam colocadas em risco as perspectivas que se pretendem universais e que monopolizam o saber/poder para branquitude e para cisnormatividade. O que se passa, também, é a operação desses códigos normativos enquadrantes, que interpelam diferentemente os sujeitos.

Discutimos que o desejo de transparência se articula à aversão, ao medo e ao incômodo diante do obscuro, do incompreensível em si, do equívoco. Isso é colocado em tensão pelas epistemologias contra-hegemônicas produzidas por teóricos que buscam evidenciar as dinâmicas racistas e cissexistas, por exemplo, que fabricam e afetam os corpos. Visibiliza-se, então, a própria fabricação pela Luz, à luz da norma, à luz da inteligibilidade binária, do racial e suas implicações. Como vimos no capítulo sobre branquitude e ciscolonialidade, colocar no centro da análise as normas e experiências constituídas por elas

como objeto de conhecimento provoca uma torção e uma desorganização nas posições de saber/poder e na concepção de neutralidade e de distanciamento do sujeito frente ao que se busca estudar. Os corpos estão implicados e não é possível tomar o saber fora de uma cartografia de perspectivas, de interesses e de possibilidades.

Se se teme a opacidade, o obscuro, o incompreensível, é porque algo acontece quando isso sobe à cena. Mas o que sobe só se desdobra em determinados afetos? Veremos adiante sobre os destinos e as possibilidades disso que desestabiliza e abre às fissuras e feridas do corpo tomado como impermeável do qual se demanda coerência, adaptação e produtividade.

6 CONSIDERAÇÕES PARA A CLÍNICA

Quais os desejos? Quais as necessidades? Quais os sofrimentos deste que está na minha frente? É estranho pensar que se possa responder a essas perguntas sem que o sujeito que se escuta na clínica consiga dizê-lo. Prescindir de sua fala seria se guiar por transparências redutoras que, em verdade, sustentam-se por sentidos e simbolizações que não são neutros, que correspondem a verdades mobilizadas pelas relações de poder. O lugar de quem escuta e intervém a partir disso não é neutro. Como já vimos, há saberes e posições éticas e políticas frente ao mundo que compõem a técnica e que orientam a escuta. Interessa à psicologia clínica, ou pelo menos deveria interessar, que o sujeito possa narrar e historicizar o que lhe passa, ou mesmo que possa se perguntar sobre, assim como aquele que ocupa o lugar de terapeuta em relação à sua prática.

O campo dos sentidos, da interpretação, do cuidado e das intervenções é também um campo em disputa. O que se oferece aos sujeitos em relação ao sofrimento, o porquê se sofre e como agir diante disso diz da compreensão dos possíveis da relação entre sujeito e mundo. O que se entende como patologia, como anormalidade e como se age diante da leitura de inadequação. Compreende-se que o sofrimento e os transtornos psíquicos se manifestam devido a fatores orgânicos, a desequilíbrios químicos cerebrais? Compreende-se que se trata de uma resposta frente à história de vida e às relações sociais? A vida social é capaz de produzir adoecimento e sofrimento? De determinar e de modificar o que entendemos como adoecimento? Que âmbitos precisam ser mobilizados para que algo se transforme? Essas respostas acionam uma série de verdades que mobilizam e que sustentam práticas de cuidado e intervenções diante das narrativas e dos sintomas, em relação a como se escutará o que está

sendo dito, o que importará no discurso e nos dispositivos que serão acionados diante do que se apresenta.

O corpo do terapeuta é também mobilizado pelo encontro, sendo encontrado pelo que se passou mesmo findada a sessão porque algo foi produzido. Quem escuta e intervém o faz a partir de um campo de possíveis e de um campo teórico historicamente constituído. Não se trata apenas de técnicas, mas de um conjunto de saberes sustentados e que são passíveis de tensionamentos e transformações. Há uma advertência, portanto, à escuta, à existência de demandas de adaptação identificadas com certos discursos normalizadores da cultura. Há uma advertência também ao desejo do sujeito terapeuta, pois sim, há desejo. Um corpo que escuta, que sente, que sustenta. Um corpo para lembrar o que escutou e devolver ao corpo que abre, que brinca, que fala. Um corpo para desentender, para provocar curiosidade. Um e muitos diante outro e outros de muitos, diante das marcas do mundo. Advertidos, então, do mundo.

Nesse sentido, apresentarei discussões mobilizadas por autores que apontam para normatividades e projetos políticos que atravessam a clínica de modo a implicar os sujeitos e suas práticas uma vez que, dependendo das verdades constituídas, violências são exercidas e legitimadas por quem ocupa esse lugar de saber/poder. Ao mesmo tempo, algo de diferente se pode produzir ao se estar ciente desses processos subjetivantes e comprometido com uma escuta não normatizadora. Sofia Favero, em *Pajubá-terapia* (2020), traz o exemplo dos movimentos da cisnorma em relação às interpelações da cisgeneridade aos sujeitos trans e travestis no contexto dos direitos humanos. Para acessarem seus direitos, esses sujeitos precisam provar, se explicar e convencer o olhar e a escuta cis, uma vez colocados em dúvida, uma vez transformados em objetos de estudo e em pacientes que sofrem de uma patologia de gênero. Isso não acontece com a cisgeneridade em relação às suas formas de se apresentar e às suas reivindicações, pois essas são tomadas como legítimas e inteligíveis.

Quando as pessoas trans e travestis reivindicam mudanças, uma série de dispositivos médicos, psiquiátricos, psicológicos e judiciais é mobilizada para enquadrar e mensurar o quão certo os sujeitos estão de suas decisões e o quão *sãos* estão para decidir. Ao mesmo tempo, precisam se submeter ao diagnóstico de *incongruência de gênero* para serem inteligíveis a esses dispositivos e terem o direito ao "tratamento", fluxo que evidencia a compreensão da existência de um sofrimento causado por essa experiência, que demanda intervenções que precisariam ser supervisionadas. A cisgeneridade compreende, então, que *deve* haver sofrimento, aversão e recusa do próprio corpo para explicar e justificar o desejo de mudança.

Favero (2020) aponta como a presença ou ausência de sofrimento em relação à imagem corporal é tomada pelos especialistas como um indicador de veracidade da transexualidade, como se só se pudesse ser trans de fato se houver dor, desconforto e insatisfação. Se há sofrimento, ele é localizado no *indivíduo* em relação a seu corpo e não em decorrência da fabricação da anormalidade ligada às experiências diversas das pessoas trans e das travestis, além das violências e exclusões perpetradas pela cisnormatividade e pela transfobia que impedem e dificultam acesso a direitos, a relações afetivas, à continuidade nos estudos, o acesso ao mercado de trabalho e à permanência (p. 79).

É o que aponta Beatriz Bagagli quando diz que há uma operação que, ao passo que naturaliza a cisgeneridade, colocando-a como a expectativa neutra sobre o corpo, “aloca a suposta origem dos sofrimentos psíquicos na identidade trans em si (o fato de alguém ter transicionado) e não nas estruturas de exclusão e estigma social que recaem sobre pessoas trans” (BAGAGLI, 2017).

Essa dinâmica evidencia a concentração do poder decisório a um Outro do saber da cisnorma e essa tutela que sustenta a patologização de pessoas trans e travestis. O olhar psicológico e psiquiátrico se volta ao gênero como distúrbio, como sintoma, como algo de anormal que se passa em um corpo originalmente são, em um corpo originalmente cis. Dizer que há incongruência é assumir que há um gênero anterior que diz da verdade do ser, o gênero que é o sexo (a genitália) e que o genital indicado como masculino ou feminino é o sujeito (homem ou mulher). O que é ser incongruente? Não se comportar como a expectativa diante da presença de certo genital? Rebelar-se contra a mestria genital?

Como vimos no capítulo sobre as traduções do corpo e no da ciscolonialidade, o regime da diferença sexual, da cisheteronorma, assume que há uma verdade pré-discursiva sobre a pessoa, algo que pode ser observado no corpo- a partir de uma lógica binária cisnormativa- e, do que se observa, espera-se e se produz certa expressão de ser e de desejar e que isso perdure do presente ao futuro. Ao sujeito, como a nenhum outro cis, é negado o direito à dúvida, à incerteza, à imprevisibilidade, ao “arrependimento” e até mesmo o desejo de seguir ou não com a administração hormonal e com intervenções estéticas e cirúrgicas, questão trabalhada por Bagagli (2017), que questiona a preocupação cis com a chamada “destransição”:

A própria ideia sobre ser “trans de verdade” que cria margens que excluem os sujeitos de poderem habitar uma zona de indeterminação em relação às suas próprias identidades de gênero. É o próprio discurso da “transexualidade verdadeira” que produz o sofrimento psíquico de pessoas “arrependidas” com a transição. É o

próprio discurso que toma a cisgeneridade como algo natural, como se fosse manifestação espontânea de uma verdade acerca dos gêneros, que produz o sofrimento psíquico de pessoas que se encontram “arrepêndidas”. (BAGAGLI, 2017)

É como se os sujeitos tivessem de se comprometer com uma transparência impossível, porque a opacidade lhes é negada, a opacidade como aquilo que “resguarda dos caminhos unívocos e das escolhas irreversíveis” (GLISSANT, 2021), porque a mudança e a instabilidade mobilizam a insegurança cisgênera e os preceitos que a sustentam enquanto norma, supondo-a transparente, permanente, congruente.

Favero (2020) diz que se exige das pessoas trans um comprometimento com a imutabilidade, com a regularidade e progressividade para que a experiência possa ser legitimada, como se o corpo cis também não mudasse, como se se tratasse de uma identidade de gênero coerente, estabilizada, de desejos, vontades e agires definidos, previsíveis e não passíveis de mudança. Diz a autora que, se essa fixação pela imutabilidade, pela hiperdefinição se apresentassem no discurso de uma pessoa cis, a escuta terapêutica atuaria pela dissolução de certezas, pela abertura e tensionamento dessas verdades redutoras. Das pessoas trans e travestis, contudo, é esperado que se narrem à luz da imutabilidade, comprometendo-se com a certeza de terem sido sempre como são hoje e de desejarem seguir assim como são, “pois, uma identidade que se “indaga” seria uma questão indesejável ao gênero.” (p. 64).

Além disso, como pontua a autora, essa atuação clínica pela definição do gênero, como se isso garantisse algo em termos de cura, felicidade e fim do sofrimento, reduz a complexidade das existências a problemas de masculinidade e de feminilidade, a uma questão de encontro com a adequação. A cisgeneridade, por sua vez, pode se arrepender, cometer equívocos, sem que o sujeito seja desautorizado em seu gênero, sem que se desconfie de sua identificação. O que deveria interessar a clínica são os questionamentos dessas verdades de gênero, disso que se atribui a homens e a mulheres e contribuí para a produção de cristalizações e de expectativas irrealizáveis frente às possibilidades do desejo, frente às multiplicidades das formas de ser e das transformações abertas.

No sentido de questionar a ideia da cisgeneridade como imutável e homogênea, apostando em destabilizações políticas, em seu artigo “Cisgeneridades precárias” (2020) Favero aponta que a norma não é experimentada da mesma forma, que as experiências cisgêneras também são diversas assim como as experiências de pessoas trans e travestis. Dessa forma, faz-se necessária uma análise interseccional para pensar a relação dos sujeitos

com as normas, levando em consideração marcadores da diferença como raça, regionalidade e classe social. Nesse sentido, busca-se combater as essencializações que servem à manutenção da cisgeneridade como aquilo interno ao sujeito, como uma manifestação biológica e natural que constituiria uma identidade pessoal. O interesse é politizar as experiências cisgêneras como algo que implica o sujeito politicamente:

Não se trata, portanto, de falar vagamente sobre quem se é, ou seja, de confessar as identidades normativas que o compõem, mas de pensar como isso afeta o processo de subjetivação e, então, operar sobre isso. (FAVERO, 2020, p. 14).

Dessa forma, sustenta-se que é preciso visibilizar a norma a partir da nomeação, como vêm trabalhando as transfeministas, não como um engessamento às atribuições a serem tomadas como identidade própria pelos sujeitos, mas como uma forma de desnaturalizar os discursos que hierarquizam formas de viver e de experienciar o corpo. A nomeação evidencia o quadro normativo que oferece reconhecimento em certos termos e que produzem essas verdades aos corpos, bem como as possibilidades de se narrar e de viver. Uma vez que se sustenta que as identidades de gênero não são intrínsecas ao sujeito, que a cisgeneridade não diz de uma natureza, mas de uma produção que precisa ser reiterada, é possível que algo se faça com essas experiências, que seja possível fazer um uso crítico das categorias de designação das identidades.

É nesse sentido que se defende o uso do termo *cisnormatividade* (MARACCI, FAVERO, 2022) à luz dos estudos e das mobilizações transfeministas, que apontam para a cisgeneridade como um sistema mais complexo que foi historicamente construído como natural e não apenas uma identidade.

Não é o social que explica quem são as pessoas trans, são as pessoas trans que explicam o que é esse social. Ao se recusarem diante das normas de gênero, expuseram a presença de um raciocínio latente no social: um que atribui ao genital à inteligência de saber sobre o sujeito. Quando dizemos “cisgeneridade” não falamos apenas sobre quem é cis, mas sobre uma crise ética instalada entre nós. Essa talvez seja uma das maiores realizações políticas do transfeminismo, a capacidade de alterar a gramática que temos para lidar com o que não foi nomeado ainda. (MARACCI, FAVERO, 2022)

Nesse sentido, é possível pensarmos que a cisnormatividade tenta produzir os corpos e reduzir suas experiências a partir da concepção de transparência de gênero, da necessidade de

produzir o entendível nos termos do reconhecimento para que a experiência e a existência sejam legitimadas, porque a compreensão e a inteligibilidade se articulam a ideia de verdade. A cisgeneridade, uma vez investida pela norma não nomeada, parte de uma neutralidade transparente em seu existir sem que precise se explicar, e o mesmo acontece em relação à heterossexualidade.

Há um movimento recente de ofertas de especializações e de cursos específicos da área da saúde para atender as populações trans e travestis e a população LGB+ principalmente, questão problematizada por Favero (2020), que questionar para onde a intervenção e a discussão estão se voltando. Não é possível adiantar as demandas clínicas de nenhum sujeito, e é como se tomasse os sujeitos trans e travestis como uma identidade única passível de ser aprendida e estudada, de modo a habilitar os terapeutas a uma escuta *específica*, transparente, que tudo pudesse compreender e decifrar sem que os sujeitos precisassem narrar suas histórias. Sujeitos trans são assim, desejam isso, travestis são assim, desejam ou não desejam isso e isso. Lésbicas, gays e bis são assim, desejam dessa forma esses tais sujeitos.

Há uma suposição de um saber que reduz o sujeito a generalizações sobre o seu fazer de gênero e sobre sua sexualidade. Por que é necessário esse saber sobre o Outro? O que é preservado, uma vez naturalizado, quando se trabalha com uma perspectiva de necessidade de atualizações, de empreendedorismo de si na clínica? Não há cursos para atender pessoas cisgêneras e pessoas hétero porque não se toma o gênero como algo a ser resolvido e decifrado para essa população, embora se possa problematizar papéis de gênero, mas os sujeitos cis não são reduzidos a suposições sobre seus desejos e às ações sobre seus corpos em decorrência de um gênero. É possível conceber experiências heterogêneas e singulares quando não se reduz, quando não se procura firmar uma coerência como se fosse indicativo de saúde e de normalidade.

A clínica, como diz Favero (2020), tem de ser um lugar diferente, um lugar que não submeta o sujeito a uma experiência de ter de responder quem se é em termos de ter de sustentar uma identidade e ter de viver em coerência ao que se entende como homem ou mulher. Dessa forma, podemos questionar: de quem é a demanda por tais respostas, por tais definições, por explicações sobre as escolhas de objeto? Mesmo que venha do sujeito, do terapeuta ou da teoria, é preciso compreender a fabricação das demandas pelo desejo de adaptação, de reconhecimento, de um lugar para existir, que é um desejo altamente explorável, como apontou Butler.

É possível e necessário que se questione essas demandas produzidas e a consequente manutenção dos sujeitos a certas identificações e posições, como se precisassem sempre se narrar, por exemplo, pela via do sofrimento relacionado ao gênero. Como diz Favero, “é permitido gostar de si” (p. 23), apesar de a terapia não ser “uma mera produção de bem-estar” (p. 19), mas não deve tampouco reduzir o sujeito ou supor uma experiência de sofrimento atrelado ao gênero e advogar por uma adequação estabilizante.

Dessa forma, interessa mais a discussão sobre as normas que agem na escuta dos profissionais e que sustentam lugares de autoridade, de saber/poder. Nesse sentido, não se estará estudando sobre um Outro, mas sobre os processos de produção dos corpos que implicam a todos e que privilegia certas experiências como originais, neutras, naturais, sem identidade de gênero, sexualmente adequadas. Trata-se, então, da escuta das fabricações da cisheteronormatividade contra a violência ética da vigilância e da legislação em relação às experiências e às falas dos sujeitos, porque os corpos cis são também feitos, inacabados, contraditórios, passíveis de interpelação, e isso os implica. Esse tipo de intervenção crítica é produzido justamente pelos estudos e produções queer e transfeministas, uma vez mobilizadas também pelas críticas à categoria universal *mulher* elaboradas por feministas negras.

Podemos pensar de forma similar questionando a transparência da escuta das relações raciais na clínica, da escuta sobre o racismo e a branquitude, de modo a sustentar o processo necessário de nomeação contra as violências da neutralidade. Trata-se de um movimento também de evidenciar as dinâmicas históricas que produzem certos arranjos e posições. David e Farias (2020) apontam que, por muito tempo, a clínica psicanalítica trabalhou com a demanda e a escuta de uma população majoritariamente branca e de classe média e, penso, certamente não deveria haver a percepção de uma escuta das relações raciais nesse cenário antes da possibilidade de tomar o branco como sujeito também subjetivado pela raça, pelo racismo.

Quando os sujeitos negros passam a acessar a clínica e as formações analíticas, isso movimenta profundas discussões éticas e epistemológicas acerca da prática, do acesso e dos pactos que visam a assegurar certa coesão discursiva e cultural nesses espaços, o que mobiliza resistências e disputas. Se, no contexto das análises sociológicas sobre o racismo no Brasil, como já vimos com Bento (2022), por muito tempo se poupou a subjetividade do branco como objeto de estudo, sendo o centro da análise o problema do Negro, isso também teve efeitos nas produções da psicologia acerca do racismo e da presença branca.

A virada da branquitude como problema, então, ao campo psi, permite adentrar a densidade da formação psíquica no contexto das relações raciais, como discutimos no capítulo

sobre branquitude, a partir de uma historicização dos processos que sustentam as formas de percepção, de escuta de si, do outro, da formação da imagem do corpo e também permite sustentar críticas às epistemologias e suas limitações ao se tomar como contexto a realidade brasileira e as atualizações da colonialidade em sua complexidade.

Isso não significa adiantar a escuta ou supor demandas dos pacientes, em um movimento de reduzir o outro a uma identidade transparente, supondo saber sobre quem está diante de si antes mesmo que o diga, porque esse é, muitas vezes, o caminho tomado diante da opacidade de quem escuta, diante da percepção de que há um problema, mas um problema traduzido como “despreparo” diante do *desconhecimento sobre o outro*. Isso acaba por produzir novamente o Outro-problema-objeto e preservar as fabricações da norma nas relações de poder, neutralizando aquele que escuta e cujo trabalho passa a se concentrar nessa tentativa de aprendizado sobre o outro. Não se trata, tampouco, de um processo de *autoconhecimento* do sujeito profissional diante de uma suposta demanda de adequação. Antes, porém, de ampliar a compreensão sobre os processos de constituição em relação no campo social, como vimos em relação à cisnormatividade.

É preciso tomar o racismo e as relações raciais como uma realidade sócio-histórica dinâmica de produção de materialidades, de produção de percepções, de marcações ao corpo. Uma vez que a transparência como subjetivação da branquitude se materializa nas relações pela ação desde um lugar de universalidade e de descorporificação, as estruturas normativas e as perspectivas que constituem os corpos em uma sociedade racista costumam ser preservadas. Aos corpos, nessa realidade, são atribuídas significações que os subjetivam, como apresentou Isildinha Nogueira (1998). Nessa realidade produzida, sustentada pelo racismo, há uma distribuição desigual de saúde, de doença e de morte, como aponta com Emiliano David (2018).

O que estou dizendo, então, é sobre reconhecer a realidade sócio-histórica para que não se desminta e não se desautorize os sujeitos, como vimos em relação à produção do traumático de acordo com Ferenczi, e para que não se deixe de escutar também a branquitude e suas produções discursivas e desejanças. Nesse sentido, o terapeuta está implicado em opacidades, naquilo que o escapa, e que, portanto, o interroga, naquilo que o implica e que diz respeito a sua constituição, ao seu fazer, advertido e atento aos caminhos transferenciais organizados em uma dimensão também política, para que possa ser mobilizado pelo mundo que excede a clínica em certos moldes universalizantes e descarnados. Dessa forma, os movimentos de transparência aplicados são evidenciados, fazendo ruir a ideia de uma prática

ou de uma teoria neutra que não esteja também articulada a projetos políticos e suas construções.

Tenho entendido, a partir da experiência, que a prática clínica de orientação psicanalítica traz a possibilidade de o sujeito se abrir e ser aberto ao desconhecido em si, de se perguntar e de experimentar o conflito em relação aos desejos desejados que o constituíram e ao que ele deseja, em relação ao tensionamento de ideais de adaptação, de adequação e de produtividade da cultura que individualiza sofrimentos e sintomas. Há a construção de uma abertura à escuta de si, a poder transgredir esse desejo e a demanda do Outro que lhe é mortífero, que lhe sufoca. Essa escuta de si se conecta à escuta da produção de subjetividade, à escuta daquilo que foi viabilizado enquanto realidade, daquilo que pôde ser feito e materializado enquanto realidade.

Nesse sentido, Neusa Santos Souza (1998) nos lembra de que o estrangeiro é o eu, esse eu diferente de si mesmo, o qual se desconhece, cujo íntimo, ela dirá, não é transparente, mas opaco, contraditório. “A experiência do estranho parece indicar um momento de ruptura no tecido do mundo, essa teia de véus, imagens, sentidos e fantasmas que constituem o pouco da realidade que nos é dado a provar” (p. 157). Essa vivência de encontro com o estranho familiar, como dirá a psicanalista, pode ser tomada não apenas como dor, como paixões tristes e desalento, mas como uma abertura ao estrangeiro, como a alegria diante da diferença, do transitório. Ela dirá

Contra o racismo de todas as cores, de todos os sexos, de todas as crenças, de todas as línguas, de todas as culturas, de todos os países, contra esse horror, que nos valha o estrangeiro – o estrangeiro de toda parte, o estrangeiro do interior e do exterior de nós mesmos. (SANTOS, 1998, p. 161)

Parece-me que a opacidade na clínica tem a ver também com o que disse Jota Mombaça sobre aquilo que não se encerra, que resiste às cristalizações do esclarecimento e que excede as representações e as identidades atribuídas. Diz-se que a psicanálise não é uma clínica de autoconhecimento porque se entende que o conhecimento de si não é possível de se dar em sua totalidade ou como um movimento individual de estabilização de um si mesmo para se apreender. As formas de conhecer justamente se dão em relação, pelas marcas de um outro, pelas marcas do mundo, da inteligibilidade, da linguagem e seus sentidos. O desejo de conhecer algo sobre si se articula à produção de subjetividade, ao que passa a interrogar o sujeito e a fazer questão a partir de movimentos coletivos, da experiência da relação.

A nomeação e a politização das epistemologias da clínica visam, justamente, à possibilidade de tensionar as verdades e os significantes cristalizados que asseguram a manutenção de certa realidade, de certa relação de autoridade e de sujeição com as normas. Há um movimento, então, de dessuposição de saber das verdades sustentadas encarnadas em certos sujeitos que ocupam esse lugar de saber/poder, uma vez que seja possível vislumbrar a constituição por aquilo que nos escapa, que nos destitui, que desapropria, o que aciona angústia e o desamparo não só em si, mas também nesse grande Outro, nesse lugar simbólico em que operam ficções. Isso, de alguma forma, tem a ver com a experiência de abertura e de exceder-se diante de um si mesmo a ser delimitado, fortalecido, reduzido para o reconhecimento.

7 AFETAÇÕES AO CORPO: EXPERIÊNCIA E MEMÓRIA

Só que isso tá aí... e fala

Lélia Gonzalez⁸

Revejo nessa hora tudo que ocorreu

Memória não morrerá

Milton Nascimento⁹

Diante das questões apresentadas, dos desdobramentos das traduções ao corpo e daquilo que é viabilizado por fissuras e desestabilizações, apresentarei nesse momento a dimensão política da mobilização dos afetos os tomando como produtivos, como aquilo que, como o desejo, participa dos movimentos de transformações nas relações de poder e da produção de mundos possíveis. Interessa discutir o que pode certa experiência disruptiva que desorganiza as formas de responder ao reconhecimento e às falhas de inteligibilidade.

Há um certo tipo de experiência coletiva que produz marcas que inscrevem um afeto, um saber, aberturas e recusas como memórias, entendendo a memória, nesse sentido, como um registro que resiste à espoliação do conflito, às traduções ao individualismo, à gramática psicopatológica evocada para dar conta do sofrimento e do desamparo. Isso, é claro, também se trata de uma certa memória viabilizada que sustenta repetições e materializações, mas a memória que me interessa apresentar é a memória como um desaprendizado de uma forma de

⁸ Em **Por um feminismo afro-latino-americano**, 2020, p. 79.

⁹ Canção **Sentinela**, de Milton Nascimento e Fernando Brandt, no álbum **Sentinela**, 1980.

pensar, de agir, de perceber. O desamparo, aqui, é apresentado como um afeto que pode desenlaçar os sujeitos de verdades, de formas de determinação e de reconhecimento que se cristalizam, que limitam as possibilidades de agir e de imaginar. A opacidade, por sua vez, aparece como aquilo que corta e interrompe o movimento de transparência narrativa da história do progresso, evidenciando a existência daquilo que não se pode ou não se deseja ver, mas que segue se reatualizando como prática política. A memória age não somente como lembrança e registro de um passado, mas como afirmação de uma posição ética e política diante das formas de repetição da dominação, como verdades que não se deixam submeter às violências coloniais enquanto saber porque inscrevem e fazem viver o que não foi escrito. É isso o que, justamente, viabiliza a vida, as retraduições e invenções.

AFETOS EM CIRCUITO E TRADUÇÕES AOS CONFLITOS

Em *Circuito dos Afetos* (2016), Vladimir Safatle trabalha com a ideia de que as sociedades não são apenas sistemas de normas, de valores e regras que estruturam formas de comportamento e de interação em múltiplas esferas da vida. O autor propõe que se possa pensar nas sociedades como circuitos de afetos, afetos esses que instauram a vida psíquica pela sociabilidade. A vida psíquica, por sua vez, suscita a construção de vínculos inconscientes (p. 38). Essa instauração sensível implica e constrói corpos políticos a partir dessa produção afetiva que visa à coesão social e isso tem a ver com a problemática do poder, da adesão social, das formas de viver e de se organizar entendidas como possíveis e impossíveis. Nesse sentido, os circuitos fazem parte da reprodução material de formas hegemônicas de vida (SAFATLE, 2016, p. 15-16).

Tal capacidade instauradora da afecção tem consequências políticas maiores. Pois tanto a superação dos conflitos psíquicos quanto a possibilidade de experiências políticas de emancipação pedem a consolidação de um impulso em direção à mutação dos afetos, impulso em direção a capacidade de ser afetado de outra forma. Nossa sujeição é afetivamente construída, ela é afetivamente perpetuada e só poderá ser superada afetivamente a partir de uma outra *aisthesis*. O que nos leva a dizer que a política é, em sua determinação essencial, um modo de produção de circuito de afetos. (SAFATLE, 2016, p. 39)

Há, então, uma produção de campos de sensibilidade e de percepções que constitui esse corpo, a construção de uma geografia corporal das afecções que é traçada de modo a criar zonas de intensidade e de responsividade. O corpo, dessa forma, é também produto das afecções. Safatle pensa sobre a possibilidade de desativação de modos de afecção que sustentam determinados vínculos sociais relacionados à dominação e à servidão, o que tem a ver com certa espoliação operada pelo poder, espoliação de conflitos e do estranhamento a certos destinos individualizantes e psicopatologizantes, porque há uma captura dessas experiências a certas traduções enquadrantes.

Dessa forma, há uma produção do poder que agencia os corpos e que diz das possibilidades de mobilização, das formas de sentir e de agir diante do que há. O autor trabalha com a ideia de que há uma circulação de afetos que agencia os corpos à melancolia e à depressão diante das formas de sofrer e de viver conflitos moduladas pelo neoliberalismo, dizendo que

Uma sociedade não define apenas sistemas de normas a serem seguidos. Uma sociedade define principalmente modos de sofrimento diante das normas que ela mesma enuncia - gerindo tais modos em um quadro tacitamente aceito de patologias, com suas estratégias de encaminhamento clínico, com suas montagens de sintomas e complexos. **Pois uma sociedade é, acima de tudo, uma forma de produção de patologias, ou seja, de tradução de sofrimento na gramática ordenada de patologias. Uma gramática que será constantemente mobilizada a fim de fornecer ao sofrimento um encaminhamento terapêutico socialmente aceito (...).** Dessa forma, a questão fundamental para a reprodução social não é a determinação impositiva da normalidade, mas a organização social das patologias possíveis. **É assim que uma sociedade controla suas margens, as mesmas margens a partir das quais poderiam vir demandas de transformação.** (SAFATLE, 2016, p. 186)

O discurso neoliberal agencia os corpos a certa privatização do sofrimento, de modo a individualizar dinâmicas “cuja estrutura causal mascara a possibilidade de compreensão das relações entre sofrimento social e psíquico” (p. 187). Em uma sociedade de indivíduos incitados a agirem e se sentirem como os únicos responsáveis pelo seu fracasso e sucesso na lógica da meritocracia, do desempenho e da performance, o conflito experimentado é traduzido como um sofrimento individual e a melancolia se encaminha como resposta frente a uma normatividade a qual se recusa, mas com a qual não se consegue romper, pois ela deve ser sustentada enquanto demanda da cultura. Esse é um mecanismo do poder disciplinar contemporâneo, como aponta o autor, que “introjeta suas injunções nos afetando

depressivamente” (p. 191). Para ele, a melancolia é a forma que assume a sujeição em seu sentido paralisante e culpabilizador do eu frente às inadequações.

Sentidos da experiência

Essas questões tensionam o sentido dado e vivido da experiência, apontando para processos sociais de viabilização de destinos ao que é aberto e experienciado nas relações, ao que resta da desestabilização e seus efeitos. Em “Notas sobre a experiência e o saber de experiência”, Jorge Larrosa (2014) diz que a experiência, no campo da educação, significa não o que *se* passa, mas o que *nos* passa, e não o que acontece, mas o que *nos* acontece. Não se trata de desprezar a realidade dos acontecimentos, mas de apontar que nem tudo que acontece tomará o sujeito da forma como se poderia esperar em seus efeitos transformadores.

Larrosa (2014) diz que a experiência tem a ver com a afetação, com o padecimento, com a abertura do corpo ao acontecimento e à passagem de algo. O sujeito da experiência é aquele que padece, que está exposto, “algo como um território de passagem, algo como uma superfície sensível que aquilo que acontece afeta de algum modo, produz alguns afetos, inscreve algumas marcas, deixa alguns vestígios” (p. 25). A experiência remete, então, a um atravessamento, a uma travessia que impele a transformações não apenas do sujeito, mas dos dispositivos, das relações.

Preciado (2020) diz que “a travessia é o lugar da incerteza, da não evidência, do estranho. E isso não é uma fraqueza, é uma potência” (p. 32). Ele faz referência a Glissant e ao seu pensamento do tremor, dizendo da travessia que treme o mundo, que o transforma, e exemplifica como a travessia da migração e da mudança de sexo. Esses dois movimentos, diz ele:

São duas práticas de transição que, questionando a arquitetura política e jurídica do colonialismo patriarcal, da diferença sexual e do Estado-nação, situam um corpo humano vivo nos limites da cidadania, talvez até daquilo que entendemos por humanidade. Além dos deslocamentos geográficos, linguísticos ou corporais, o que caracteriza as duas viagens é a transformação radical não somente do viajante, mas também da comunidade humana que o acolhe ou o rejeita. O antigo regime (político, sexual, ecológico) criminaliza todas as práticas da travessia. Mas a cada vez que a travessia é possível, o mapa de uma nova sociedade começa a ser desenhado, com novas formas de produção e de reprodução da vida (PRECIADO, 2020, p. 31-32).

É interessante pensar nessa cartografia que tensiona as fronteiras fabricadas e a materialidade do corpo em relação àquilo que Safatle falava da geografia sensível, de zonas de responsividade. O movimento da travessia, que mobiliza os corpos tornando-os presentes em relação, acionando dispositivos e responsabilidades diante de suas aparições, evidencia a organização social e a produção de subjetividade que a sustenta e que também a desestabiliza. Esses tremores da experiência, então, são experimentados em relação, mobilizando e sendo mobilizados pelo contexto histórico político, assinalando para isso que escapa à identificação com o sistema de reconhecimento vigente, abrindo ao conflito, à desnaturalização, à criação. Algo se passa e faz passar, intervindo nessas zonas perceptivas em seus tremores. Essa força compõe as possibilidades de construções de mundos, das mutações mobilizadas a partir do que não pode mais ser incorporado como verdade. A possibilidade de ser afetado tem a ver com essa dimensão produtiva da experiência. Em um primeiro momento, estar aberto, padecer, ser lançado à transformação a partir do que o autor chama de o saber da experiência. O saber da experiência é, para Larrosa (2014)

O que se adquire no modo como alguém vai respondendo ao que vai lhe acontecendo ao longo da vida e no modo como vamos dando sentido ao acontecer do que nos acontece. No saber da experiência, não se trata da verdade do que são as coisas, mas do sentido ou do sem-sentido do que nos acontece. (...) O acontecimento é comum, mas a experiência é para cada qual sua, singular e de alguma maneira impossível de ser repetida. O saber da experiência é um saber que não pode separar-se do indivíduo concreto em quem encarna. (LARROSA, 2014, p. 32)

O autor se preocupa em enfatizar o caráter singular dessa encarnação da experiência, mas, quando fala da resposta do indivíduo concreto ao que lhe acontece, do processo de atribuição de sentido ao que acontece, é necessário considerar a permeabilidade desse *indivíduo* às relações e ao campo social, ao que o campo oferece como sentido possível. Essa permeabilidade e constituição a partir de outros é o que permite ou impede a experiência, o que significa que esse segundo momento de construção de um saber da experiência se dá também a partir de elementos, de códigos, de narrativas e de possibilidades construídas em um campo comum.

O campo das atribuições de sentidos, como vimos ao longo do trabalho, é um campo em disputa, porque se entende que certas traduções oferecidas encerram o sujeito no âmbito da individualidade, da culpa, da busca por adaptação frente a ideais e a verdades atribuídas a

si, como apresentou Safatle (2016) em relação a gramática tradutiva dos sentidos dos conflitos. O que implica, então, o fazer com o que se abre?

A experiência conceituada por Larrosa tem usos políticos importantes quando falamos sobre as possibilidades ou impossibilidades de agir, de sentir, de ser mobilizado. Quando o autor enfatiza que o importante é o que nos acontece, e não somente o que acontece, quer demonstrar que nem tudo assume um efeito de verdade, que nem tudo o que acontece tem os efeitos disruptivos esperados e que, como apontado, isso diz de formas de agenciamento, sempre coletivos e desejanter. Então, como fazer tremer?

Como diz Larrosa, há algo que se passa para que nada nos aconteça (p. 18). Sobre isso, é possível acrescentar também que o que acontece se dá pelas condições de possibilidade de reconhecimento e gestão das afecções, dos destinos viabilizados para se fazer com essas marcas. Diante da produção de morte, de formas brutais e desumanizadoras de intervir nos corpos pela autorização da violência e da dominação, há, ainda, a distribuição desigual de afetações. O que comove? O que causa revolta? Que vidas são enlutáveis?

Notas sobre pandemia e gestão afetiva

Escrevo a partir do contexto de abertura pós-isolamento social devido à pandemia de COVID-19 nos anos de 2020 e 2021. Há um incontornável nesse registro que tem a ver com o reconhecimento de que algo inimaginável se passou e deixou marcas, marcas que se apresentaram na vida desperta e também no adormecer, nos sonhos, que tentavam dar conta do excesso do que se passava nessa nova realidade. Os termos “pandemia” e “quarentena” passaram a se tornar recorrentes, polissêmicos, preenchidos de significações e de memória. Memórias de luto, de desamparo, de solidão. O que se viveu na pandemia não foi apenas o manejo do contágio pelo vírus, mas os efeitos políticos da gestão neoliberal da vida e a distribuição da morte em um país profundamente racista e desigual.

Os anos de pandemia e de isolamento social exigiram do corpo que se recolhesse e que pudesse suportar viver de uma certa forma para evitar a contaminação pelo vírus, ou suportar o medo e a possibilidade concreta de contaminação para seguir vivendo e sobrevivendo. A exposição ao vírus era incitada pelo presidente, sendo tratada como um direito à liberdade, ao mesmo tempo em que não se oferecia condições para que a população pudesse se proteger e também receber o tratamento adequado em caso de contaminação.

Lembro-me do número de mortes e internações aumentando, assim como a falta de recursos e de respiradores nos hospitais e em unidades de saúde. A possibilidade de um luto público era constantemente atacada pela negação ou indiferença à letalidade do vírus, que se manifestaram também na demora em agir para impedir mais mortes. O discurso então era de que cada pessoa, dentro de suas condições profundamente desiguais, lidasse como pudesse, e preferencialmente que pudesse se *reinventar*, pois a economia não podia parar, o país não podia parar.

Fomos testemunhos então da gestão neoliberal perversa que produziu a morte, a intoxicação por medicações contraindicadas (cloroquina e ivermectina) e que dificultou de todas as formas o acesso às vacinas, ao auxílio emergencial de direito e à responsabilização do poder executivo pelos crimes cometidos. Esse registro de partes de um acontecido ainda muito recente é motivado pela necessidade de não esquecer o que foi feito e que segue sendo feito enquanto projeto de morte e de destruição. O que podemos fazer diante disso, diante da produção do horror e da despolitização? Isso tem a ver então também com a possibilidade de afetação, de produção da afetação e de reposicionamento dos afetos para que nem tudo seja traduzido a uma lógica psicopatológica individualizante. Os sujeitos sofrem, padecem, sentem em seus corpos, mas como isso é entendido? Que discursos nos são oferecidos para que nos reconheçamos e nos posicionemos? Que certa angústia e estranhamento, que apontam para algo não adaptado e algo não identificado do sujeito com o sistema, possam então ser sustentados, assim como o espaço clínico de questionamento da demanda e de instauração de conflito.

O desmentido, a naturalização do mortífero, o tornar não acontecido são afetivamente mobilizados e autorizado também pelo social. Se há algo que se passa para que nada nos aconteça (a nós, quem?), algo que constitui os corpos sensivelmente, isso opera no sentido de preservar as estruturas de poder, de assegurar a repetição das posições constituídas e ocupadas pelos mesmos grupos, porque há também a implicação do desejo, a implicação das identificações às verdades fabricadas que dizem de si e dos outros as quais interessa manter certa coesão. Da mesma forma, há a gestão do medo e uma ameaça concreta a formas de reação que visibilizam e contestam aquilo que opera e se impõe na não nomeação, apesar do corpo estar presente e de dizer.

Memória, desamparo, memória

Há algo que aconteceu, que segue acontecendo e que faz marcas. Se pensarmos na história do Brasil, as lutas de resistência contra as formas de dominação se fazem também pela disputa de narrativas, pela luta pela memória histórica e pelo reconhecimento do passado e de suas construções até o momento presente, de modo a desarticular suas repetições e de evidenciar as feridas e cicatrizes daquilo que não se pôde prantear.

A ideia de progresso se articula a ideia de superação de algo, de superação como avanço, como deixar para trás o que já não serve. Podemos considerar essa questão a nível de produção de subjetividade em um contexto de neoliberalismo. Como se lida com a morte? Com as violências sociais? Que acontecimentos históricos são tratados como já superados e para quem? O que se deixa para trás quando, na história, se fala em avanço? Essas questões dizem respeito às condições de repetição de modos de vida possíveis, de formas de nos relacionarmos com os acontecimentos sem lugar na (nossa) história.

Walter Benjamin (1892-1940), em um de seus conhecidos aforismos presentes em “Sobre o conceito de história” (1940), diz que:

Nunca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento da barbárie. E, assim como a cultura não é isenta da barbárie, não o é, tampouco, o processo de transmissão da cultura. Por isso, na medida do possível, o materialismo histórico se desvia dela. Considera sua tarefa escovar a história a contrapelo. (p. 2)

Essa transmissão diz de uma memória, de um fazer de mundo que se reproduz, que é naturalizado, imposto e desejado como verdade. O que o autor diz, então, é de voltar o olhar às construções históricas que viabilizam certas formas de relações, certos discursos e sua produção diante da vida. Escovar a contrapelo para recolher aquilo que, em nome da superação, do progresso, segue se reatualizando como formas de dominação.

Quais as condições, então, para que seja mobilizada uma experiência de desnaturalização e de quebra de continuidade em seu caráter conflitual e disruptivo? Para Larrosa, isso tem a ver com o que possibilita ou não o espaço e o intervalo para a experimentação da experiência. Podemos pensar também em tudo aquilo que diz respeito à produção de subjetividade e do desejo. Nesse sentido, podemos dizer que a impossibilidade de experiência tem a ver não com condições individuais, mas com aquilo que é socialmente construído como possível e desejável. Tem a ver com a experiência com o tempo, com a

necessidade de velocidade, de produtividade, como aponta o autor. Tem a ver com o desgaste físico e psíquico para a sobrevivência imposto pela desigualdade e pela exploração no contexto do capitalismo. Essa velocidade fabricada é investida de atribuições positivas, aliançada à ideia de progresso, de adaptação às demandas de produção para que algo se mantenha e siga se reinventado.

O autor aponta para o impedimento da memória como experiência, tomando o contexto da educação, pelo excesso de informação a ser consumida e para a necessidade de “seguir o passo veloz do que se passa”, não se podendo parar. Contudo, penso, nem sempre isso é vivido sem mal-estar e sem sofrimento. Além disso que se passa no âmbito dessa sujeição, desse processo de incorporação da dinâmica da velocidade que impede a memória, como diz o autor, aponto que há movimentos repressivos e produtivos que trabalham ativamente contra a memória enquanto força política. Isso se expressa pela destruição física de memoriais, de documentos, por aquilo que autoriza a ocultação de informações, implementações de sigilos, pela destruição e distorção discursiva da história de sujeitos vitimizados, mortos e de desaparecidos. Os usos dos nomes, dos corpos, dos registros.

Trata-se também da escolha de fatos para serem contados e do que se deixa para trás, no campo do que não se conta, no campo das falas sem lugar para tentar tornar não acontecido. Preocupam-nos as dinâmicas, tecnologias e dispositivos de dominação que trabalham pelas formas de matar física e simbolicamente e de impedir aos vivos a possibilidade de reivindicar essas mortes como suas e de poder fazer com o que aconteceu.

Frente a isso, há possibilidade para a sustentação do mal-estar e do conflito diante do mundo que nos é proposto? Safatle (2016) aponta para a dimensão de produtividade do desamparo a partir de Freud, o desamparo como aquilo que toma o corpo em angústia quando certos ideais caem, ideais de proteção, de aposta em um Outro que ofereceria garantias de estabilidade e de reconhecimento. Isso tem a ver com a experiência do encontro com o estranho, com o real, como trouxe Neusa (1998). Penso no fazer com esse encontro de estranhamento e angústia, na quebra dos corpos operada como transformação, dos corpos enquanto formas de experimentar as afetações e de fazer algo com isso, então o que se quebra é um certo corpo identificado e aliançado a certas formas tomadas como únicas possíveis de sentir e de se existir. O que se quebra é aquilo que fabrica as neutralidades, o corpo desimplicado e transparente. Quebra enquanto espalhamento, enquanto desarticulação de unidade que possa se desdobrar em uma experiência e desejo de salto no vazio.

Isso lembra o que Ailton Krenak (2020) traz sobre a queda, sobre o medo de cair calcado numa memória constituída no imaginário coletivo limitado por configurações mentais

atreladas ao ideal colonial de humanidade, ao qual nos identificamos, e sua forma-relação com a Terra, com a natureza. Para que algo possa mudar, é preciso haver implosões em direção ao fim do mundo das divisões naturalizadas hierarquizadoras. Ele diz:

Talvez estejamos muito condicionados a uma ideia de ser humano e a um tipo de existência. Se a gente desestabilizar esse padrão, talvez a nossa mente sofra uma espécie de ruptura, como se caíssemos num abismo. Quem disse que a gente não pode cair? Quem disse que a gente já não caiu? (KRENAK, 2020, p. 57)

A aposta de Safatle (2016) no desamparo me parece ter a ver com essa angústia do desabamento em relação ao que ela diz de formas de sujeição. O desamparo como afeto emancipador tem a ver com a ação impelida frente à marca sensível da concepção de que não há destino dado, assegurado enquanto promessa. A construção de um destino certo, encerrado, é também uma produção de realidade, de narrativa que faz materialidades a provoca paralisias, limita o imaginário a certas produções. “A socialização é o destino, a anatomia é o destino, a natureza...” Não. Se essas narrativas se apoiam em verdades historicamente produzidas, a experiência vivida põe em disputa e em tensão isso que foi e é trabalhado enquanto essência, tremendo e fazendo tremer. Quem disse que a gente já não caiu?

Quando li sobre sua aposta no desamparo estranhei o desejo do autor de defender esse afeto, uma vez que me parecia estar relacionado ao sofrimento frente às violências sociais e à distribuição desigual de vulnerabilidade. Contudo, fui entendendo a partir de falas do autor que essas experiências estão mais relacionadas ao medo e à melancolia, em termos de internalização e individualização do sofrimento, de clivagens da norma como resposta possível aos conflitos sociais e à violência. Desse modo, poder conceber o desamparo como aquilo que abala certezas tão bem consolidadas pelo poder, que faz ruir a imagem narcísica de corpos fabricados pelas normatividades como verdades, creio se tratar de uma aposta em uma experiência faça os corpos aliançados e identificados a certa subjetividade quebrarem e se verem implicados nessas relações de forças e disputas. Isso tem a ver com as implosões mobilizadas ao corpo em abertura ao fim do mundo como conhecemos, como traz Mombaça (2021), esse mundo por vir no qual não deve caber consensos e concessões se considerarmos as operações coloniais do poder do mundo por acabar.

Safatle (2016) entende o desamparo como algo com potencial transformador na medida em que ele afeta o sujeito e o movimenta como uma força heterônoma, que vem de fora, marcando novamente essa opacidade em si que escapa. Diz ele que essa força “é profundamente desprovida de lugar no Outro, algo que desampara o Outro”, esse lugar

simbólico como sujeição, como alteridade em si, implicando o sujeito em um movimento a algo que é heterônomo, mas interno sem ser exatamente próprio. Esse desamparo do Outro corresponde à possibilidade de implicação sem sujeição, uma heteronomia sem servidão (p. 31). Isso significa afirmar que se é desfeito por algo exterior, mas uma vez que se é desfeito, algo também se desfaz. Trata-se desses movimentos de produção de materialidades e de transformações na realidade tomada como dada.

Se há uma produção de uma identificação com certo modo de sentir e de agir diante do que se sente e também de modos de se narrar, é importante essa ideia de experiências que abram o sujeito ao desconhecido, ao que contradiz a verdade sobre, por exemplo, a essência de seu ser. Trata-se então da experiência de abertura ao que destitui e transgride o saber do Outro como um campo de linguagem, de expectativas, de atribuições que diz dizer da verdade de si antes que o sujeito possa dizê-lo. Abertura à inadequação, à inquietação frente às produções normalizantes. A experiência de desamparo é proposta como uma força contra a melancolia, uma força de agir uma vez que são abertas fissuras naquilo que era tomado como certo, como inabalável, e, dessa forma, algo se pode fazer com o que excede e com o que resta.

Como diz Safatle (2020), os sujeitos não possuem os afetos, os afetos são efeitos de objetos (p. 107) e os objetos se movem, portam memória, quebram o primado da vontade com suas ilusões de atividade e autonomia (p. 105). Entendo que o desamparo é uma experiência de abertura pela relacionalidade, que força também o desamparo das verdades e das forças totalizantes ao provocar instabilidade no quadro de conhecimento e de reconhecimento. Isso se relaciona ao movimento de destituição do Outro em seu saber-todo e também à quebra de posições de Outridade e de centralidade autorreferencial. Desamparar tem a ver com a possibilidade de desejar outro mundo, ainda que não se possa prever o que virá diante desse que tem de acabar. Daí, talvez, os paraquedas de Krenak (2020, p. 65), os sonhos em conexão com o mundo partilhado.

Penso, então, na questão da memória, uma vez desamparadas as verdades, o corpo quebrado, as rupturas cognitivas. A resistência da memória vai na contramão ao discurso do avanço, da superação de algo, do progresso, que visa ao apagamento e ao silenciamento para a manutenção do que acontece. Ao mesmo tempo, a memória lida com o presente, com as respostas frente às formas de interpelação pela lente do reconhecimento. Uma vez reconhecido o que se passou, é possível agir o que se deseja construir.

Lélia Gonzalez (2020) traz uma importante concepção sobre a memória e a incidência da consciência sobre ela como forma ocultamento, de agência sobre a memória a partir do

discurso ideológico. A memória resiste e se apresenta naquilo que excede a consciência e os discursos identificados à ideologia:

Como consciência a gente entende o lugar do conhecimento, do encobrimento, da alienação, do esquecimento e até do saber. É por aí que o discurso ideológico se faz presente. Já a memória, a gente considera como o não saber que conhece, esse **lugar cheio de inscrições que restituem uma história que não foi escrita**, o lugar de emergência da verdade, dessa verdade que se estrutura como ficção. Consciência exclui o que memória inclui. Daí, na medida em que é o lugar da rejeição, a consciência se expressa como discurso dominante (ou efeito desse discurso) numa dada cultura, ocultando a memória, mediante a imposição do que ela, consciência, afirma como a verdade. Mas a memória tem suas astúcias, seu jogo de cintura; por isso, ela fala através de mancadas do discurso da consciência. O que a gente vai tentar sacar é esse jogo aí das duas, também chamado dialética. E, no que se refere à gente, à crioulada, a gente saca que a consciência faz tudo pra nossa história ser esquecida, tirada de cena. E apela pra tudo nesse sentido. Só que isso tá aí... e fala. (GONZALEZ, 2020, p. 79)

Lélia diz da memória como a inscrição que restitui uma história que não foi escrita. História não escrita, no sentido de não se ter feito realidade do conhecimento, de não ter espaço na consciência, que, por sua vez, diz respeito à história escrita correspondente ao discurso dominante e suas produções. A experiência, talvez, seja o que marque uma memória no corpo, que pode não significar exatamente o registro vívido das informações dos fatos, mas a presença sensível do que passa a fazer parte do sujeito, provocando uma destradição e uma retradição que se apresenta na forma de ser consigo no mundo e com os outros, uma destradição diante das verdades que agem ao desmentido e repetem a realidade. A memória como isso que sustenta ou desestabiliza a ação, produzindo esse desaprendizado da história hegemônica.

A memória possibilita que se possa fazer com o que se viveu, porque algo nos aconteceu, algo que a memória como inscrições permite que se possa viver como experiência em seu caráter desamparador, inegociável diante das formas de dominação. Ela dá sentido ao que do passado se reatualiza como presente, e que se faz e se refaz. A inscrição como a possibilidade de fazer com as marcas das relações. Nesse sentido, as destradições que se articulam à experiência desautorizam o lugar de tudo saber do Outro, tensionando seu discurso, suas verdades, suas atribuições. Isso abre ao movimento do tremor, que desestabiliza

lugares de poder e posições cristalizadas vulnerabilizadas, mobilizando transformações políticas nas formas de ser afetado, de conhecer e de agir no mundo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS:

Diante de um “universalismo sem corpo”, como escreveu Thiago Florencio (2021) em referência ao conceito de “universalismo descarnado” de Aimé Césaire, procuramos visibilizar as implicações da fabricação dos corpos pela norma e as modulações do poder, opacizando uma transparência que se apoia em verdades naturalizadas tomadas como universais sobre o ser. Os movimentos de transparência se articulam à colonialidade e têm suas práticas e saberes tensionados pelos sujeitos que experimentam essa forma de subjetivação e de dominação e que abrem às fissuras e não-totalidades das formas de conhecimento e de reconhecimento.

Algo se alarga nas possibilidades do encontro, nas relações, algo que destitui os sujeitos de uma identificação a um descarnado universal e o localizam em sua produção histórica- com todas as tensões e conflitos que isso possa movimentar- em sua corporeidade investida de atribuições, que também dizem de uma história em disputa e em transformação.

Essas questões, como vimos, são importantes porque dizem respeito ao fazer, a uma prática direcionada à produção da realidade, daquilo que é tomado como possível, daquilo que é autorizado e que se autoriza em nome da defesa de certa forma de organização social. Estamos falando da produção de morte, mas também das possibilidades de viver, de quebrar sentidos, de falhar as repetições dominantes.

Parece-me importante, cada vez mais, entender esses processos como mobilizados pelos movimentos coletivos, pela história, pelas ficções que vivemos e que podem ser reinventadas, não em um sentido individualista, mas no sentido das afetações, das desidentificações, daquilo a que se está implicado e que se abre no encontro.

Não há corpo sem memória, nem memória sem corpos. As experiências de desarticulação agem justamente na possibilidade de produção de outras memórias e incorporações, de outras práticas e nomeações para agirem à resposta da pergunta sobre o desejo ao mundo, sobre que mundo se deseja.

Opacizar, portanto, diante de tantas prescrições ao ser. Construir caminhos às possibilidades de indeterminações desamparadoras da norma, destraduzindo os sentidos em tremores, sendo um corpo-passagem ao impossível.

Referências

ADORNO, Theodor, HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento**. Trad. de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

ÁFRICA NAS ARTES. **[Parte 1] Autodefinição**. Youtube, 02 de outubro de 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=vztLJfJYPYs&t=2s&ab_channel=%C3%81fricanasArtes>

_____. **[Parte 4] Língua Bifurcada**. Youtube, 02 de Outubro de 2018. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=j_EwTemsK8Q&ab_channel=%C3%81fricanasArtes

BAGAGLI, Beatriz. **Sobre “destransição”, arrependimento e cisgeneridade**. São Paulo, 2017. disponível em <https://blogueirasfeministas.com/2017/09/05/sobre-destransicao-arrependimento-e-cisgeneridade/>

BENTO, Cida. **O pacto da branquitude**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

BUTLER, Judith. **A vida psíquica do poder: teorias da sujeição**. Trad. de Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica. 2017. Originalmente publicado em 1997.

_____. **Relatar a si mesmo: crítica da violência ética**. Trad. de Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica, 2015. Originalmente publicado em 2003.

_____. **Vida Precária: os poderes do luto e da violência**. Trad de Andreas Lieber. Belo Horizonte: Autêntica, 2019. Originalmente publicado em 2004.

BELO, Fábio. **Racismo, mensagem e desmentido: Diálogos entre Kilomba, Ferenczi e Laplanche**. IN: *Relações raciais na escuta psicanalítica*. São Paulo: Zagodoni, 2021 pág. 99 a 106.

_____. LIMA, Vinícius. **Gênero, sexualidade e o sexual: o sujeito entre Butler, Foucault e Laplanche**. Belo Horizonte, ver. *Psicol. estud.*, v. 24, e41962, 2019. Disponível em <https://doi.org/10.4025/1807-0329e41962>

BIENAL DE SÃO PAULO. **#34biental (Entrevista/Interview) Jota Mombaça**. Youtube, 19 de abril de 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=DSJR-Jg5xbo&t=287s&ab_channel=BienaldeS%C3%A3oPaulo>

CABRAL, Raíssa Éris. **Sobre se permitir incompreender**. 21 de março de 2022. Instagram: @lesbikaos.groove. Disponível em <https://www.instagram.com/p/CbXv-CpreLW/>

CARNEIRO, Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005. 339 f. Tese (Doutorado) - Curso de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

DAVID, Emiliano. **Saúde mental e racismo: a atuação de um Centro de Atenção Psicossocial II Infantojuvenil**. 2018. 168 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia: Psicologia Social) - Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia: Psicologia Social, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2018.

_____. FARIAS, Márcio. **Pode a psicologia escutar?** Reflexões sobre a demanda negra. Correio da APPOA, Porto Alegre, 2020. Disponível em https://apoa.org.br/correio/edicao/301/pode_a_psicologia_escutar_reflexoes_sobre_a_demanda_negra/877

DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix. **O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia**. São Paulo: Editora 34, 2010. Originalmente publicado em 1972/1972.

DUMARESQ, Leila. **Ensaio (travesti) sobre a escuta (cisgênera)**. *Revista Periódicus*, 1(5), 121–131. <https://doi.org/10.9771/peri.v1i5.17180> 2016

FANON, Frantz. **Em Defesa da Revolução Africana** Trad. de Isabel Pascoal. Portugal: Livraria Sá da Costa Editora 1980. Originalmente publicado em 1964.

_____. **Pele Negra, Máscaras Brancas**. Trad de Renato da Silveira. EDUFBA Salvador, 2008 originalmente publicado em 1952.

FAVERO, Sofia. **Pajubá-terapia: ensaios críticos sobre a cisnorma**. Porto Alegre: Nemesis Editora, 2020.

_____. **Cisgeneridades precárias: raça, gênero e sexualidade na contramão da política do relato.** Bagoas - Estudos gays: gêneros e sexualidades, [S. l.], v. 13, n. 20, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/bagoas/article/view/18675>

_____. MARACCI, João Gabriel. **Por que falamos em cisnormatividade?** Le Monde Brasil, 2022. Disponível em <https://diplomatie.org.br/por-que-falamos-em-cisnormatividade/#:~:text=Nesse%20%C3%ADnterim%2C%20o%20termo%20%E2%80%9Ccisnormatividade,comunidades%20de%20corpos%20no%20mundo>

FERRERIA NETO, João. **A Analítica da Subjetivação em Michel Foucault.** PUC-Minas, Belo Horizonte, Rev. Polis e Psique, 2017; 7(3): 7-25.

FIGUEIREDO, João; EUGENIO, Fernanda. **Secalharidade como ética e como modo de vida: o projeto AND_Lab e a investigação das práticas de encontro e de manuseamento coletivo do viver juntos.** **Urdimento - Revista de Estudos em Artes Cênicas**, Florianópolis, v. 2, n. 19, p. 061-069, 2019. DOI: 10.5965/1414573102192012063. Disponível em: <https://www.revistas.udesc.br/index.php/urdimento/article/view/3191>. Acesso em: 23 set. 2022.

FLORENCIO, Thiago. **O que você esconde?** Caminhos para uma decolonização do “universalismo sem corpo”. PUC-Rio, Rio de Janeiro. Rev. Intellèctus ISSN: 1676-7640, ano XX, n. 1, 2021, p. 34-53.

FRANKENBERG, Ruth. **A miragem de uma branquidade não-marcada.** In: WARE, Vron (org.). Branquidade: identidade branca e multiculturalismo. Rio de Janeiro: Garamond, 2004, p. 307-338.

GLISSANT, Édouard. **Poética da Relação.** Trad. de Eduardo Jorge Oliveira e Marcela Viera. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021 originalmente publicado em 1990.

_____. **Introdução a uma poética da diversidade.** Trad. de Enilce do Carmo Albergaria Rocha. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005. Originalmente publicado em 1996.

GONDAR, Jô. **Brasil: um racismo desmentido.** In ARREGUY, M. et al (orgs). Racismo, capitalismo e subjetividade: leituras psicanalíticas e filosóficas. Niterói: Eduff, 2018.

_____. JUNIOR, Nelson Ernesto. **Psicanálise e Normatividade**. Rev. Tempo Psicanalítico, Rio de Janeiro, v. 53.1, p. 202-220, 2021.

_____. REIS, Eliana. **Com Ferenczi: Clínica, Subjetivação, Política**. Rio de Janeiro, 7 Letras, 2017.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**. Organização Flávia Rios e Márcia Lima. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019. Originalmente publicado em 2008.

KOLTAI, Caterina (org.). **O Estrangeiro**. São Paulo: Editora Escuta, 1998.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KUGNHARSKI, Gabriel. P. **O não-idêntico como excesso e transformação**. Dialética negativa e a crítica do idealismo hegeliano em Theodore W. Adorno. SOFIA (ISSN 2317-2339), VITÓRIA (ES), V.9, N.1, P. 174-190, JAN./JUL. 2020.

LACAN, Jacques. **O estádio do espelho como formador da função do eu**. In J. Lacan, *Outros Escritos* (pp. 29-90). Rio de Janeiro: Zahar, 2003

LARROSA, Jorge. **Tremores: escritos sobre experiência**. Trad de Cristina Antunes e João Wanderley Geraldi. Belo Horizonte: Autêntica, 2021. Originalmente publicado em 2014.

LAPLANCHE, Jean. *et al* **Três destinos da mensagem enigmática**. São Paulo: Zagodoni, 2020.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Trad. de Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições, 2018. Originalmente publicado em 2013

MIGNOLO, Walter. **Desobediência Epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política**. Trad. de Ângela Lopes Norte. Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade, no 34, p. 287-324, 2008.

MOMBAÇA, Jota. **Ñ V NOS MATAR AGORA**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

NOGUEIRA, Isildinha Baptista. **Significações do Corpo Negro**. 1998. 143 f. Tese (Doutorado) - Curso de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

PRECIADO, Paul. **B Um Apartamento em Urano: crônicas da travessia**. Trad. de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2020. Originalmente publicado em 2019.

_____. **Eu sou o monstro que vos fala: relatório para uma academia de psicanalistas**. Trad. de Carla Rodrigues. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

_____. **Transfeminismo**. São Paulo: n-1 edições, 2015.

QUIJANO, Anibal. **Colonialidad y Modernidad-racionalidad**. In: BONILLO, Heraclio (comp.). *Los conquistados*. Bogotá: Tercer Mundo Ediciones; FLACSO, 1992, pp. 437-449. Trad. de Wanderson Flor do Nascimento.

RAFAEL PARENTE. **Parente Entrevista: Vanda Witoto**. Youtube, 19 de abril de 2022. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=5obwS_gG7KM&ab_channel=RafaelParente>

SAFATLE, Vladimir. **Dar corpo ao impossível: O sentido da dialética a partir de Theodor Adorno**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

_____. **Introdução a Jacques Lacan**. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

_____. **Maneiras de transformar mundos: Lacan, política e emancipação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

_____. **O Circuito dos Afetos: Corpos políticos, desamparo e fim do indivíduo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

SALZTRAGER, Ricardo; HERZOG, Regina. **A clivagem discursiva e o paralelismo discursivo na clínica psicanalítica**. Rev. Latinoam. Psicopat. Fund., São Paulo, 16(4), 570-583, dez. 2013

SCHUCMAN, Lia. **Sim, nós somos racistas: Estudo psicossocial da branquitude paulistana**. São Paulo, 2014.

VERGUEIRO, Viviane. **Por Inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes:** uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal da Bahia, Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos, Salvador, 2015

