



UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA  
ESTUDOS DA SUBJETIVIDADE

MATEUS NETO DOS REIS

QUANDO A VIDA INVADIU SEM AVISAR:  
CARTOGRAFANDO SENTIDOS DO SOFRIMENTO DA POPULAÇÃO  
LGBTQIA+

NITERÓI - RJ  
2023

MATEUS NETO DOS REIS

Dissertação apresentada à banca examinadora do Programa de Pós-Graduação do Departamento de Psicologia da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para o título de Mestre em Psicologia.

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dra. Silvia Helena Tedesco.

NITERÓI - RJ  
2023

## FICHA CATALOGRÁFICA

*Para Noemia Izaura Neto*



## AGRADECIMENTOS

À Evani Noemia Neto e Elias Neves dos Reis, por acreditarem naquilo que ainda não existe, no poder do encanto e na potência do desejo de preencher nossa história lacunar com futuros. À Amanda Neto dos Reis, pela presença plurivalente, pela saudade e seu embalo.

À Lara, Alice e Anna, pela fantasia.

À Daniel Carvalho Mendonça e Gabrielle de Almeida Maia da Silva, pelo laço em torno de uma política da amizade, feita de afeto e cuidado. Pela ousadia em experimentar rodopios e metamorfoses desse próprio laço em um viver azeitado que azeitou a vida.

À Silvia Tedesco, pela orientação formativa em direção à autonomia.

À Eduardo Passos e Flávia Silva, membros da banca de qualificação, e à Marcelo Ferreira e Pedro Bicalho, membros da banca de defesa deste trabalho, pela generosidade.

À Tania Kolker, por ter sido vagalume em tempos sombrios.

Ao grupo de orientação ligado ao Observatório Nacional de Saúde Mental, Justiça e Direitos Humanos (ONSMJDH/UFF), Estela Pereira; Gabrielle Sadhi e Marden Filho, pelas parcerias.

À Céu Cavalcanti, Igor Almeida e Micael Castagna, pelos desvios.

À equipe do Ambulatório de Saúde Mental da Policlínica Rodolpho Rocco/RJ — nomeadamente Eliana Diogo; Glaucia Lamblet; Helecine Aragão; Isabel Ferraz; João Vinícius; Juliana Morená; Klysna Imbroinisio; Mariana Dias; Nelio Pereira; Rafaela Fafá; Paula Rigolon; Vanessa Pessanha e Vanessa Castro por transcrever o verbo trabalhar pelo sentido do verbo cuidar.

À Anna Carolina Hypolito, Diogo Simonaci, Gabriela Santos, Jéssica Almeida, Jéssica Couto, Marcela Marcondes, Silas Barbosa e à tantos outros companheiros de trabalho do SUS, por animar o cuidado em Alegria, por sustentar um trabalho urgente na emergência: o trabalho de não abrir mão do desejo de uma sociedade sem manicômios.

À Bruna Sardenberg, Luisa Weiss e Renata Linhares, por desafiar o tempo com o amor.

À Dara Fernandes pela interlocução amiga no curso final desta pesquisa.

## RESUMO

### ABSTRACT/RESUMEN/RÉSUMÉ

A presente pesquisa parte do de um chamado de urgência subjetiva (Calazans; Bastos, 2008) direcionado à escuta e ao cuidado dos ocupantes da CasaNem, organização não governamental voltada ao acolhimento da população LGBTQIAPN+ vulnerabilizada socialmente, situada até então em Copacabana/RJ, na condição da ocorrência de uma morte por suicídio de um dos acolhidos, um jovem negro e homossexual, nas dependências da instituição. Tomamos a perspectiva transdisciplinar em pesquisa (Passos, Kastrup & Tedesco, 2016) como recurso metodológico, e através dos afectos gerados no plano comum da experiência estabelecido neste atendimento, produzimos uma cartografia dos sentidos do “mal” (lido aqui como sofrimento psicossocial) presentes na cena abordada. Derivamos e transitamos pelos sentidos de padecimento, dissidência e morte. Propomos, por fim, uma “outra” leitura para o sofrimento, esta com enfoque no processo de colonialidade, em interlocução com as Referências técnicas para atuação de psicólogas, psicólogos e psicólogues em políticas públicas para população LGBTQIA+ (2023) do Conselho Federal de Psicologia.

**Palavras-chave:** suicídio, colonialidade, psicologia clínica.

## **Lista de Figuras**

Figura 1 - Erupção15

Figura 2 - Território30

Figura 3 - *Close up*31

Figura 4 - Ex-presidenta Dilma Rousseff em cena descrita



## Sumário

<b>Saudações - Preâmbulo</b>	<b>9</b>
<b>Capítulo 1 Quando a vida invadiu sem avisar</b>	<b>14</b>
1.1 Desdobrando a experiência: a cena da demanda ou a demanda em cena	17
1.2 Ao corpo, o afecto	18
1.3 “Cabra marcado pra morrer”	22
1.4 Um problema - A demanda por “auxílio psicológico”: uma demanda à trabalho	25
<b>Capítulo 2 Um diagnóstico ampliado: Quando Olhei Terra a Dentro</b>	<b>30</b>
2.2 Transversalidade como chave de leitura	33
<b>Capítulo 3 Afirmando uma política da narratividade: uma incursão cinematográfica</b>	<b>36</b>
<b>Capítulo 4 Desmontando o tempo ou “O relógio quebrou...”</b>	<b>39</b>
4.1 Modulações do sentido de “mal” - Uma análise em três tempos	41
4.1.1 Tempo I - O “mal” em seu sentido de padecimento	42
4.1.2 Tempo II - O “mal” em seu sentido moral de dissidência	51
4.1.3 Tempo III - “Mal” em seu sentido de morte no capitalismo neoliberal	57
<b>Capítulo 5 Uma inflexão spinozista necessária: do mal ao mau encontro</b>	<b>71</b>
5.1 A transformação da profissão e de seu compromisso social	72
<b>Capítulo 6 A construção de um “outro olhar”: a confirmação de novos compromissos</b>	<b>80</b>
6.1 A consciência moderna e sua formação	83
<b>“O Fim e o Princípio” - Considerações finais</b>	<b>90</b>
<b>Referências</b>	<b>96</b>

## Saudações - Preâmbulo

*“Num ponto equidistante entre o Atlântico e o Pacífico  
Do objeto, sim, resplandecente descera o índio  
E as coisas que eu sei que ele dirá, fará  
Não sei dizer assim de um modo explícito”*

Um Índio - Caetano Veloso

Virá! Virá se perguntar: como começar a dizer? Por onde entrar, se os caminhos são diversos feitos profusões espaciais, desde os balbucios de criança, desde o primeiro contato com as palavras e suas significações? Como fazer a travessia e dar conta do trânsito entre o dito e o não dito, entre o visível e o invisível, sem maldizê-los, sem malditos, sem pecados e nem pecadores, sem gênios, sem culpa? Como bendizer o profano, o louco, o susto, o justo? Como pesquisar e escrever na efervescência do fim de um mundo marcado pela face real e assustadora de um vírus, de uma pandemia, e pelo fascismo à brasileira que aterroriza e intensifica o terror em muito já tornado cotidiano, esse *show* de absurdos à contra prova que nos põe à prova diariamente? Como operar este dispositivo textual? São imensos desafios à escrita, ao pensamento e a este pesquisador que vos dirige. Sem garantias de profícuas e exitosas respostas a essas amplas interrogações, conjuro o devir.

Sem salvaguardas, busco aprender a misturar as instâncias do tempo como fez brilhantemente Caetano Veloso na canção “Um Índio”, lançada em 1977, e que se mantém atualíssima (pra não dizer “ainda vanguardista”) no contemporâneo (“virá”, afirmação de um futuro; “que eu vi”, constatação de sua realização), ou ainda como me ensina o célebre *oriki*<sup>1</sup> de Exu, o qual diz que “ele acertou o pássaro ontem com a pedra que atirou hoje”. Almejando um tempo outro ou, então, partindo em direção a um novo tempo, realizo uma aposta no acontecimento e em uma linguagem por vir, certo de que não há nada a se prever: “posso conjurar, mas não decidir” (Valvieste, 2013, p. 53).

Bem, iniciar um texto com interrogações relativas à sua escrita é também uma estratégia poética para começar: algo terá sido inaugurado e naturalmente carecerá de seguimento. Essa é, por exemplo, uma marca explicitamente presente nas primeiras páginas do livro *A Paixão Segundo G.H.* de Clarice Lispector (2009), repletas de indagações sobre o dizer:

Terá sido o amor o que vi? Mas que amor é esse tão cego como o de uma célula-ovo? foi isso? aquele horror, isso era amor? amor tão neutro que - não, não quero ainda me falar, falar agora seria precipitar um sentido como quem depressa se

<sup>1</sup> Palavra em Yorubá que significa louvar, saudar e evocar, refere-se às saudações à cabeça (*ori*).

imobiliza na segurança paralisadora de uma terceira perna. Ou estarei apenas adiando o começar a falar? por que não digo nada e apenas ganho tempo? (Lispector, 2009, p. 13).

Estratégico início, por certo. Mas não puramente estratégico, não descartável em relação ao seu prolongamento. Essa é também uma forma de principiar questões importantes para este trabalho, que, ao seu final, poderá ser interpretado em função desses mesmos enigmas iniciais como um trabalho que se debruça sobre as diferentes formas de expressão, sobre o dito e o não dito, sobre o silêncio e o silenciamento.<sup>2</sup> Mas fato é que comecei. Então convém que eu apareça, que eu entre em cena, como forma imediata de recusar ilusórias neutralidades de posição.

Pois, definitivamente, não há como pleitear que um trabalho se qualifique enquanto uma pesquisa-intervenção, especialmente se ele se localiza no bojo de discussões em torno da relação entre clínica e Direitos Humanos — o que implica a abordagem de pautas político-sociais tão sensíveis, sem antes operar uma análise de implicação daquele que pesquisa, do pesquisador, em relação ao seu problema de pesquisa (Paulon, 2005). Todo trabalho é transferencial<sup>3</sup>: por isso, não há forma de cartografar que não seja “em cena”, por isso é preciso entrar. E, para entrar, é necessário, antes, pedir licença, é necessário saudar: *oriki*. Saudar é evocar sentidos de abertura. É o mesmo que introduzir um gesto de aliança ou de iniciação em determinado campo, na mesma medida em que se situa a posição singular do cartógrafo, “é, ao fim de tudo, admitir que eu sou objetivado por aquilo que pretendo objetivar” (Lourau, 2004 *apud* Paulon, 2005), que sou subjetivado por aquilo que pretendo subjetivar.

Não entrar exatamente por dentro de mim, mas desde mim, desde este que vos escreve. Entrar por dentro e por entre o plano que implica meu desejo em realizar esta pesquisa e naquilo que ele forja um ‘eu’ pesquisador. Isso porque não falo de mim, “mas de territórios existenciais que integram o eu, o corpo, o espaço transicional, o espaço ambiental, a etnia, os ancestrais” (Guattari, 1998, p. 149, tradução nossa) que me compõem multiplamente. Quando falo, falo de muitos porque como cada um de nós são vários, já é muita gente (Deleuze; Guattari, 1995). “Utilizamos tudo o que nos aproximava, o mais próximo e o mais distante” escrevem Deleuze e Guattari (1995, p. 2), no texto paradigmático

---

<sup>2</sup> Como de modo astuto vislumbrou Tania Kolker, colega de percurso e intercessora desta pesquisa.

<sup>3</sup> O termo “transferencial” objetiva denotar aqui “aquilo que transfere, passa, corre, [e] se conecta” (Rossi, 2007, p. 145) entre o pesquisador e seu problema de pesquisa. Indica a condição de implicação do pesquisador como uma marca indissociável de seu plano de investigação, de forma que construir uma dissertação com um propósito interventivo é, também, construir a si mesmo.

de *Mil Platôs, Introdução: Rizoma*, sinalizando que mesmo o ponto distante é capaz de estabelecer agência, traçar conexão, se fazer equidistante. Estar próximo significa, portanto, estar agenciado, e não necessariamente por perto, à espreita. Félix Guattari (1998, p. 149, tradução nossa), em *El Devenir de la Subjetividad*, insiste que “existe uma aglomeração não discursiva que faz com que um se integre à existência através de todo tipo de dimensões, de intensidades” pré-pessoais, transpessoais.

Desse modo, introduzir-me através da saudação é o mesmo que introduzir as marcas da minha experiência subjetiva enquanto pesquisador em um plano maior, plano comum, no qual se movimentam outros tantos e incontáveis enunciados e experiências capazes de estabelecer, no âmago da diferença, conexões, zonas de vizinhança, composições coletivas a respeito de um processo maior, o qual nomeamos como vida (Deleuze, 2016).

O que importa no coletivo das falas é a ativação do plano comum, que é distinto do somatório de indivíduos, de um conjunto de relações interpessoais. Experimentar o coletivo é aceder ao plano do impessoal, das diferenças coexistentes. Envolve um plano que só é comum justamente porque atravessa a todos, mas não é de ninguém. É comum por estar além e aquém da dimensão pessoal, da dimensão das individualidades (Tedesco; Sade; Caliman, 2013, p. 315).

Pois bem: sou mais um filho de uma história expropriada de nosso país. História lacunar, sem substanciais registros, filho de uma história fragmentária. Seus pontos dizíveis, sempre parciais, detalam a existência de traços muito ainda inexprimíveis, frutos da aniquilação colonial da qual o Brasil historicamente sofreu e sofre processualmente, da qual sou incondicional e violentamente filho e herdeiro. História aparentemente perdida no silêncio. Minha bisavó, indígena, “foi morta mata à dentro”<sup>4</sup> - é tudo, o muito e o pouco que sei sobre o meu passado ancestral.

Persistiremos com mais e mais silêncio? O silêncio que obrigaram a mim, eu vos obrigarei? É de certo pensar que o silêncio tem presença e sentido, não? Pois então talvez seja isso: perguntar para evocar respostas inauditas. Atuar junto ao sensível para com ele endereçar o dizer<sup>5</sup>. Fazer silêncio como forma de testemunhar. Antes de escrever, ler:

---

<sup>4</sup> Como quem quis dizer “morta ainda aldeada”.

<sup>5</sup> Neste ponto, vale ressaltar que partimos do entendimento da linguagem como um processo que se dá para além da “da dicotomia que, durante muito tempo, orientou a concepção representativa da linguagem e que estabelecia um abismo entre o plano da expressão dos signos e o plano dos conteúdos ou plano empírico dos fatos” (Tedesco, 2015, p. 39). Consideramos que a linguagem, a experiência do dizer, se dá processualmente na interface de sua dimensão sensível e inteligível, sem que uma anule a outra. Isso está posto no modo de funcionamento do plano de imanência, naquilo que podemos nomear como tetravalência do agenciamento, ou seja, a composição formada por um eixo horizontal, com o conteúdo (agenciamento maquínico de corpos) e com a expressão (agenciamento coletivo de enunciação), e em um eixo vertical que apresenta um segmento mais

a história da moça. Ler o que eu havia escrito. Veio-me à lembrança o doloroso processo de criação que enfrentei para contar a história de Ponciá. Às vezes, não poucas, o choro da personagem se confundia com o meu, no ato da escrita. Por isso, quando uma leitora ou um leitor vem me dizer do engasgo que sente, ao ler determinadas passagens do livro, apenas respondo que o engasgo é nosso (Evaristo, 2018, p. 7).

Sim, silêncio. Mas jamais silêncio para silenciar. Silêncio que dure apenas o tempo necessário para que um afecto fecundo nos provoque a falar, nos coloque em trânsito ou em transe<sup>6</sup> com os signos e suas profusões espaciais. Silêncio que cumpre função contrária ao vazio, à falta. Silêncio que nos remete ao excesso, embora não excessivo, da potência produtiva do desejo (Deleuze; Guattari 2010). Nesse instante, me lembro de Audre Lorde — traço mnêmico que interpela minha cognição. Escritora feminista e ativista dos direitos homossexuais, Lorde (2019, p. 53) ativamente me pergunta: “quais palavras você ainda não tem? O que você precisa dizer? Quais são as tiranias que você engole dia após dia e tenta tomar para si, até adoecer e morrer por causa delas, ainda em silêncio?”. Lorde me encoraja a realizar o manejo do medo de dizer, e assim eu vou.

Dizer que meu encontro com a Psicologia, que se deu no ano de 2013, coincide e se agencia com o meu encontro com uma noite inadiável e aflitiva. Noite na qual fui atravessado por perdas avassaladoras, noite expressa em completa devastação. Nela, estive em meio ao desalento e frente à ameaça de morte que estavam presentes no desastre ambiental ocorrido no mesmo ano no distrito de Xerém (Duque de Caxias), baixada fluminense, local onde cresci e alcancei a adulez por entre o monopólio territorial de igrejas evangélicas e refugiados terreiros de umbanda e candomblé localizados em becos e vielas ou às margens da mata nativa; entre o conservadorismo politiquero municipal e a política de amizade comunitária das vizinhanças; entre as violências sofridas nas escolas e as brechas que encontrei na aprendizagem. Em 2013, uma enchente tomou Xerém, varreu minha casa e me obrigou ao desabrigo.

Em função de uma preocupação sobre como e em que termos eu ia conseguir metabolizar simbolicamente tamanha devastação, de forma corajosa e afetuosa, mas sem aviso prévio, fui endereçado a um consultório de Psicologia Clínica. “Pode ir até aquela porta, você tem uma consulta com a psicóloga”, me disseram. No *setting* de uma pequena policlínica, minha cidade subjetiva, a cidade em que me constituí, ousou alargar seus limites

---

estável, territorializante, e outro segmento instável, direcionado à desterritorialização (Deleuze, Guattari, 1995-a).

<sup>6</sup> “Laia, ladaia, sabatana Ave-Maria”! (*You don't know me* - Caetano Veloso)

para além da destruição. Entre silêncios e palavras, entre cenas e textos em transferência, em trânsito: todo trabalho é transferencial.

Veja bem, leitor, a abertura desse caso de experiência “pessoal” serve mais do que para enunciar puramente que me encontrei com a Psicologia e sua prática clínico ambulatorial a partir da demanda de cuidar de minhas perdas, meu lamaçal. Serve sobretudo para dizer que saí daquele *setting* marcado pelo desejo de me tornar psicólogo, de operar a força que identifiquei naquele processo, que à época costumava chamar de “magia”: porque ainda indecifrável. “Magia” travestida de criação, ou vice e versa, que não só cuidou da experiência traumática da enchente e sua devastação, mas também e, especialmente, “magia” que cuidou de minha diversidade: que me fez elaborar sobre os monopólios, os conservadorismos e as violências de minha cidade subjetiva. “Magia” intensiva que atou laços e reencantou meu desejo, tantas vezes violentamente silenciado. Devastação e morte, desejo; sexualidade e vida formaram agências nesse meu encontro.

Saúdo a Resolução 01/1999<sup>7</sup> (Conselho Federal Psicologia, 1999)! De sua existência, eu ainda não sabia. Saúdo o quintal do Zeca Pagodinho, a pinguela, a beira do rio! Saúdo os meninos que cortam cabelo em praça pública, as cachoeiras, as feiras, as ruas, os becos e vielas, saúdo a escola pública e seus professores e as amigas com espírito de inadequação! Em 2013, ingressei no curso de Psicologia da UFRJ (Universidade Federal do Rio de Janeiro) com a roupa do corpo e com uma vontade irrevogável de lutar. Naquele espaço da Zona Sul profunda, povoado por gente branca de olhos azuis, eu não me encontrei. Fato em relação ao qual eu precisei driblar “porque o corpo mandava e a cabeça obedecia” (Simas, 2019, p. 7). Mas pude, no entanto, captar algo da “magia” sobre a qual me referenciava traduzida em tantos outros termos e conceitos presentes na condição plural da Psicologia. Eu, minha roupa do corpo e meu corpo cintilando em luta. É com esse brilho e a pista da “magia”; com silêncio e palavra; casa e desabrigo; aflição e sinal de cuidado que vamos seguir. Com o registro deste meu percurso e suas lacunas prenhes de futuro.

Não por acaso quis o desejo, em seu compasso meticuloso com o tempo oportuno, me fazer reencontrar esses mesmos sentidos agenciados em uma outra noite igualmente inadiável e aflitiva, noite de perdas e buscas pela vida, agora como profissional psicólogo. Mais uma vez devastação e morte, desejo; sexualidade e vida em jogo.

Veja, você, anoiteceu.

---

<sup>7</sup> A qual “estabelece normas de atuação para os psicólogos em relação à questão da Orientação Sexual” (CFP, 1999, p. 1).

## Capítulo 1 Quando a vida invadiu sem avisar

*“É a vida que se determina essencialmente no ato de contornar obstáculos, de colocar e resolver um problema. A construção do organismo é, ao mesmo tempo, colocação de problema e solução”.*  
Gilles Deleuze

Em uma das noites de dezembro de 2019, acontecia uma reunião do coletivo clínico-político<sup>8</sup> do qual eu integro, que tinha como pauta o desejo em comum, despertado em mim e em meus colegas por uma espécie de inconformismo saudável, alarme de um processo vital (Rolnik, 2019), em realizar ações clínico-políticas no *fora* do consultório, na cidade, na rua, e no público daquilo que a clínica histórica e tradicionalmente construiu sob o signo do privado.

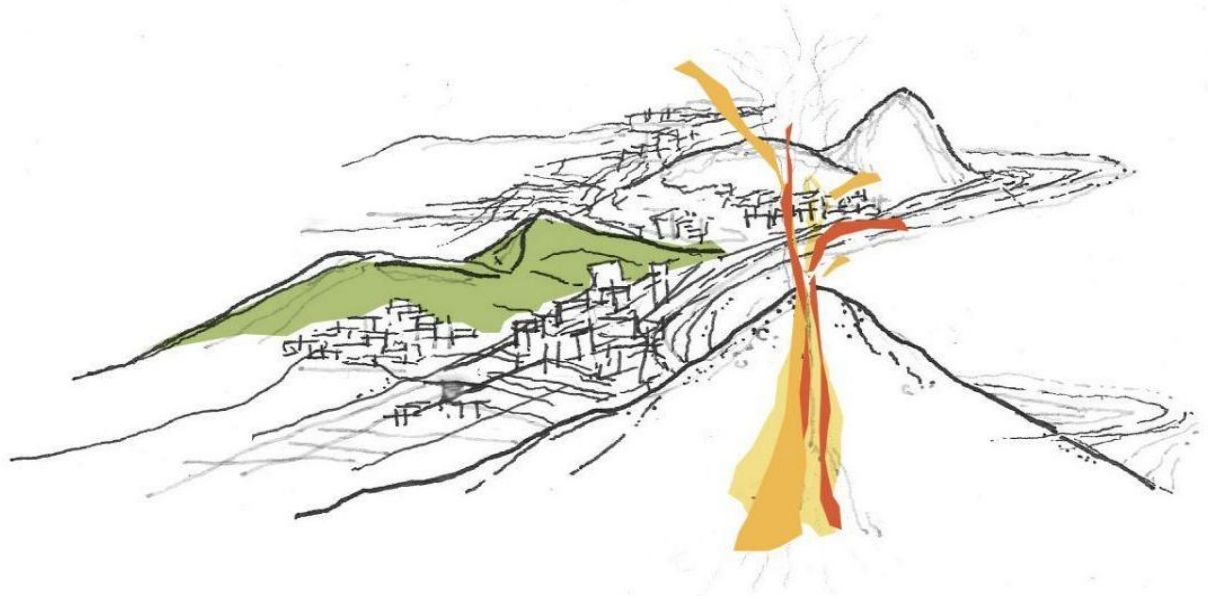
No entanto, naquela noite, o inesperado nos tomou. O que antes fora, entre as grades de ferro da varanda, apenas a construção de um planejamento calmo e prudente para o futuro, no meio do encontro tornou-se o torrencial. Tornou-se o inadiável e o aflitivo. Em uma dessas zapeadas de olhar que damos no celular, tão fortemente contemporâneas, deparei-me com uma mesma mensagem em diferentes grupos de um aplicativo. Era uma solicitação com caráter de urgência por “auxílio psicológico”, como estava escrito no texto, para uma situação de urgência subjetiva<sup>9</sup> que ocorria a alguns quilômetros de onde estávamos reunidos, mais precisamente em Copacabana. A mensagem comunicava que já se encontravam no local forças policiais e uma advogada da Comissão de Direitos Humanos da OAB-RJ (Ordem dos Advogados do Brasil), mas não haviam psicólogas(os) presentes.

Então, em minutos, um novo plano, um novo mundo, se constituiu. A mensagem rachou temporalmente aquela noite ao meio. E, portanto, era como se o chão da varanda tivesse se aberto ao meio, como em um rasgo, uma erupção, uma fratura. E o que invadia adentrando-se no espaço da varanda, espaço de nossos planos tranquilos, era uma convocatória torrencial. O que invadia era a própria matéria viva da vida.

---

<sup>8</sup> Trata-se da Agência Desvio, coletivo autogestionado de psicólogas(os) que busca pensar o encontro entre clínica, política e Direitos Humanos, atuante na construção de estratégias ampliadas de intervenções clínico-políticas.

<sup>9</sup> Compreendemos por urgência subjetiva o dispositivo de acolhimento em situações de crise que demandam atendimento a nível emergencial, de forma a proporcionar escuta qualificada àquilo “que permaneceu em estado de intenso embaraço ou esmagamento do sujeito ou, em alguns casos, o que foi transformado em puro ato com a subtração da palavra” (Calazans; Bastos, 2008, p. 641).

Figura 1 - *Erupção*

Fonte: Autoria de D. Mendonça. Acervo do autor.

Um jovem negro, homossexual, havia se suicidado há pouco na CasaNem<sup>10</sup> – era o que dizia a mensagem. Enforcou-se do sexto andar com a corda que era cotidianamente utilizada para facilitar a subida e a descida de objetos entre os mais de cinco pisos do edifício ocupado pelo coletivo de acolhimento à população lésbica, gay, bissexual, transgênero, queer, intersexo, assexual, pansexual, não-binário, dentre outras, (LGBTQIAPN+) em situação de vulnerabilidade psicossocial<sup>11</sup>.

Após muitas trocas de contato com diversos agentes, profissionais e integrantes de movimentos sociais que também receberam o alarde, em meio aos balanços e manobras vividos dentro do carro em noite escura da Guanabara, eu e um de meus colegas chegamos ao local quando o corpo já havia sido colocado sob o chão do sexto piso para que, em isolamento, aguardasse pela chegada da perícia médica. Naquela noite de dezembro, acabou, fim. Perdemos Renys. Cabô<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> A CasaNem é uma organização não governamental (ONG) que funciona na cidade do Rio de Janeiro como um centro de acolhimento à população LGBTIA+ em situação de vulnerabilidade social.

<sup>11</sup> É fundamental sinalizar que essa vulnerabilidade é produzida no e pelo *socius*, condição que será amplamente explorada no trabalho, para que não se corra o risco de ser lida como incapacidade individual, desqualificação, etc.

<sup>12</sup> Referência à canção “Cabô” de Luedji Luna (2017).



Nota de pesar oficial da CasaNem<sup>13</sup>

### RENYS PRESENTE!

É com muito pesar que a Casa Nem informa o falecimento de um dos nossos LGBTIs acolhidos. Renys era gay e chegou à ocupação Stonewall In Casa Nem em Copacabana, encaminhado pelo Estado por meio do Centro de Atenção Psicossocial (CAPS) e passou a receber cuidados da nossa rede de apoio com tratamento psicológico e afetivo. Infelizmente, nem sempre somos capazes de reverter todos os danos que anos de LGBTfobia fazem na alma de nossas companheiras/es/os e na noite desta segunda-feira (09), o nosso companheiro se suicidou dentro das dependências da nossa ocupação. Seguiremos resistindo por Renys e por todas/es/os nós (...) (CasaNem, 2019).

Maria Amália Cursino, colunista do Coletivo Pretaria, publicou um escrito em uma plataforma *on-line* do coletivo, na qual compartilha elementos importantes do dia seguinte ao ocorrido. Em 10 de dezembro de 2019, Maria Amália esteve ao lado de Indianare Siqueira, reconhecida militante do movimento LGBTI+ do Rio de Janeiro e fundadora da CasaNem, na Alerj (Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro), representando o Pretaria em uma homenagem realizada pela mandata da deputada Renata Souza com o Prêmio Carolina Maria de Jesus, na ocasião das celebrações em torno do Dia da Declaração Universal dos Direitos Humanos. Em sua coluna, Maria confessa que não pode se furtar de escutar Indianare responder uma ligação telefônica com o seguinte comentário: “eu estou arrasada, não dormi essa noite, SE MATOU LÁ MESMO NA CASA NEM.” (Cursino, 2020, n.p.). Maria diz que ao perceber que aquela comunicação se tratava de um ato suicida, imediatamente um “nó na garganta” (idem) se formou. Compartilho com você, leitor, um trecho da escrita comovente de Maria, para que possamos, após seu testemunho, seguir desdobrando tal acontecimento:

Quem era a pessoa? Qual era a sua história? O que levou a um ato tão extremo, tirar a própria vida? Ali mesmo na Alerj peguei meu celular e entrei no perfil da Casa Nem no Instagram, para saber se havia alguma publicação sobre. Não quis perturbar a Indianare com detalhes. E lá estava. Ela se referia a Renys, bixa preta acolhida pela Casa Nem, que havia se suicidado na noite anterior, 9 de dezembro de 2019. Lendo o texto do post pude dimensionar os porquês das perguntas que havia feito a mim mesma, intimamente.

Dirigi-me novamente à Indianare, dizendo que eu não pude não ouvir a conversa que ela havia tido no celular ali, do meu lado, e que sentia muitíssimo pela morte de um jovem preto e bixa, que trazia consigo sofrimentos psíquicos pesados diante da falta de acolhimento e compreensão, diante das opressões sistemáticas dirigidas ao seu corpo preto e bixa, da incapacidade da sociedade enxergá-lo enquanto sujeito, dotado de inteligência, subjetividade, afetividade, dimensões que o faziam humano e que lhe foram NEGADOS. (Cursino, 2020, n.p.)

---

<sup>13</sup> Nota publicada no dia 10 de dezembro de 2019 nas redes sociais da CasaNem. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/B55swQUJ7Vb/>

### 1.1 Desdobrando a experiência: a cena da demanda ou a demanda em cena

*“É preciso dar tempo ao paciente para que ele se enfronte na resistência agora conhecida, para que a elabore, para que a supere, prosseguindo o trabalho apesar dela, conforme a regra fundamental da análise.”*  
 Recordar, repetir e elaborar - Sigmund Freud

O céu daquela noite esquisita, aflitiva, irregular às noites dos dias de semana bem programados, céu que vem do infinito superior até o chão – da estratosfera até o céu rasteiro que permeia nosso caminhar, céu que toca a terra, esse mesmo céu se derramou e virou chão. O chão tornou-se céu, em sua posição contrária, terrena. Cadê menino?<sup>14</sup> Luzes de postes piscando, fios de eletricidade, mosquitos zapeando, reflexo da sirene da viatura policial na copa das árvores. Cabô. Cadê menino?<sup>15</sup>

Passando pelo corredor onde tudo ocorreu, nos deparamos com o arranjo para o qual o auxílio psicológico havia sido solicitado: o arranjo formado por aqueles que foram afetados pela morte. O chamado por psicólogas(os) que chegou até nós era um chamado por uma intervenção com caráter de urgência, no sentido do cuidado em saúde mental, voltado para os moradores, ocupantes e acolhidos da CasaNem que conviveram e dividiram o viver com Renys e que de maneira singular encontravam-se tomados, afetados, pelo acontecimento.

Assim, podemos intuir, que houve um primeiro gesto orientado pela lógica do cuidado, que diz respeito ao modo como os demais ocupantes-acolhidos iriam lidar subjetivamente com o que acabava de se suceder. Foram percebidos e reunidos indicativos de que não apenas a abordagem no âmbito do Direito, lá representado pela Ordem dos Advogados do Brasil do Rio de Janeiro (OAB-RJ), era necessária, mas que também a Psicologia, ou a clínica propriamente, precisava ser igualmente convocada à ação – o que não é de todo óbvio, e anuncia um princípio de cuidado.

Assim, quando chegamos a CasaNem, a maior parte dos outros ocupantes-acolhidos estava sentada nos sofás da área externa, aos fundos do edifício, organizados em uma forma que forjava uma roda. Deitados ou sentados nos sofás, eles dividiam o espaço com cachorros, cadeiras, cigarros e também com um profissional psicólogo, de mesmo modo alcançado pela fatídica mensagem, que havia chegado um pouco antes de nós no local. Ele já se encontrava sentado sob o braço de um dos sofás, adquirindo uma posição de razoável destaque. No momento de nossa chegada, falava sobre suicídio enquanto um enquadre psiquiátrico, sobre

<sup>14</sup> Referência à canção “Cabô” de Luedji Luna (2017).

<sup>15</sup> Referência à canção “Cabô” de Luedji Luna (2017).

quadros em saúde mental de depressão e ansiedade, abordando suas características semiológicas, apontando as maneiras de identificar os sintomas de forma precoce, etc. Foi quando eu e meu colega entramos na roda, sentamos e ficamos ali, permitindo-nos ao contágio. Porém lembro que não demorou para que algo dessa abordagem me incomodasse. Ela me soou imprecisa àquela atmosfera, um tanto precipitada ao encontro propriamente dito:

Muitos acidentes que se poderiam tornar encontro, não chegam a cumprir o seu potencial porque, quando despontam, são tão precipitadamente decifrados, anexados àquilo que já sabemos e às respostas que já temos, que a nossa existência segue sem abalo na sua cinética infinita: não os notamos como inquietação, como oportunidade para reformular perguntas, como ocasião para refundar modos de operar (Fiadeiro; Eugênio, 2012, p. 1).

A fala sobre diagnósticos se sucedia ininterruptamente até ao ponto de provocar o limiar de minha contenção e me fazer intervir. Cortando a situação ao meio, assim como a mensagem cortou minha noite, eu os convidei ao exercício do silêncio e convoquei a atenção para o que se passava com os nossos corpos, para o que sentiríamos na ausência do som de nossas vozes e na presença do eco dos sentidos que ali ressoavam sob a forma de mensagem inaudível, indizível, para além do discurso psicopatológico.

O que se produziu com a intervenção, através do silêncio, é ainda difícil de dizer. Seria fracassada qualquer tentativa de me fazer explicar. Por isso que, ao contrário de explicar, tentarei recompor a atmosfera inaudita do dispositivo para dispor nossa leitura ao explícito estado de coisas. Afinal, não seria justamente esse o exercício do pensamento propriamente dito? O de encarar o desafio de encontrar palavras, gestos, imagens, o quanto mais precisas, para dar carne àquilo que nos sufoca? Portanto, esse é um dos movimentos que empreendo neste escrito, o movimento de cartografar os afetos que naquele momento nos mobilizaram, certo de que o cartógrafo se faz pelo exercício de um regime de afetabilidade, em que ele toca e é tocado (Pozzana, 2013).

## **1.2 Ao corpo, o afecto**

Depois de alguns bons minutos em silêncio, convoquei o grupo para um segundo movimento, o de agora enunciar, falar, sobre o que nos ocorreu e nos mobilizou durante a pausa discursiva. Foi quando nos manifestamos como testemunhas um do outro, e cada um testemunha do grupo por inteiro, a constatação de um estado afecto<sup>16</sup> inconciliável com o

---

<sup>16</sup> É importante ressaltar que quando falamos em afecto, com “c”, não estamos fazendo referência ao sentido terno costumeiro atribuído a palavra “afeto” como carinho, afeição. Afecto com “c” indica uma força que altera um estado de corpo, sendo a afeição um “retrato” transitório de um estado. “Afeição remete a um estado do

repertório de emoções já existente em nossas bagagens relacionais: dissemos isso, compactuamos com isso após o silêncio. Era algo de difícil definição, nada parecia ser assimilável psiquicamente. Posto que sigo a me perguntar: o que se passara?

Naquela noite, o que pairava no ar não era tristeza, era o triste. Não era a regular tristeza, a tristeza padrão, a tristeza que o nosso pensamento acostumado consegue imaginar de prontidão, *picturing it*, sobre o que ocorreria em uma situação de suicídio, a partir de todo o referencial que contamos de imagens, sons e palavras disseminadas pela grande mídia e pelos filmes de tristeza manifesta de Hollywood. Nem melancolia, nem desespero. O triste de nós, testemunhas, era um triste que dividia margem com alguns outros elementos sensíveis. Era, portanto, uma atmosfera limiar, uma atmosfera de entrecruzamento de linhas diversas, ou por que não dizer rizomática (Deleuze; Guattari, 1995)? Na medida em que se refere:

ao abandono do pensamento dicotômico, que determina a separação binária entre polos como bem e mal, objeto e sujeito, homem e mulher. Para os autores, essa forma de compreender a vida não é capaz de traduzi-la, uma vez que são várias as conexões e as linhas que se cruzam, são agenciamentos, movimentos. Como expõem os autores, “Um agenciamento é precisamente este crescimento das dimensões numa multiplicidade que muda necessariamente de natureza à medida que ela aumenta suas conexões” (Deleuze; Guattari, 1996, p. 16) (Barreto; Carrieri; Romagnoli, 2020, p. 51).

Foi possível observar ressonâncias produzidas naquele encontro que, por ora, vou chamar de “experimentação do heterogêneo”. O que quero dizer com isso? Me refiro a esferas de afectos e perceptos sendo entrecruzadas por outras de naturezas diversas, interpenetradas.

A primeira mistura é a de um susto terrorífico sendo atravessado pela precisa previsão e antecipação de sua ocorrência. Aqui, o inesperado e a angústia do acontecimento dividiam estado de corpo com a suposta constatação e previsibilidade real de sua ocorrência. Então, se ouvia formulações como as seguintes:

- Ele já não estava bem...
- Na verdade, ele já estava muito mal.
- Como isso pôde acontecer?
- Tentou outras vezes, mas nós o seguramos.
- Deu tempo de segurar outras vezes.
- Por que isso está acontecendo?
- Não sei como isso não aconteceu antes...

---

corpo afetado e implica a presença do corpo afetante, ao passo que o afeto remete à transição de um estado a outro, tendo em conta variação correlativa dos corpos afetantes” (Deleuze, 2002, p. 56).

Ao mesmo tempo em que se encarava uma situação de espanto, ou seja, a de uma emoção que recai sobre o corpo sem aviso, diante o contato com uma experiência e sua intensidade (Didi-Huberman, 2016), mantinha-se a confirmação de algo já sabido, inconfortavelmente previsto. No entanto, essa dimensão de previsão não se assemelha àquela presente no exercício exotérico de uma cartomante que ao ler a mão promete o desvendamento de um destino (Benjamin, 1995), nem tão pouco àquela do cientista de laboratório marcada pelo “ideal de inteligibilidade positivista” (Passos; Eirado, 2009, p. 115). Neste ponto, recai o paradoxo: um espanto-esperado. Um susto ou espanto que, ao mobilizar o corpo sem aviso, parece ativar um saber subjacente — porque histórica e sistematicamente silenciado, a respeito da condição colonial instituída na qual determinados corpos são ao nascer e ao viver lançados mais do que ao “deixar morrer”, mas sobretudo ao “fazer morrer”, à morte.

Ou seja, o estatuto de previsão que aqui entrecorta a esfera de emoção de espanto diz menos do desvendamento de um destino futuro porque se engendra na “presença de espírito”, para utilizar uma expressão de Benjamin (1995, p. 66), que observa com exatidão o que se cumpre a cada microssegundo, “signos precursores, pressentimentos, sinais, [que] atravessam dia e noite nosso organismo como batidas de ondas” e apontam para a existência de uma estrutura de composição de mundos de morte, nos quais o risco de morte é um elemento basal, previsto, conjecturado (ao contrário da noção de risco de morte como um elemento trágico que sucede do agravamento de uma situação peculiar). Esse afecto paradoxo nos guiará como um *flash* de luz à uma exploração ampliada desse conteúdo ao longo deste trabalho.

A segunda mistura é entre a escolha de fazer uma pausa temporal e o ímpeto de tomada de decisão e pronta continuidade da vida rotineira. Frases que diziam sobre essas diferentes formas de gestão das ações foram surgindo:

- O que fazer?
- Será que a gente faz o jantar?
- Quem vai tomar banho?
- Vou ficar por aqui mesmo...
- Vou me deitar aqui.
- Vou tomar uma cachaça no bar em frente.
- Vou chorar!
- Vou passar uma vassoura.

A relação com o tempo foi igualmente mobilizada pelo afecto de espanto. Se, por um lado, os ocupantes/acolhidos pronunciavam o ritmo das horas, do tempo cronológico e sua bem conhecida mobilização de ação, por outro, oscilavam. Pareciam resistir à pronta

retomada da “vida como ela é”, o que nos indica quanto a interferência de um tempo outro, menos acelerado e não mapeado pelos traços do ponteiro do relógio: o tempo da experiência. Essa interferência do sentido de tempo nos conduz à um trabalho com aquilo que *nos* passa, “não o que se passa, não o que acontece, ou o que toca. A cada dia se passam muitas coisas, porém, ao mesmo tempo, quase nada nos acontece” (Bondía, 2002, p. 21). Um tempo que momentaneamente faz com que a forma-mundo de morte, como enunciada acima, se torne um tanto embaçada, borrada, tremida, com chiados (como em interferências de sinal durante transmissão de imagens). Tempo oportuno que, ao interferir na cronologia, viabiliza a elaboração sobre esse saber tornado subjacente. Experimentá-lo parece ser a condição para não ser levado novamente ao porão do esquecimento, à “vida como ela é”, ao trato do inconsciente colonial-capitalístico. Essa esfera afetiva, a de uma pausa-continuada, e encontra ressonâncias em uma terceira e última esfera afetiva cartografada: a mistura entre a rememoração do passado vivido com Renys<sup>17</sup> em disputa com a força pela distração, a qual podemos nomear como lembrança-distraída:

- Vamos falar dele?
- Falar da vida que partilhamos com ele?
- Vamos seguir, falando da gente, dos problemas presentes, dos problemas urgentes, afinal estamos em uma ocupação?

Ao passo em que o afecto de espanto causa os corpos e o corpos oscilam entre tempos, duas formas de lidar, aparentemente opostas, se pronunciam: se aproximar da memória ou conduzir a atenção a outro destino. E tudo isso vivido de maneira muito singular por cada uma de nós, testemunhas do acontecimento. De forma a organizar o campo, gostaria de elencar três desses elementos: a previsão; a rotina e o esquecimento.

A vida que levar não é fácil, quantas e quantos perdidos pelo caminho, quantas (os) não foram perdidas (os) por pouco, incontáveis ameaças quase se tornam hábito, dia após dia e também na escuridão da noite, no gelado do asfalto, da chuva fina que ameaça ou desabriga. Isso de precisar comer todos os dias, de ter o que comer a cada dia, de passar a roupa, passar perfume, varrer a casa, fritar um bife e tomar uma dose, duas doses, três doses de cachaça, quatro garrafas de cerveja, de ver a guimba acesa, estudar para trabalhar e precisar trabalhar para estudar, preparar, preparar, preparar.

Toda essa composição de territórios bem determinados, planejados, no qual se tem um porvir – a próxima tarefa, o próximo dia, e não se trata propriamente de um devir, nos diz de

---

<sup>17</sup> Presente! Hoje e sempre!

uma espécie de segmentaridade, a segmentaridade dura ou molar. Isso não quer dizer que ela é “maléfica”, “seria fácil demais dizer: ‘essa linha é ruim’” (Deleuze; Guattari, 1996, p. 62), mas que ela porta alto grau de estabilidade em nossos territórios existenciais e de um poder sobremaneira organizativo de nossas atitudes e posturas para com o viver, que possuem alta tendência de permanência e atualização de si mesmas.

Enquanto que outras linhas desse emaranhado afetivo, outras esferas sensíveis – o susto, a pausa e a rememoração – parecem bagunçar com seus *quanta* de aceleração a estabilidade dos territórios existenciais tão bem prescritos, tão bem organizados. É quando que, por um momento, “não se sabe mais exatamente quem é quem, nem o que significa o quê” (Deleuze; Guattari, 1996, p. 62). Surgem questões, interrogações, mudanças no curso dos atos, uma gestão das ações ligada ao campo de forças ainda invisíveis, indizíveis.

Nesse sentido, temos uma outra espécie de linhas, não mais dura e bem determinada, mas maleável e molecular, “são como pequenas segmentações em ato, captadas em seu nascimento como em um raio de lua ou em uma escala intensiva” (Deleuze; Guattari, 1996, p. 62). Esses outros três elementos são vividos, na verdade, como partículas que saltam do já tão territorializado cenário. E não por outro motivo, são contrários à maré de empuxo da vida quando se encontra cafetinada pelo capitalismo financeirizado neoliberal (Rolnik, 2018), que tem por princípio o outro lado das bandas, a banalização da morte e de sua previsão ao ponto de que não sejamos mais tocados pela carnificina.

Assim, somos impelidos a cada microssegundo à performance exacerbada de ação ilimitada, na qual o ditame é “parar pra pensar, nem pensar” (Luft, 2004, p. 19), e que nos força ao esquecimento do passado, das lutas e embates já protagonizados por dignidade e direito à vida. Os anúncios políticos dizem, inclusive, para que ao invés de pensarmos em crise, que trabalheemos. Subverto a palavra de ordem (Deleuze; Guattari, 1995): penso na crise, e este é o meu maior trabalho.

### **1.3 “Cabra marcado pra morrer”**

O título deste tópico faz referência a um dos documentários mais prestigiados de Eduardo Coutinho, lançado em 1984. O filme teve seu roteiro transformado por sua própria execução. Passou do estado de uma obra inacabada — tendo sido interrompida em função da repressão perpetrada pelo exército em Pernambuco no bojo do golpe civil-militar de 1964, para ganhar vinte anos depois o acabamento de uma nova obra (Machado, 2015), na qual a equipe (diretor, atores, técnicos, etc.) e os camponeses assume um papel protagonista da narrativa já não mais mediado pela ficção (Bôas, 2009). De forma geral, a costura da trama,

em seus dois tempos, aborda a luta política dos camponeses da região nordeste do Brasil, a miséria que assolava os rincões do país, e sobretudo a perseguição política daqueles que punham em xeque as estruturas de opressão do Estado. João Pedro Teixeira, importante liderança das Ligas Camponesas da Paraíba, que lutava pela reforma agrária e por melhores condições de trabalho para os trabalhadores do campo, figura a imagem-título do filme, “Cabra marcado para morrer”. João Pedro foi violentamente assassinado em uma emboscada, e os autores do crime nunca foram devidamente responsabilizados.

Certo de que “algo se passa entre a clínica e o cinema, algo de indefinido, impreciso” (Passos, 2022, p. 11), a imagem-título do filme ressoou para mim como uma imagem-clínica, a qual se agenciou à experiência daquela noite, ligada especialmente com o arranjo afetivo e paradoxal entre susto e previsão elaborado anteriormente. Certamente o ponto mais brutal que incidiu sobre o meu pensamento foi uma espécie de *déjà vu* remetido ao futuro, cristal do tempo que me fez imaginar que aquela consequência mortífera e tirana poderia estar, em alguma medida, colocada para todos ali: “como um destino maior, que não se reduz ao enredo da própria vida. O destino pessoal a gente conhece, é o que a gente quer” (Lispector, 2009, p. 24). A imagem que se fez em minha cabeça, como num cinema a céu aberto, foi a de uma esteira onde os corpos já vistos como impessoais seguiam circularmente para um abismo, para o vazio, “um abismo de nada. Só essa coisa grande e vazia: um abismo” (Lispector, 2009, p. 24).

A apreensão desse registro imagético não é de todo equivocada, afinal estamos falando do país que mais mata pessoas LGBTQIAPN+ no mundo<sup>18</sup>, com índices de violência de Estado abismais, e que tem a tortura como realidade penetrante, especialmente em relação à população negra e indígenas e moradora de favelas. Aqui, na terra Brasil, a ocorrência de suicídio de jovens negros é 45% maior do que entre brancos, tendo seu risco de efetivação aumentado 12% a mais nessa população (Brasil, 2018). Estudos demonstram, ainda, que há maior risco de tentativas de suicídio na população LGBTI+ (Hottes *et. al*, 2016). Por ano, mais de 800 mil pessoas morrem por suicídio, “estima-se que a cada 40 segundos ocorra um suicídio em algum lugar do planeta” (Oliveira; Verdana, 2020, p. 3). Esse número é maior do que “todas as vítimas de conflitos armados somadas no mundo” (Dunker, 2021, p. 24). Nos últimos 50 anos, a taxa de suicídio aumentou 40%, houve um crescimento entre os anos de 1980 e 2006 de 29,5%, em especial na população com mais de 70 anos de idade e entre os

---

<sup>18</sup> Segundo o Dossiê de Mortes e Violências contra LGBTI+ no Brasil 2022, levantamento realizado conjuntamente pela Acontece Arte e Política LGBTI+, a Associação Nacional de Travestis e Transexuais (Antra) e a Associação Brasileira de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Intersexos (ABGLT).



jovens de 15 e 24 anos (Dunker, 2021). Além disso, o Dossiê de Mortes e Violências contra LGBTI+ no Brasil evidencia que apenas em 2022 ocorreram 30 casos de suicídio, correspondendo a 10,99% dos casos de morte nesta população (Lenzi; Prado; Gonçalves, 2023).

Neste ponto, vale afirmar que quando optamos por apresentar tais leituras estatísticas quanto ao problema do suicídio, temos o interesse em situá-lo como um problema da ordem de saúde pública, e de reforçar o necessário caráter coletivo desta discussão. Elas não comparecem neste trabalho apenas como meros levantamentos dos índices de indivíduos acometidos por esse “mal”, não são lidas tão somente como dados quantitativos, nem tampouco como um produto cristalizado do qual uma pesquisa qualitativa devesse abrir mão — pensamento costumeiramente refém da dicotomia que se faz entre pesquisa quantitativa e qualitativa. Pelo contrário, é importante acentuar que, aqui, o número de corpos “auto infligidos” e o registro de suas condições sociodemográficas expressos em estatísticas mais uma vez “aponta para a inseparabilidade forma-força” (César; Silva; Bicalho, 2003, p. 360), “pois a toda diferença de quantidades corresponde uma qualidade” (César; Silva; Bicalho, 2003, p. 363).

Os números e suas formas, taxas e gráficos, expressam, portanto, a força de processos de adoecimento e morte em suas relações com marcadores sociais. Eles nos dão a notícia de que é preciso refletir sobre os vetores de força que estão em jogo na concretização dessa mesma referida quantidade, nos apontam para as relações sociais fluidas e moventes envolvidas na dureza e molaridade desses números.

Usamos as estatísticas como um “outro modo de experiência de medição, que toca o ‘quanti’ e ‘quali’, na inseparabilidade entre forma e força [e que induz a pesquisa à um criticismo de ação] como instrumento de luta, de resistência, de não querer mais as coisas como estão” (César; Silva; Bicalho, 2003, p. 365), como “desafio em relação ao que é” (Foucault, 2010, p. 349). Desafio ao contemporâneo.

Não se trata, portanto, de contar os corpos, somá-los como unidades isoladas, mas de ao conectar o estrato numérico e taxativo da ocorrência de suas mortes, poder estimular a decifração das forças presentes nesse mesmo plano estatístico numérico e, acima de tudo, fomentar a luta pela transformação dessa devasta constatada realidade, muitas vezes reduzida à solidão. Afetado por essa operação crítico-avaliativa que não só mede, mas instrumentaliza e operacionaliza lutas que afirmo com Jota Mombaça (2021, p. 13) que “não vão nos matar agora porque ainda estamos aqui. Com nossas mortas amontoadas, chamando por justiça, em becos infinitos, por todos os lugares”, inclusive nesta pesquisa.

#### 1.4 Um problema - A demanda por “auxílio psicológico”: uma demanda à trabalho

Renys “*se* suicidou”, *se* “auto aniquilou”: é o que atesta, inclusive, sua certidão de óbito, dado em sua “*causa mortis*”. “Se”, “auto” e a própria noção de suicídio, são clássicas referências a si próprio, sublinhando a tendência à individualização e internalização do ato. Tais elementos linguísticos estabelecem, assim, a responsabilidade direta do indivíduo sobre a ação perpetrada. Esse estatuto aparentemente individual do suicídio é, historicamente, objeto de análise crítica em notáveis linhagens do pensamento sociológico (Dunker, 2021), bem como em trabalhos no âmbito da saúde mental que baseiam suas discussões na consideração dos determinantes sociais da saúde (Alves; Rodrigues, 2010). E embora este trabalho desencadeie repercussões dentro desse viés individualista e esteja alinhado às perspectivas de coletivização e ampliação do ato suicida, é crucial enfatizar que o seu cerne não reside na exploração intrínseca do fenômeno do suicídio em si.

Nem tão pouco este é um trabalho sobre a experiência de *um* suicídio. Renuncio ativamente a proposição de interpretar Renys e sua morte. Não busco fazer uma autópsia psicológica, “expressão cunhada por Shneidman no final dos anos cinquenta, pode-se compreender os aspectos psicológicos envolvidos em uma morte específica” (Werlang, 2012, p. 1)<sup>19</sup>. Este também não é um estudo de caso. Ou será: apenas se o caso for a Psicologia. Porque escuto e reverencio a denúncia emitida pela população LGBTQIAPN+, a qual acusa veementemente o uso objetual que o saber acadêmico hegemônico realiza de seus corpos e subjetividades. É nesse sentido, leitor, que optei por enunciar quanto “a vida que invadiu sem avisar”, afirmando o cuidado como princípio ético, ao contrário de produzir enfoque na morte.

Naquela noite, em Copacabana, fomos convocados a agir, e desde então sigo na lida com a dimensão problemática da demanda. Portanto, este é o problema deste trabalho, seu fio condutor. Ele emerge da variação da mesma intuição a respeito do cuidado, a respeito da clínica, que mobilizou o chamado pela Psicologia por parte da organização da CasaNem. E se há uma demanda para “auxílio psicológico” na circunstância singular do suicídio de um jovem negro e homossexual nas dependências da ocupação de uma instituição que promove o acolhimento à população LGBTQIAPN+ em profunda vulnerabilização, como responder a ela? Que “auxílio” se presta nesta singular circunstância? Mais: que “auxílio” presta? Que

---

<sup>19</sup> Acrescento: “a autópsia psicológica nasce como um procedimento para assessorar médicos forenses para classificar com maior precisão o registro de suicídio (ato de se matar intencionalmente) no certificado de óbito” (Werlang, 2012, p. 1).

Psicologia é convocada e de que maneira ela responde a esse encontro? Que sentidos orientam uma intervenção desta natureza?

Tendo a Psicologia como caso, é preciso frisar que o regime ético desta pesquisa considera as referências para a atuação do profissional psicólogo “a partir de perspectivas antidiscriminatórias e não patologizantes em relação às diversidades sexuais e de gênero” (CFP, 2023, p. 24) tais como a Resolução CFP nº 01/99 que “estabelece normas de atuação para os psicólogos em relação à questão da Orientação Sexual” (CFP, 1999); a Resolução CFP nº 01, de 29 de janeiro de 2018, que “estabelece normas de atuação para as psicólogas e os psicólogos em relação às pessoas transexuais e travestis” e a Resolução CFP nº 10/2018, que dispõe sobre a inclusão do Nome Social na Carteira de Identidade Profissional da Psicóloga e do Psicólogo.

Junto disso, tomaremos como um grande intercessor deste trabalho as *Referências técnicas para atuação de psicólogas, psicólogos e psicólogues em políticas públicas para população LGBTQIA+*, lançada no presente ano, elaborada no escopo do Centro de Referência Técnica em Psicologia e Política Pública, o CREPOP, “fruto de construção dialogada entre o Sistema Conselhos de Psicologia e a categoria” (CFP, 2023, p. 7). Essa referência técnica, a mais atual referente à atenção profissional à população LGBTQIA+, terá um papel especial em nossa discussão, estaremos em constante conversa com o que o Sistema Conselho propõe.

Nesse sentido, o objetivo deste trabalho — o qual só pôde se consistir *a posteriori*, é acompanhar e cartografar os sentidos inauditos do sofrimento psicossocial presente em uma situação de suicídio de um jovem homossexual, negro, com a decorrente afetação da população LGBTQIA+<sup>20</sup> em seu entorno, de forma a compor de forma propositiva, e em consonância com as referências técnicas já elaboradas pelo CFP (com destaque para a lançada no ano de 2023), diretrizes para atuação das psicólogas, psicólogos e psicólogues no contexto de saúde mental brasileiro, em situações de urgência subjetiva e suicídio na população LGBTQIA+.

Inicialmente e em conformidade com o histórico de debates acerca da sexualidade e gênero na Psicologia, transitaremos pela decifração de tal sofrimento a partir dos sentidos de padecimento/adoecimento, de dissidência moral e de mundos de morte no regime

---

<sup>20</sup> Em função de ter como seu ponto de partida a experiência de um ato suicida de um jovem homossexual, esta pesquisa terá como enfoque de discussão a experiência homossexual masculina. De certo, os temas aqui discutidos transversalizam em determinado grau as vivências da população LGBTQIAPN+ como um todo. Mas é fundamental destacar que há especificidades imprescindíveis na abordagem de experiências vividas pelas demais orientações sexuais e identidades de gênero.

capitalístico. Para, enfim, nos ocuparmos de realizar uma travessia, partindo então de um sentido costumeiramente “não dito” para essa expressão de sofrimento, mas que vem sendo ativado cada vez mais no contemporâneo dos estudos em Psicologia e na pauta da atividade profissional, me refiro ao sentido da violência da colonialidade. Na referência do CREPOP esta discussão é proposta no eixo 2, “Psicologia, sexualidade e gênero: debates teóricos e diretrizes ético-políticas”, no oitavo item, “Um outro olhar: sexualidade e gênero na perspectiva da Colonialidade”. Com o interesse de ampliar o “dito” sobre o tema, na razão do compromisso social da profissão, esta dissertação irá se colocar em travessia a partir de uma perspectiva transdisciplinar.

Uma agenda, então, se inaugura. Uma agenda difícil, legítima e inadiável. Efervescente como o fim de um mundo. E que implica em um triplo desafio ou um triplo registro às práticas em Psicologia: um desafio de conteúdo; de teor metodológico e de forma de expressão. Ou, do que dizer, como acessar e como transmitir.

O primeiro desafio diz respeito a encarar novos problemas, novos conteúdos problemáticos, acerca da relação entre a clínica e a política, e mais especificamente entre a clínica e os Direitos Humanos. Novos conteúdos problemáticos que brotam nas fricções do compasso do tempo entre os avanços políticos da sociedade brasileira, na direção da transformação de sua histórica e radical desigualdade social e os retrocessos políticos administrados violentamente nos últimos anos como forma de estilhaçar as mudanças já concretizadas e de interromper o fluxo da promoção da igualdade de direitos. Desafio que está indicado no título do tópico da referência do CREPOP que buscamos aprofundar, “Um outro olhar: sexualidade e gênero na perspectiva da Colonialidade”. Trata-se de um título com aposto, e a expressão “um outro olhar” remete a certa novidade de perspectiva.

Outros temas protagonizam nosso pensamento hoje quando nos colocamos a discutir a relação entre clínica e política. Não por acaso. Desde meados dos anos de 1990, quando efetivamente se dá a transição radical do regime colonial-capitalístico para sua forma de gestão atual — financeirizada, neoliberal e globalitária, quando é possível “sentir mais claramente seus efeitos nefastos na vida cotidiana” (Rolnik, 2018, p. 14), os movimentos sociais das mais diversas fontes têm trabalhado pela ampliação e pelo desdobramento dos debates coletivos em torno dos temas de raça e etnia, classe social, gênero e sexualidade na esfera macropolítica. Além de provocar concretos deslocamentos no plano micropolítico em função do interesse na decifração das saídas desse regime, o que tende “a provocar uma desestabilização temporária de sua tirânica onipotência” (Rolnik, 2018, p. 14).

A força desses movimentos chegou às universidades brasileiras, inclusive aos cursos de graduação e pós-graduação em Psicologia, em função das políticas de ações afirmativas progressivamente implantadas na última década. Essas políticas tornaram possível a evocação e enunciação de questões fundamentais que foram historicamente deixadas ao largo, que foram invisibilizadas e silenciadas no campo das ciências humanas. Podemos dizer que o principal efeito que a transformação que da paisagem acadêmica universitária brasileira sofreu operou é precisamente o resgate e o processo de tematização e protagonização de discussões essenciais que tocam nos estudos de gênero, sexualidade, raça e etnia. Resgate esse que lança novos problemas a serem enfrentados na intersecção entre clínica e Direitos Humanos no contemporâneo.

A chegada de cotistas negros e indígenas na graduação em Psicologia, com a Lei nº 12.711, de 29 de agosto de 2012, e no programa de pós-graduação, com a Portaria Normativa nº 13, de 11 de maio de 2016, nos traz vivências, contextos de vida, condições cognitivas e intelectuais, práticas de ativismo e de militância, e uma diversidade de questões para as quais a universidade, os saberes científicos e as práticas profissionais e pedagógicas precisam se voltar (Brasil, 2012, 2016). Nos cursos de Psicologia das instituições públicas de ensino as tensões se apresentam, com os estudantes solicitando e exigindo o direito de ter em sala de aula discussões que tragam a história dos povos negro e indígena (Santos, 2020, p. 16).

E para tratar dos “novos” conteúdos problemáticos que emergem, ao que vem e ao que virá, um segundo desafio, um segundo registro se apresenta: o registro de ordem metodológica da pesquisa, ou o problema de como fazer, de como atravessar. Neste ponto, o desafio da pesquisa se localiza em experimentar a perspectiva cartográfica em pesquisa (Passos; Kastrup; Tedesco, 2016) tendo, em especial, o conceito de transversalidade (Guattari, 2004) como um fio condutor ou uma verdadeira chave de abertura que busca estabelecer relações de composição com autores do pensamento decolonial, tal como Maldonado Torres (2016) e Ramón Grosfoguel (2012), para além das contribuições de Achille Mbembe (2016).

Por último, o engendramento de novos problemas e a conjuntura de novas composições com a perspectiva cartográfica em pesquisa exige também da dissertação que ela enfrente novas formas de expressão, novas formas de apresentação, que estejam à altura de seus problemas e de sua metodologia, consistindo, assim, em seu terceiro desafio: o desafio de expressão. Quanto a esse aspecto, o trabalho se desafia a se engajar em uma escrita intensiva de tom experimental, insistindo no exercício de calibrar o conteúdo e sua forma de expressão — uma tarefa propriamente analítica. Neste ponto, a linguagem artística do cinema e sua relação com a clínica, por entre os movimentos da câmera e movimentos do texto, serão

mobilizadores importantes para a construção de uma aposta de expressão que mais a frente nomearei como escrita cinematográfica.

Assim, temos um triplo desafio que nos conduz ao esforço da produção de um saber situado à realidade brasileira, dirigido ao contemporâneo, no contemporâneo, com o contemporâneo. E em função de estar na lida com essa agenda, com esse triplo registro, esta dissertação é, também, produção de memória deste tempo desafiante. Dissertação essa que deseja se lançar como flecha intensiva ao campo da Psicologia no Brasil, que azeita suas bordas e pinta suas letras de jenipapo e urucum, conjurando um tempo que virá.

Tendo compartilhado esse arranjo de organização do presente trabalho, como um *script*<sup>21</sup> ao contrário, gostaria de situar desde já um produto desse processo. Uma primeira indicação/diretriz que, neste ponto, já ganhou consistência e carece de nossa atenção. Ela se refere ao momento inicial de interação com a situação para a qual o acolhimento foi demandado. O que a intervenção que convida ao silêncio e interrompe a explanação de cunho diagnóstico evidencia é que o encontro em si é soberano e mandatário a qualquer manejo que dele se sucede. É através dele que a clínica se inspira à novas abordagens. “O encontro é uma ferida. Uma ferida que, de uma maneira tão delicada quanto brutal, alarga o possível e o pensável, sinalizando outros mundos e outros modos para se viver juntos” (Fiadeiro; Eugênio, 2012, p. 1). Precisamos partir dele, com ele, em nós.

Com o pressuposto de que primeiro é preciso saber para depois agir, raramente paramos para reparar no acidente: mal ele nos apanha, tendemos a bloquear a sua manifestação ainda precária e incipiente. Recuamos com o corpo e avançamos com o “olhar” – que julga apenas constatar “objetivamente” o que lá está – ou com o “ver”, que parte da premissa de que há um sentido por detrás das coisas, a ser interpretado “subjetivamente”. Num ou noutro caso, chega-se cedo demais com um saber – lei ou ponto de vista, uno ou plural: ambos manipulação. Ambos, versões de uma mesma cisão entre sujeito e objecto, a repartir por decreto o que pode e o que não pode cada um destes entes. A setorizar no sujeito, 2 de modo unilateral, toda a capacidade de agência e de produção de sentido, assim como todo o direito de legislar sobre o objecto para fins de diagnóstico, controle, classificação, pacificação do espírito, etc. Tornando objecto, o acidente é também cancelado na sua inclinação e potência de afectação cabendo, à força, numa certeza ou num “achar”. E assim se vai existindo. “Achando” antes de se encontrar (Fiadeiro; Eugênio, 2012, p. 1).

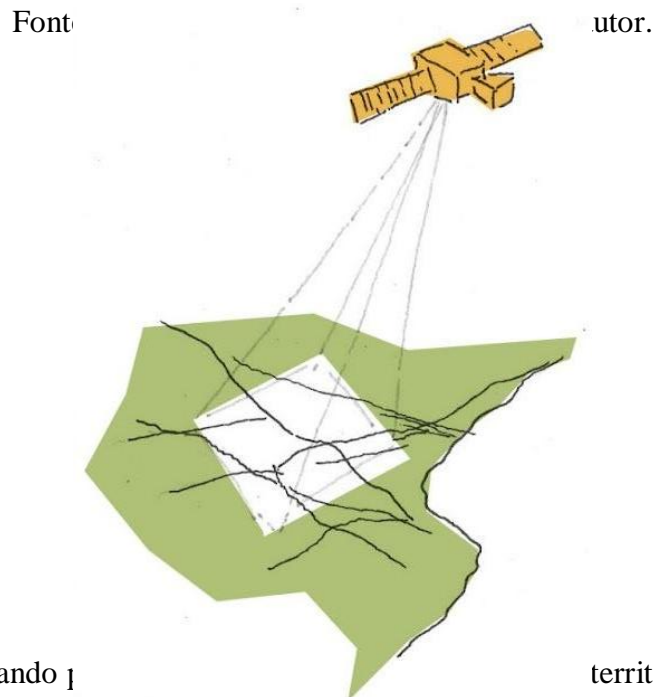
---

<sup>21</sup> Partindo da radicalidade da metodologia cartográfica, na qual a meta da pesquisa é constituída em seu percurso de investigação (Passos, 2019), só é possível elaborar um *script*, um roteiro, ao final do caminho.

## Capítulo 2 Um diagnóstico ampliado: Quando Olhei Terra a Dentro

Uma vez tendo sido lembrada a potência do encontro, gostaria de ampliar o cenário de nossa intervenção. Com uma câmera suspensa podemos sobrevoar o mapa do Brasil, bem como nas cenas de abertura das longas metragens *Terra em Transe*, de Glauber Rocha (1967), e *Bacurau*, de Kleber Mendonça e Juliano Dornelles (2019), duas peças ligadas pelo espelho partido do tempo – do Cinema Novo ao novo do cinema nacional. Obras que sobrevoam e pousam sob alguns traços das linhas da constituição desse território mil, Brasil profundo.

Figura 2 - Território

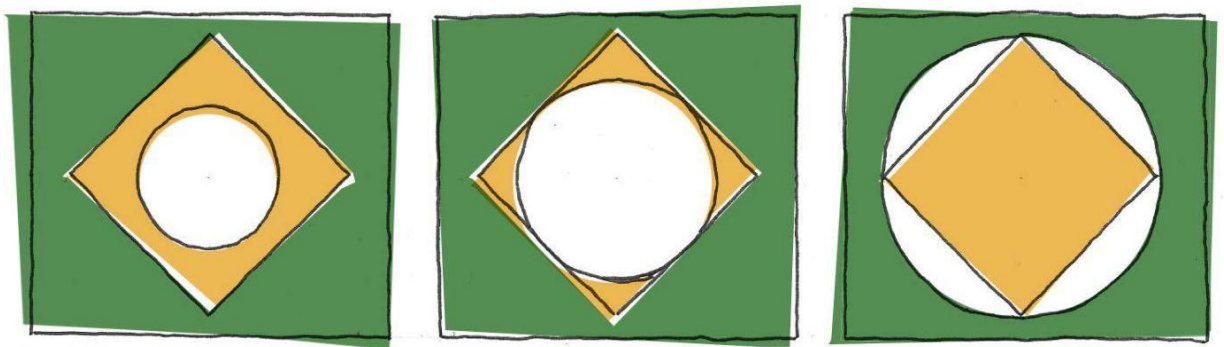


Aqui do alto, olhando para o território de dimensões continentais, imponente e exuberante, a mata firme, resistente e feminina da floresta amazônica, a maior floresta tropical do mundo, com a riqueza de seus recursos hídricos e minerais. No entanto, se de pronto somos impactados pela beleza, não demora estranharmos nela mesmos alguns sinais de que algo não vai bem. Soa até ridículamente brega escrever primeiro “exuberância”, descrever e tratar dela, afirmá-la como a imensidão de nossa biodiversidade, para ir depois apresentando pouco a pouco alguns de seus paradoxos. Soa ingênuo.

Gostaria, então, de dizer do conflito. Habitar o conflito entre a beleza e a destruição. Não a beleza ou a destruição, não uma e depois a outra. Mas me embrenhar nas lógicas do conflito que nos circunda e forja nossas próprias fronteiras territoriais, instaurado desde a invasão, quando a glote da vida originária, dos povos originários, foi travada, sufocada pela

mão do colonizador. E, se daqui do alto, já é possível enxergar alguns sinais de fumaça, de queimada, de desmatamento, de partes traficadas da floresta, de mudanças de curso dos rios, de suas secas e mortes, é aterrissando com a nossa câmera, trazendo-a ao nível do terreno, e trocando a zoom out para um zoom in, que podemos com os pés no chão nos contagiarmos inteiramente com a experiência conflituosa de habitar nosso território, habitar o Brasil. “Em uma afecção-intuição, aproxima-se e amplia-a sucessivamente, entre movimentos de olhar e deixar ver” (Silva, 2014, p. 24). Desde o susto espacial, da beleza e do caos, que a noção de território deixou de estar ligada tão somente à face geográfica do sentido, e passou a assumir uma outra, vinculada ao seu modo de existência, à sua micropolítica. Isso porque beleza e caos, beleza e destruição são modalidades afetivas, dizem de um certo arranjo de afetação que nos ocupa. Não mais só o mundo das formas, mas também o mundo e suas forças. É quando passamos a habitar e ser habitado por um território que é existencial.

Figura 3: *Close up*



Fonte: Autoria de D. Mendonça. Acervo do autor.

A atmosfera nacional não é diferente da que encobria o céu de Copacabana naquela noite de 2019. O mesmo ar que nos sufoca hoje é o que vem sendo liberado em doses imprevistas desde o princípio da sequência história da qual vínhamos passo à passo caminhando: o golpe sofrido pela primeira presidenta mulher do Brasil, com direito às cenas pervertidas de exaltação dos mais sórdidos torturadores do regime civil-militar dentro da “casa do povo”, povo esse também vitimado pela mesma perversão; o retorno da antiga versão de que o país estaria ameaçado por comunistas engrossando a narrativa de que a ditadura civil-militar teria sido, na verdade, uma revolução que trouxera o melhor da estabilidade e da paz para o país; a relativização dos processos de tortura e de tantas outras formas de violação aos Direitos Humanos.



Ali, demos de cara com as notícias de que políticos progressistas foram obrigados a se exilar no exterior para salvar sua própria vida e de seus familiares frente à ameaça de morte. Morte ainda mais próxima, efetivada e concreta com a execução de Marielle Franco, vereadora legitimamente eleita. Vivemos as consequências de uma gambiarra tropical: o incêndio do Museu Nacional com a consequente perda imaterial incalculável. A prisão do ex-presidente Luiz Inácio Lula da Silva transmitida como a apoteose de um *reality show* chegando por toda antena aparelhada ou não com bombril, a ascensão vertiginosa do bolsonarismo enquanto um movimento de características fascistas, o frenesi do período eleitoral e o medo de andar nas ruas das cidades, as ameaças, a milícia, os milicos, tempos trocados e a administração neoliberal de políticas públicas – o que significa seus sufocamentos.

O pedido por intervenção militar, por AI-5, em plena Avenida Atlântica da mesma Copacabana, uma combinação imagética possível só neste país de dimensões continentais, que fala português<sup>22</sup>, na qual o sol estonteante, as ondas de calor que sobem da areia, a neblina salina que se forma no baixo horizonte, o mar misterioso com seus canais de esgoto que se ligam até os prédios de alta classe. O verde, o amarelo o azul, o clima tropical de suor na testa. Chá mate e apelo por ditadura. Este é o cenário-clima da guerra no Brasil, armas e bananas, crueldade e Coca-Cola: um desafio para a cognição processar sob a letargia solar.

Apesar da semelhança, esses não são dados dos altos da década de 1960/1970, são os acontecimentos mais atuais. Pelo paradoxo, voltemos ao tempo como questão para alterarmos a narrativa. Henri Bergson, filósofo que tematizou o tempo, afirma que só o passado e o presente têm existência, enquanto que o passado existe contraído em memória. O presente é sempre passageiro, não fica: experimente pegá-lo. Nem tão pouco o futuro existe: experimente de novo. A vida, enquanto processualidade, só aponta para frente. Então como explicar voltar atrás, explicar o retrocesso? Bem, também dirá Bergson, tudo aquilo que já foi instituído em um determinado momento e destituído em outro se encontra como possibilidade real em um todo virtual, capaz de ser atualizado novamente sob outras formas. Talvez estejamos mais próximos do paradoxo que é estar de “volta” para o futuro.

No entanto, se essa leitura nos ajuda a compreender o contemporâneo dos retrocessos na medida em que nos sinaliza que no trânsito da história não há garantias ou que a Cidade Terrena jamais será a Cidade de Deus, não será paraíso, que as forças conservadoras e reacionárias estarão sempre à espreita para se efetivarem, e que, de fato, houve um agravo a

---

<sup>22</sup> Referência à “Verdade Tropical”, livro de Caetano Veloso.

partir da tomada do fascismo tropical ao poder (Passos; Mizoguchi, 2019), talvez seja somente quando agenciada a uma outra perspectiva que teremos condições de pensar o que nos acontece de uma forma ampliada e politicamente situada. Isso porque o “mal” que estamos a lidar ganha novas formas, sim, a cada ritornelo no espaço, mas diz respeito a um processo que não se cansa de cessar – que expressa agravos, se sofisticada e transcorre no tempo de existência do Brasil, que se confunde com sua própria história, desde a invasão.

## **2.2 Transversalidade como chave de leitura**

Abri o texto me interrogando como atravessar e dar conta do dito e do não dito, do visível e do invisível. De certo modo, essa já é uma maneira de me interrogar sobre os caminhos metodológicos da pesquisa. Pois se é preciso atravessar, é também fundamental se perguntar como. Se perguntar sobre as condições que tornam a travessia possível. É também quando verso sobre a metodologia como um dos desafios de nossa agenda clínico-política a ser manejada, e me refiro à perspectiva cartográfica e ao conceito de transversalidade como indicações para o encaminhamento desse mesmo desafio.

É importante frisar que quando almejamos tocar tais planos de natureza diferentes entre si (do dizível e do indizível, do visível e do invisível) a partir da evocação da ideia de travessia, estamos em um só tempo afirmando que não está à altura de nossa agenda “andar de um lado para o outro”, horizontalmente, apenas entre o que já foi pensado por nossos pares, nem tão pouco “subir e descer escadas”, verticalmente, entre o que se coloca como verdade superior e a suposta profundidade do especialista. Ao contrário disso, “é preciso transver o mundo” (Barros, 1996). Isso porque a transversalidade nos convoca a um outro modo de funcionar e de produzir relações com as palavras e seus sentidos, com os autores e seus referenciais, com os campos disciplinares, a partir de uma modificação e desvio da forma padrão de se comunicar, de se agenciar.

O método da cartografia tem como direção clínico-política o aumento do coeficiente de transversalidade, garantindo uma comunicação que não se esgota nos dois eixos hegemônicos de organização do socius: o eixo vertical que organiza a diferença hierarquicamente e o eixo horizontal que organiza os iguais de maneira corporativa (Passos; Benevides, 2009, p. 28).

Transversalidade. Aqui está um conceito chave para este escrito, ou seja, fundamental, estratégico e garantidor. Um conceito e uma chave, própria e simultaneamente. “Um dois em um” especial para este trabalho que, junto de Gilles Deleuze (1979), pensa a teoria como aquilo que se quer, se pretende e se afirma como uma caixa de ferramentas, sendo os

conceitos as ferramentas dessa mesma teoria-caixa. Isso porque a teoria precisa ter serventia, função (Deleuze, 1979), precisa “ferramentar” o “teórico” e se realizar enquanto *práxis*, pois “se não há pessoas para utilizá-la, a começar pelo próprio teórico que deixa então de ser teórico, é que ela não vale nada” (Deleuze *apud* Foucault, 1979, p. 71).

Teoria como uma prática: aqui, uma dobra importante. É nesse sentido que lanço mão da transversalidade como uma chave — chave de porta, chave de fenda, código chave, capaz de operar como uma ferramenta que pode causar uma abertura no limiar de excitação dos demais desdobramentos conceituais porvir. Sem ela, sem essa chave e sem o efeito de sua operação, não seria possível seguir com nossa discussão.

Refiro-me ao conceito de transversalidade elaborado e proposto por Félix Guattari (2004) como um dos princípios metodológicos que o nosso problema parece exigir de nós mesmos para que possamos fazer avançar com o tema, deslocá-lo de sua posição inicial, e sobretudo para viabilizar realização de uma nova montagem, dele com suas zonas de vizinhança. Afinal, “é preciso sustentarmos esse desamparo de um mundo sem transcendência, de pura lateralidade, vizinhanças, agenciamentos. Não temos amparo na transcendência, mas não estamos sós” (Passos, 2022, p. 12).

Bem, a forma padrão de comunicação de nossas instituições é marcada por uma organização hierárquica de suas relações, produz-se uma distribuição das diferenças (sejam elas de elementos teórico-conceituais, domínios científicos, categorias profissionais, etc.) em patamares igualmente distintos em um sentido vertical, sendo um mais elevado que o outro, fomentando e produzindo assim instâncias escalonadas cujo poder de expressão é apropriadamente graduado em estratificações piramidais e hierárquicas (Simonini; Romagnoli, 2018), modo de organização da comunicabilidade que pode ser sintetizado na expressão “fala quem pode, obedece quem tem juízo” (Passos, 2009).

Já os que são pertencentes ao mesmo eixo, se comunicam sempre por meio de um outro plano, plano que os iguala: o plano horizontal. Esses obedecem, portanto, a uma dinâmica horizontalizada “em que um setor tende a se organizar nas contingências de seu campo situado, no cultivo, por exemplo, de uma ‘coesão grupal” (Simonini; Romagnoli, 2018, p. 919), onde igual só fala com igual, onde as diferenças parecem prescindir.

Ao reverso dessa forma padrão de comunicabilidade, o conceito-chave de transversalidade nos convoca a uma outra forma agir. Agir sob a feitura de um terceiro risco, para além do risco vertical e horizontal, para além dos patamares e em direção a um platô. Um terceiro risco ou um terceiro eixo transversal capaz de “produzir um embaralhamento dos eixos tradicionais de comunicação” (Passos, 2009, n.p.) e nos levar à uma experiência de

contágio através da lateralização dos diferentes, à uma conversa no seio da heterogeneidade, no plano comum da diferença. É um modo de fazer a palavra circular por territórios diversos, e “fazer circular a palavra é fazer circular o sentido, e fazer circular o sentido é fazer circular o poder” (Passos, 2009, n.p.).

Produzir um saber trans essa perspectiva, metodologicamente, em transversalizar “a relação indispensável entre o pensamento e o plano concreto de nossa experiência num processo de afetação recíproca” (Tedesco, 2015, p. 33). O que indica na não dissociação entre a experiência operada na situação de urgência subjetiva na CasaNem daquilo que é possível pensar com e através dela (e não sobre ela). Implica em transversalizar, em relação às clássicas divisões entre campos disciplinares de saber, os domínios da clínica com o da filosofia; da política e da criação artística. Ou seja, “ultrapassar fronteiras para ativar continuamente processos de diferenciação” (Barros, 2019, p. 218). Pensar a clínica junto e com o não-clínico é parte do desafio.

### Capítulo 3 Afirmando uma política da narratividade: uma incursão cinematográfica

*“Um filme sem nenhum tipo de pesquisa prévia. Nenhum tema em particular, nenhuma locação em particular. (...) Pode ser que a gente não ache logo e continue a procura em outros sítios e povoados, talvez a gente não ache nenhum, e aí o filme se torne essa procura de uma locação, de um tema e, sobretudo, de personagens”.*

O Fim e o Princípio (2005) – Eduardo Coutinho

Nunca tive gosto por histórias lineares. Ou melhor, nunca apreciei o sabor de histórias que me foram contadas de maneira linear. Como quando se esquadrinha, hierarquiza e se estabelece o desenho de uma suposta ordem de acontecimentos dos fatos, na qual o primeiro deles é sempre a condição de desdobramento do segundo, tim tim por tim tim, e, assim, obedecendo à suposta ordem, sucessiva e causalmente, uma história é contada: do “era uma vez” até ao “*happy ending*”, fim.

E, embora esse fato justifique em muito minha trava pessoal para com boa parte do cinema hollywoodiano – com suas rimas óbvias, carentes de efeitos especiais para que se consiga, por pressão de estímulo, conquistar a retina –, de certo, há nessa breve consideração um ponto crucial, muito mais relevante, justamente por ser atinente àquilo que transborda minha história e trava pessoal, àquilo que diz respeito à maneira com que contamos uma estória. Ou ainda, para ser mais preciso, que diz respeito à linguagem que utilizamos para compor histórias e suas subsequentes consequências éticas, estéticas e políticas na vida, no mundo.

Gosto de pensar a escrita como penso o cinema (Deleuze, 1983), e a leitura como uma exibição *open-air* projetada através dos olhos do leitor. A escrita enquanto operadora de “uma análise mais sensível que inteligível” (Farina; Fonseca, 2015, p. 120), que brota a partir de um modo de escrever que é intensivo e tem a extensão apenas como um efeito dele próprio (Passos; Benevides, 2009). Profundamente instigada pelo cine-pensamento de Gilles Deleuze, esta escrita se quer sensível, intensiva e cinematográfica, na qual o texto e “o filme deixa de ser ‘imagens em cadeia... uma cadeia ininterrupta de imagens, escravas umas das outras’, e das quais somos escravos” (Deleuze, 1985, p. 235), texto que busca o “método do entre, ‘entre duas imagens’” (Deleuze, 1985, p. 235), texto que buscará realizar “metafóricos ‘movimentos de câmera’ para situar nossa perspectiva cartográfica” (Silva, 2014, p. 9)

Como aponta Simondon (2014, p. 355), uma atividade como “o cinema é na verdade capaz de criar, ela mesma, conceitos cujo uso é aprendido na manipulação das realidades cinematográficas, mas que podem ser estendidas e até mesmo universalizadas ao ponto de constituir uma verdadeira visão de mundo”. Mas não cinematográfica como o cinema

hollywoodiano, de circuito quase que puramente comercial, monetário, mas precisamente como o cinema documental à moda Eduardo Coutinho, cineasta e documentarista brasileiro. A marca autoral, a estilística, dos documentários de Coutinho é a presença humilde de iluminações e microfones na mão ou no tripé, e a ausência vantajosa de um roteiro prévio, de um *script* a ser seguido à risca, com início, meio e fim, fechado ao inesperado. É o que João Moreira Salles (2004, p. 4) sintetiza ao dizer que o segredo de sua marca “parece ser o de não se deixar seduzir pela parafernália do cinema”, que Coutinho teria adotado uma espécie de franciscanismo cinematográfico que o possibilitou a entrada às “virtudes estéticas da escassez” (Salles, 2004, p. 4). A guisa do diretor é a de uma guia de direção sempre em trânsito e mudança, aberta às novas direções produzidas durante a filmagem, que vai se fazendo como um acompanhamento dos movimentos das personagens no *setting*, igualmente movente. Eduardo Coutinho parece ter sido um cineasta cartógrafo, e vice e versa, pois sua obra não detém um rumo, mas se orienta por “seguir andando sem repouso” (Salles, 2004, p. 4). Seu modo experimental de fazer cinema parece ser uma aposta em uma vida em movimento, ao contrário de uma “vida parada” roteirizada. Uma vida em movimento porque conectada ao seu plano processual de gênese, de criação. Porque constituída de maneira radicalmente improvisada, multifacetada e acontecimental, incessantemente pulsante em processos de produção e de diferenciação de si mesma, “o cinema de Coutinho não oculta as entoações dos interlocutores, vacilando entre a certeza do que há para se perguntar e o imprevisto da resistência do eventual interlocutor” (Araújo, Ferreira, 2017, p. 187).

Desse modo, cabe bem a pergunta: quem é, quem é que fala em mim, quem é que fala em você? Que modo-linguagem está a operar quando contamos uma história, o que ele nos faz passar e no que nos faz constranger? Isso porque caso adotássemos a linguagem em sua forma e abordagem puramente representacional – de início, meio e fim de um mundo dado ao qual apenas representaríamos, faríamos menção – estaríamos, em um só tempo, “constrangendo o acesso direto à vida, ao mundo e aos acontecimentos que o caracterizam, e afirmando sua natureza como inalterável” (Tedesco, 2012, p. 16). Seria o mesmo que a suspensão de um mundo ao um nível de um regime abstrato, inteiramente apartado das ações que poderiam afetar os caminhos da história. Teríamos, assim, uma história descritiva de fatos inalcançáveis – diríamos do mundo sem que, no entanto, o dito nele atuasse, sem que o dito nele performasse: a história de uma vida parada.

Mas quando abandonamos o empreendimento representacional que se assenta na dicotomização entre o conteúdo e a expressão, no qual o dizer não produziria modificações no curso do mundo, nos encontramos em maneiras sob a qual as histórias, quer seja de um curto

romance adolescente febril ou da longa estrada da vida de um país, advém como um imensurável enredo cruzado por miríades de linhas que se traçam aquém e além de qualquer ordenação e sistematização predeterminada e que se afetam a todo instante, alterando-se mutuamente. É a vida tal como ela é antes de ser abocanhada por alguma espécie de hierarquização, é a vida em sua pragmática – na qual dizer um mundo é o mesmo que colocar um mundo, produzir um mundo, escrever um mundo.

Não à toa que, na clínica, se aposte em uma associação que seja livre enquanto técnica, aberta ao imprevisto e ao inesperado, ao contrário de uma metodologia que exerça a função autoritária de impor uma ordem universal. Muito embora seja importante frisar que essa liberdade técnica não implica em uma ação sem direção. Algo dirige Coutinho e o clínico no *setting* e algo a eles é também dirigido através de uma orientação ética (Foucault, 2004). Recusar um modelo de história linear, montada e inequívoca é o mesmo que aceitar o convite a oferecer uma escuta ativa para a vida tal como ela nos chega: em processo, em movimento. É o mesmo que honrar o compromisso, fazer jus e ser fiel à radical experiência de não se abster da responsabilidade ética para com a realidade dos processos de produção da existência.

Essa é a aposta primordial deste texto, é o que está no coração do exercício que empreendo aqui: ir à procura de palavras para compor esta dissertação inventada (Valvieste, 2013). Assim como são inventadas todas as dissertações. Sobretudo, como neste caso, aquelas que se aliam à prática de invenção de problemas e menos à criatividade, que por definição é encontrar soluções já existentes para uma pergunta já colocada (Kastrup, 1999). Isso porque a invenção de problemas está intrinsecamente ligada à ação de colocar a vida em experiências de problematização. Pois não se faz suficiente a colocação de perguntas por si só. É necessário, isto sim, situar o corpo do pesquisador entre elas, e promover o contato com o caótico que é não saber. É quando o pesquisador inverte o sentido do método e faz dele hódos-metá<sup>23</sup>, levando com que o objetivo da pesquisa seja o de acompanhar processos, acompanhar os improvisos das estórias, seguir na beira do inacabado. Não ter “onde” chegar previamente. Caminhar, caminhar e ser guiado.

---

<sup>23</sup> O desafio é o de inverter o sentido tradicional do método, buscando na raiz etimológica da palavra a saída para tal inversão. À risca, “metá” significa meta, o alvo a ser atingido, e “hódos” o caminho a ser percorrido para tal feito. Com a reversão de lugar, formando “hódos-metá”, o caminhar, o traçar, detém o primado na pesquisa, e não as suas metas (Passos; Barros, 2015).

#### Capítulo 4 Desmontando o tempo ou “O relógio quebrou...”<sup>24</sup>

Então tomemos o tempo como questão. Podemos pensá-lo a partir de uma cena imaginária, só não totalmente hipotética porque demasiado cotidiana, cena que se deflagra no cotidiano das ruas a partir da seguinte pergunta: “que horas são?”. Imaginemos um pedestre a lançar essa interrogação à um outro em pleno fluxo frenesi da manhã de uma segunda-feira na Central do Brasil ou no Largo da Carioca, por exemplo. Podemos vislumbrar o antebraço e o pescoço do sujeito que foi interpelado em um movimento atrativo, movimento simbiótico, que se faz para colocar à disposição da acuidade e leitura da percepção visual o tambor do relógio e seu movente ponteiro, para assim lhe conferir um sentido.

Neste ponto, estaremos frente a frente a um tempo formalizado, fatiado, fixado sob um eixo de rotação fixo, compassado, *tic-tac on the clock*, no qual o ponteiro vai circulando e circunscrevendo as horas e os minutos e em consequência vai circunscrevendo certos desdobramentos afetivos que tomarão o corpo daquele que interpelou, daquele que perguntou, em função e em resposta da constatação proferida medida em horas.

Quer seja na forma de pressa, exasperação e preocupação “se já passou da hora”, *eita!*, em contraposição, afectos de tranquilidade, suavidade e relaxamento, “se ainda tem tempo”, *ufa!* Sem conseguir perceber, como consequência de um ponto de vista tacanho, utilitário, que o ponteiro sacana seguirá, mas voltará ao mesmo ponto onde tudo começou, “naquela noite de verão”<sup>25</sup>, no findar de sua rota, na conta de um novo dia.

Seguindo essa compreensão, estamos falando de um tempo que responde servilmente à vida cotidiana, aos problemas cotidianos, às perguntas cotidianas, que diz respeito aos recortes e aos limites da vida prática, estamos falando, portanto, do tempo cronológico. À compreensão disso, o samba nos ajuda. Neste formato de cena, estamos a falar de algo presente na ação rítmica do surdo de primeira e o surdo de segunda, no contexto das baterias das escolas de samba: um pergunta e o outro responde em marcações regulares. Tal como o ponteiro do relógio é regular: “é só escutar as batidas regulares do coração para saber do que se trata” (Simas, 2019, p. 27), tum tum, tum tum, pergunta, resposta.

Mas sabemos, contudo, que essa não é a única dimensão do tempo. E que em nossa cena imaginária, o encontro pedestre e a verificação das horas poderiam performar diferentemente. Façamos, então, um segundo *take*, gravando com a nossa câmera suspensa

<sup>24</sup> O título da seção faz referência à canção “O Relógio Quebrou” de Jorge Mautner (1974).

<sup>25</sup> Menção à canção “Temporal” do grupo Art Popular (1996).



uma nova possibilidade de desenrolar para essa cena. De novo – e em outra percepção, gravando!

Pensemos no caso em que a mesma interpelação deflagra a mesma ação: a pergunta pelas horas e o movimento atrativo que fecha o leque entre pescoço e antebraço. Mas operemos aí uma inflexão no desenrolar da história. Imaginemos que, por um instante, o movimento da cena seja interrompido por um acidente naquilo que é casualmente previsto do espaço, que nossa personagem tenha driblado a impessoalidade transeunte da cidade, que seu olhar encontrado com o olhar daquele que lhe pergunta tenha sido penetrado – penetrado por uma força altera que fez seu pensamento, sua pronta resposta, bambear e titubear.

Imaginemos que algo embaraça a pronta resposta de nossa personagem. Uma memória, uma estranha coincidência, uma aparência inexplicável. Algo turva, algo acontece entre a pergunta e a resposta e uma nova marcação é feita, uma nova marcação é criada no meio que se abre entre a interpelação e sua saída. Uma nova marcação que se faz em um espaço “entre”, zona intersticial, como também nos ensina o samba, agora diferente da relação entre o surdo de primeira e o de segunda, mas muito mais como o surdo de terceira que cumpre essa tarefa de entrar ao meio de uma pergunta-resposta. Advento de Tião Miquimba (Simas, 2019), o surdo de terceira inventa um terceiro elemento, mais agudo, e capaz de preencher o vazio entre as duas marcações.

No caminho contrário da evidente previsibilidade dos outros dois (de primeira e de segunda), o surdo de terceira se caracterizaria pela quebra do esperado, desenhando um ritmo cheio de síncope, “quebrando a sensação de normalidade da conversa entre o surdo de marcação e o surdo de resposta” (Simas, 2019, p. 27). É a partir deste terceiro tempo que inaugura no previsível um tempo que desajusta a própria vidência, desorganizando os arranjos. Através dessa desorganização dos arranjos, intuída por Timão, o Miquimba, podemos pensar em outra dimensão do tempo.

É essa outra dimensão do tempo, a qual junto de Jorge Larrosa Bondía (2002), nomeio como tempo da experiência, que desejo conjurar como canal de acesso ao nosso objeto de trabalho, nossa cena, nosso cinema. Um tempo que não está preso no pulso, nem nas baterias do relógio, mas pulsante em nossa ambiência, tempo das baterias do samba, de seus tambores e atabaques, um tempo resistente a era do entorpecimento de informações e à decorrente convocação de imediatas opiniões e conclusões – o que nos levaria a uma contraditória falta de tempo.

Tendo desarmado o relógio, dado meia volta ou um drible no seu ponteiro, conseguimos então nos desviar da perspectiva de uma história represada nos intervalos do

tempo cronológico, medida nos marcadores do relógio feito régua, história que é do passado por ele mesmo, espelhada em si e ensimesmada. Olhar o passado para entender o passado: isso não nos interessa. Desviamos para acessar uma outra perspectiva da história, essa mais cara e fortuita para esta análise, de todo nosso interesse: a perspectiva de uma história viva enquanto força de nosso presente mais recente, história do passado que confere consistência aos ditos e ritmos do contemporâneo. Colocamos o olho na lente do passado que visa compreender o presente e partimos o espelho do tempo em diversas partes. Deixamos-o em cacos. Para que, com isso, possamos entrever a força do passado incidir e refletir na força do presente, caco a caco. Para que possamos ver suas rupturas no reflexo e seus ganchos das forças, traços, que nos oportunizam saídas e fugas para outras, novas histórias – isso porque “espelhos partidos têm muito mais luas” (Quintana, 1973). Desse modo, a análise que se fará nas próximas seções será apresentada em três tempos, em cada um deles se abordará um sentido para o “mal” presente em nossa experiência. No entanto, é preciso considerar a interação entre esses recortes temporais e seus respectivos sentidos em um plano comum.

#### **4.1 Modulações do sentido de “mal” - Uma análise em três tempos**

Neste ponto, gostaria de pinçar um elemento já mencionado neste trabalho. Gostaria de trazê-lo de volta à cena, mas desta vez através de um movimento de *close up* na escrita que ao passo que aproxima e destaca, também amplia e nos faz ver tantas outras relações e articulações não evidenciadas ou incapazes de serem percebidas quando dispostas em um quadro/plano mais geral<sup>26</sup>. Ou seja, *close up* que exercita “um processo de molecularização das formas percebidas” (Kastrup, 2000, p. 380) no percurso desta pesquisa. Me refiro a um dos elementos que descrevi no tópico “Ao corpo, o afecto”, no qual abordei sobre o espanto e sua paradoxal previsão frente ao ocorrido naquela noite, em Copacabana, como uma das linhas constitutivas das “esferas heterogêneas” de sentido experimentadas.

Para isso, destaco um dos trechos-síntese das falas das companheiras ocupantes/acolhidas da CasaNem: “ele já não estava bem; na verdade, ele já estava muito mal; como pôde isso acontecer?”. Nesse trecho destacado em *close up*, encontramos uma menção ao “mal”. Tomo essa menção para pensá-la, tomo esse elemento com o objetivo de me aproximar da experiência de sofrimento vivenciada e o que ela nos indica. Refletir sobre o “mal” e suas modulações de sentido tendo como ponto de partida fundamental a atmosfera da

---

<sup>26</sup> Lembro-me dessa estratégia de análise clínica em muito sublinhada e incentivada por Silvia Tedesco em nossos encontros de supervisão clínica no SPA (Serviço de Psicologia Aplicada) da UFF.

experiência empreendida na ocasião de nossa intervenção clínico-política com caráter de urgência ocorrida na ocupação da CasaNem.

#### 4.1.1 Tempo I - O “mal” em seu sentido de padecimento

*“Nós estamos aqui e elas estão conosco, ouvindo esta  
conversa e nutrindo o apocalipse do mundo que nos  
mata”*

Jota Mombaça

Imediatamente, podemos apontar que o “mal” expresso no enunciado acima assume um primeiro sentido: o sentido de padecimento/adoecimento. Esse sentido se coloca de maneira evidenciada em relação a outros sentidos passíveis de serem atribuídos à essa mesma fala. É o sentido que nos ocorre de pronto – “ele já estava mal” é rapidamente escutado por nós como “ele já estava doente”. Há, portanto, uma primeira modulação do sentido de mal nesse discurso, na qual ele a si nos apresenta como uma experiência de adoecimento. Sendo assim, o suicídio é interpretado como a mais trágica consequência do curso de agravamento de um padecimento. A palavra “já” transmite, aqui, a ideia de que algo já se sucedia, já se desenrolava. Indica a existência de um curso que não foi interrompido, senão pela morte de si.

Frente a experiência ocorrida em Copacabana, alguns dirão que estaríamos a lidar com os destinos de um transtorno mental diagnosticável, como os quadros de depressão, ansiedade ou mistos, referidos aos compilados internacionais de transtornos psiquiátricos que gozam de maior prestígio pela comunidade científica global, para o qual não foi adotada intervenção prévia à saúde do indivíduo acometido por essa modalidade de “mal”. Mal patológico. Com a qual poderia ter sido evitado, assim, seu desfecho trágico e circunstancial. Sua morte. Àqueles atingidos indiretamente pelo ocorrido, à urgência subjetiva coletiva instalada entre os ocupantes da CasaNem, sinalizarão a necessidade de avaliar e reunir os indicadores de saúde mental com base em uma psicopatologia descritiva, com objetivo de sustentar uma abordagem pedagógica da consciência, comunicando pela boca sua visão e leitura, de modo que o suposto saber da psicoeducação (com seus sinais e sintomas psicopatológicos, de igual modo como o profissional psicólogo que chegara à CasaNem antes de nós repercutia aos ocupantes, sentado no sofá) lhes restitua, primeiro, o sentido da morte, operando conforto da consternação e angústia. Morreu porque tinha depressão, por isso morreu. E, segundo, que os resgate do estresse, do trauma e das tramas desse mesmo destino e dessa mesma história tantas vezes dita, instituindo uma terapêutica, propondo acompanhamento médico psiquiátrico, o nivelamento de seus neuro-hormônios e concretizando uma aparente estabilização dos quadros, a remissão de sintomas depressivos/melancólicos, reorientando e adaptando o

caminho em função de um sentido de bem-estar, de qualidade de vida no trabalho, na família, e na produção à fio.

Ora, se esse sentido assume uma forma tão imediata, nítida e compartilhada, se o “mal” nos aparece referido primeiro a uma condição de adoecimento, devemos nos interrogar a respeito desse adoecer, do processo de adoecimento subjetivo em questão. Que “mal” de padecimento é esse? Devemos torná-lo questão. Devemos estranhá-lo, problematizá-lo, desnaturalizá-lo, encaminhá-lo a uma discussão. É à essa tarefa que nos encaminharemos nesta seção.

Bem, de certo, há toda uma multiplicidade de perspectivas quanto às formas de se pensar e conceituar a experiência de adoecimento subjetivo a partir dos mais diversos constructos teóricos dos saberes psis, e de se operar tecnicamente seus dispositivos de intervenção frente a esse mesmo mal-estar. Muito embora toda essa diversidade teórico-técnica, essa tal polifonia, se resuma hegemonicamente numa conduta uníssona quando aplicada à busca individualista de alívio do sofrimento, sendo largamente direcionada aos consultórios clínicos privados em posse da elite brasileira.

Não tenho, com este trabalho, a pretensão de explorar toda uma infinidade de linhagens de saberes que se ocupam de elaborar sobre o adoecimento subjetivo e a experiência de morte de si. Cabe, porém, me diferenciar fundamentalmente de duas grandes matrizes de pensamento, antes de situar minha posição teórico-técnica a respeito da clínica do suicídio.

Como nos lembra Araújo (2022) em sua crítica à suicidologia tradicional, por se tratar de uma forma de violência autoprovocada, ou seja, aquilo que se figura em um primeiro plano, o ato violento de um corpo sobre si mesmo, o suicídio “tende a ser objeto de perspectivas teórico-metodológicas atravessadas por forte olhar medicalizado, organicista, fatorialista e, na melhor das hipóteses, restrito a uma ‘psicodinâmica’ individual” (p. 68). A partir dessa racionalidade de estatuto médico, a experiência do suicídio é costumeiramente tratada como um fenômeno “multifatorial”, ou seja, como um “resultado da conjunção de fatores biológicos, psicológicos, psicodinâmicos, relacionais, culturais, sociais, econômicos etc” (Araújo, 2022, p. 68). Essa operacionalização abstrata que se repousa na lógica da “soma de todas as partes” é vinculada à “compreensão do comportamento suicida como uma anormalidade, uma doença a ser prevenida ou extirpada do corpo biológico do indivíduo. Nesse sentido, o comportamento suicida se reduz à manifestação de uma patologia” (Araújo, 2022, p. 68).

Ainda segundo Araújo (2022, p. 68), tal imperativo da racionalidade médica acerca de um fenômeno complexo implica em um “paradigma de medicalização da vida”, ou seja, na “hegemonização da racionalidade médica para a compreensão de todas as esferas da vida social e humana”. Dessa forma, o indivíduo é reduzido à uma condição puramente biológica, e todas as demais dimensões de sua realidade concreta são consideradas meros acessórios, detalhes, notas contextuais, sem igual relevância, desprezadas de um discurso que se pretenda científico.

Um perfeito exemplo da operacionalização de tal paradigma é o dado produzido sob bases supostamente científicas e por análises retrospectivas, o qual anuncia que 90% dos casos de suicídio estão relacionados a transtornos mentais (Araújo, 2022). E mais, dado sob o qual postula-se que nove em cada dez casos de morte de si poderiam ter sido evitados. Tais pesquisas possuem graves e evidentes problemas metodológicos (Hjelmeland; Knizek, 2017), além de implicarem em uma relação causal entre o comportamento suicida e a presença de transtornos mentais.

Em relação a esse espectro, a toda essa diversidade de modos de tratar desse problema, situo a abordagem desta pesquisa a partir de uma atitude clínico-política pautada no coletivo e “na oportunidade de criar condições de problematização das normas, produtora dos indivíduos [...] e pode ser considerada como prática de liberdade” (Tedesco; Rodrigues, 2012, p. 167). Assim, cabe à clínica acolher o sofrimento experimentado pela população LGBTQIA+ a partir do ponto de vista coletivo, ou seja, em decorrência dos “efeitos das lógicas cisheteronormativas que produzem preconceitos, discriminações e valorações negativas sobre as homossexualidades e bissexualidades” (CFP, 2023, p. 45). Busco, com isso, me distanciar de abordagens construídas sob o signo do individual, nas quais vigoram o postulado de uma subjetividade interiorizada e universal. “Esse gesto, que desloca a compreensão acerca dos sofrimentos de uma experiência meramente individual para a análise dos registros sócio-políticos que os produzem, é fundamental para construirmos formas éticas de acolhimento e escuta” (CFP, 2023, p. 45-46).

Fica evidenciado que, ao falarmos de clínica, não remetemos à prática tradicional de consultório, apoiada em enquadramentos rigidamente construídos e que têm como pressupostos padrões de normalidade ou mesmo estruturas psíquicas universais. Nesse sentido, recusamos que o objeto da clínica fique restrito à realidade intrapsíquica, domínio das experiências interiores de um sujeito, fixo, regulado por princípios universais (Nascimento; Tedesco, 2009, p. 10).

A clínica, aqui, está voltada à dimensão pública e à exterioridade do sofrimento, especialmente engajada à democratização de seu manejo e cuidado, a qual tem como propósito o estímulo às políticas públicas em saúde, “diferente de atuar sobre as excessivas redundâncias da vida íntima, a intervenção psi surge como dispositivo de escape ao mundo interior” (Nascimento; Tedesco, 2009, p. 10). Sem ignorar as realidades individuais, “ela age na desconstrução da figura sujeito, efetivada na detecção de linhas desviantes dos contornos aparentemente estáveis, germes de novos modos de ser, de novos mundos em construção” (Nascimento; Tedesco, 2009, p. 11).

Uma vez que “a atuação de psicólogas, psicólogos e psicólogues não pode estar limitada a uma compreensão individualizante do sujeito, pois ela está intrinsecamente relacionada à objetividade e materialidade vivida nos contextos sociais” (CFP, 2023, p. 84), qualquer encaminhamento ao sofrimento enunciado acima necessita ser derivado do plano comum da experiência (Passos; Kastrup, 2013) gerado a partir de nossa intervenção clínico-política na CasaNem e suas reverberações. Essa consideração se configura como um dos mais importantes critérios ético-políticos para que uma pesquisa se qualifique como cartográfica (Tedesco, 2015). Assim se faz, então, uma primeira indicação: de que possamos pensar e elaborar um encaminhamento para a questão sem nos apartarmos da experiência concreta, do que se passou efetivamente naquela noite, sob a condição de uma clínica dos afetos (Passos; Benevides, 2006).

Aqui, vale mencionar que quando fazemos menção à noção de coletivo não estamos nos referindo à noção que se fundamenta por uma relação dicotômica com a categoria de indivíduo. Coletivo, pensado através da rede conceitual formada por pensadores como Gilles Deleuze; Félix Guattari; Michel Foucault; Gilbert Simondon; Gabriel Tarde e René Lourau, é uma noção que está para além de uma apreensão psicológica e sociológica do termo que provém “de um modo de pensar a realidade, característico da modernidade e que responde por outras dicotomizações, tais como: teoria-prática, sujeito-objeto, natureza-cultura, mente-corpo, normal-patológico, saúde-doença, trabalho manual-trabalho intelectual” (Escóssia; Tedesco, 2009, p. 94). Isso significa que o conceito de coletivo, segundo os pensadores citados, se baseia em uma abordagem mais abrangente, indo além das tradicionais dicotomias.

Ao contrário disso, dizer e referendar a subjetividade como coletiva é situá-la em seu plano de gênese, plano de produção impreterivelmente composto por formas e forças coletivas, ao reverso da oposição clássica na racionalidade moderna entre coletivo e individual. Essa oposição:

é substituída pelo entendimento do coletivo a partir de relações estabelecidas entre dois planos – o plano das formas e o plano das forças – que produzem a realidade. Embora distintos, os dois planos não se opõem, e sim constroem entre si relações de reciprocidade que asseguram cruzamentos múltiplos (Escóssia; Tedesco, 2009, p. 94).

Assim, tendo a indicação de que o “mal” como experiência de padecimento (“ele já estava mal”) está referido ao coletivo como plano de produção de realidade, podemos falar em processos de subjetivação coletivos e não de um padecimento individual interiorizado, preso à história particular de um único sujeito (Guattari; Rolnik, 1986). A noção de subjetivação, ação de subjetivar, interrompe a concepção pessoal de indivíduo e se realiza como uma dimensão transpessoal, processual, que entrecorta e produz amplamente o *socius*.

Como, então, pensar a subjetivação contemporânea e coletiva que incide sobre corpos LGBTQIA+ capaz de provocar o adoecimento subjetivo? Precisaremos compor um encaminhamento que seja gerado por meio dos princípios descritos acima, de forma que ele se afirme na relação entre o clínico e o não-clínico, entre a clínica e a política, em mútua constituição. Passo que nos desviará de concepções clássicas sobre o adoecimento psíquico, atuantes na desmobilização de seu sentido coletivo e público, e que irá nos conduzir à uma apreensão político-clínica do adoecimento e seus efeitos.

Para tal, recorro a uma passagem analisada pela filósofa Elsa Dorlin (2020) através da expressão da imagem de um dispositivo de uma condenação realizada por um tribunal de Guadalupe em 1802. Condenado, por meio da sentença do 11 de Brumário do ano XI, Millet de la Girardièrre foi exposto na praça Pointe-à-Pitre em uma jaula de ferro de 2,43 metros de altura, e nela permaneceria até a sua morte. Trancafiado, ele estava montado em uma lâmina cortante, mas sem se apoiar, “seus pés se sustentam em uma espécie de estribo que o obriga a manter os joelhos contraídos para evitar ser cortado por ela” (Dorlin, 2020, p. 6). À sua frente, encontrava-se uma mesa com alguns itens dispostos, como alimentos e bebidas para satisfazer suas necessidades básicas, e um guarda que o vigiava incessantemente de modo a garantir que ele não tocasse em nenhum desses elementos. No momento em que as forças de sustentação do corpo da vítima começam a ceder, “ela cai sobre a parte cortante da lâmina, que lhe causa feridas profundas e cruéis. Esse desgraçado, estimulado pela dor, levanta-se e cai outra vez sobre a lâmina afiada, que torna a feri-lo terrivelmente” (Dorlin, 2020, p. 6).

A autora explicita em sua análise do dispositivo que “o condenado perece porque resistiu; porque tentou desesperadamente escapar à morte” (Dorlin, 2020, p. 6). Ou seja, cada um de seus movimentos de proteção contra a dor da sustentação de seu próprio corpo é transformado em tortura. E isso seria exatamente o ponto característico deste método de

aniquilamento: “transformar o menor reflexo de preservação em um passo em direção ao sofrimento mais insuportável” (Dorlin, 2020, p. 6). É no ato de se proteger da dor, que ele cai sob a lâmina e se fere ainda mais e mais.

Dorlin (2020) sinaliza que essa cena ressoa em uma outra, outra narrativa de suplício, a de Damiens, descrita no início de *Vigiar e Punir* por Michel Foucault (1987). Mas que, apesar da ressonância entre elas, há também diferenças consideráveis de uma para a outra. Foucault expõe que no caso de Damiens, “os sofrimentos infligidos ao corpo da vítima pretendem não tanto atingir sua individualidade, mas sim restaurar, em seu poder ilimitado, a vontade do soberano, subjugar a comunidade afligida pelo crime” (Dorlin, 2020, p. 7). Ou seja, o alvo da tortura não é tanto a individualidade da vítima, mas o de restauração do poder do soberano sob forma de exemplo do que poderia acontecer com quem, também, tentasse contra ao seu poder ilimitado. Explicito:

Já no primeiro caso, o de Millet, muito embora o elemento público fosse presente, a exposição pública como um elemento constitutivo do dispositivo de tortura, uma outra coisa também é inserida na trama. A técnica parece ter como alvo “a capacidade de o sujeito (re)agir para de fato dominá-lo” (Dorlin, 2020, p. 7). No mesmo movimento em que o dispositivo repressivo é acionado, ele exhibe, ativa e estimula as ações e reações corporais, os reflexos vitais do condenado, e as altera e as configura “como aquilo que produz a potência e a falha do sujeito” (Dorlin, 2020, p. 7). Ou seja, diferente do dispositivo tematizado por Foucault, no exemplo abordado por Dorlin (2020), para que se afirme sua autoridade repressiva, não há qualquer necessidade de expor a vítima à sua impotência absoluta. Pelo contrário, “quanto mais o poder subjetivo atua pelos esforços repetidos e desesperados do condenado para sobreviver, mais a autoridade repressiva o governa, escondendo-se na presença de um algoz passivo e fantoche” (Dorlin, 2020, p. 7). Esse modo de governar o corpo que é mortífero apreende tanto uma economia dos meios, que leva a crer que “o torturado executou a si mesmo” (Dorlin, 2020, p. 7).

Todo o desenho desse dispositivo de tortura é arquitetado de modo que se dê a entender que a sobrevivência ao seu mecanismo depende apenas das forças muscular, física e mental do torturado. Ele deveria se manter vivo, com os pés sobre os estribos, sustentando seu corpo contra a ameaça de ser mutilado pelos cortes da lâmina. Mais: “ele deve se manter vivo, se não quiser sofrer ainda mais e morrer” (Dorlin, 2020, p. 7). Simultaneamente, o objetivo único desta tecnologia de tortura é aniquilá-lo, “mas de tal modo que, quanto mais ele se defender, mais sofrerá” (Dorlin, 2020, p. 7).



O arranjo deste dispositivo considera que o torturado “pode” fazer alguma coisa, ou mais, estimula a sua ação. É para isso também a presença da mesa com alimentos e bebidas à sua frente: estimular sua ação. Ele “encoraja precisamente o último impulso de poder em seus mais íntimos recônditos, como se quisesse interpelá-lo melhor em sua ineficiência, transformá-lo em impotência” (Dorlin, 2020, p. 8). Essa tecnologia de poder produzir a estimulação da potência de agir do sujeito, mesmo que completamente voltada para a defesa de sua vida, para de pronto apreendê-la em sua heteronomia e “reduzida a um mecanismo de morte a serviço da máquina de penitência colonial” (Dorlin, 2020, p. 8). Ela atinge a vida até a sua dimensão propriamente muscular. É quando “o menor gesto de defesa e proteção, o menor movimento de preservação e conservação de si é posto a serviço do próprio aniquilamento do corpo” (Dorlin, 2020, p. 8). O exemplo da jaula, a jaula como dispositivo mortífero e sua trama de excitabilidade da vida para condução à morte, nos possibilita identificar nas tramas das técnicas contemporâneas de dominação um funcionamento análogo que pode ser sintetizado na operatória “quanto mais você se defender, mais sofrerá, mais terá a certeza de que morrerá” (Dorlin, 2020, p. 8). A autora descreve esse quadro brilhantemente:

Em determinadas circunstâncias e para determinados corpos, defender-se equivale a morrer por esgotamento de si: lutar é debater-se em vão, é ser derrotado. Trata-se de uma mecânica de ação desgraçada com implicações em termos de mitologias políticas (qual pode ser o destino de nossas resistências?), de representações do mundo como representações de si (o que posso fazer se tudo o que tento para me salvar conduz à minha perda?). E provavelmente é a experiência vivida – não tanto sua potência, mas a dúvida, a angústia e o medo que engendram suas faltas, seus limites e seus efeitos opostos – que desponta como fundamental, no sentido de que essa experiência não é tanto a consequência de um perigo externo, de uma ameaça ou um inimigo, por mais terríveis que sejam, e sim o efeito espelho de sua ação/reação, espelho de si mesma (Dorlin, 2020, p. 8).

As cenas do dispositivo de suplício examinadas no trabalho de Elsa Dorlin (2020) nos estimulam a pensar o sofrimento não só como uma experiência ligada ao elemento público e por isso experiência coletiva e política, mas também como uma experiência subjetiva concreta produzida por um dispositivo que atua para conduzir às responsabilidades da dor ao próprio sujeito que sofre. Sendo ele, ao mesmo tempo, vítima e supostamente autor da ação. Isso possibilita, ao final de suas forças físicas, sugerir que o próprio supliciado se matou. Ou, em outras palavras, que seus próprios gestos de vida o mataram. O movimento vital conduzido a produzir a própria morte.

Proponho pensar o ‘mal’ em seu sentido de padecimento coletivo, o qual grande parte da população negra e LGBT+ brasileira vulnerabilizada psicossocialmente vive, tal como expresso nas estatísticas mencionadas ao início deste trabalho, aos moldes do simulacro

suscitado pelo dispositivo de suplência desdobrado por Dorlin. Pensar o adoecimento como uma dor/sofrimento de tortura: “eu não aguento mais... Ele não aguentou mais”. Justamente em função do nosso modo de organização sócio-político, é fato que alguns corpos experimentam tais efeitos mais o que outros (Bicalho, 2023).

A composição do dispositivo nos indica um dos processos de subjetivação que nos afetam: o sequestro da pulsão vital realizado pelo capitalismo colonial-capitalístico através de uma operação que Suely Rolnik (2018) nomeou de cafetinagem. Isso é, uma expropriação sórdida executada por esse regime, que não se resume a extração de mais-valia da força de trabalho, mas segue por entre as entranhas por onde pulsa a vida, produzindo nela mesma um abuso de sua força. Veja:

é da própria vida que o capital se apropria, mais precisamente, de sua potência de criação e transformação em seu nascedouro – ou seja, sua essência germinativa – bem como da cooperação da qual tal potência depende para que se efetue em sua singularidade. A força vital de criação e cooperação é tomada sob mãos fechadas e reconduzida pelo regime para que se construa um mundo segundo seus parâmetros (Rolnik, 2018, p. 15).

É possível, em função dessa proposta, que se considere ousada a articulação entre o padecimento experimentado por essa população e a experiência de tortura, na medida em que há muitas formas complexas de defini-la (Bicalho, 2023, p. 12). Um dos modos de se fazer a definição do conceito se faz pela localização de diferenças práticas entre a tortura e as demais formas de violência (Sironi, 1999, *apud* Rauter, 2010) especialmente a partir de determinados pontos diferenciadores a partir dos quais a tortura: i) “diz respeito à intenção deliberada do torturador de ‘fazer mal’ à sua vítima, de aniquilá-la e de reduzi-la a uma condição não-humana” (Rauter, 2010, p. 1), então a intenção maldosa de um agente externo àquele afetado pela violência, ii) de que “os torturados estão inseridos numa luta política que não é a luta de um só” sob a qual iii) a “tortura buscava desfazer esse laço com o grupo de pertencimento num processo de “aculturação às avessas”, com o objetivo de tornar o corpo do torturado um corpo vazio, literalmente nu, um corpo sem nome e sem história, um corpo de ninguém” com vistas “principalmente silenciar e não ‘fazer falar’ como se geralmente se supõe” (Rauter, 2010, p. 2). Bicalho (2023, p. 12) afirma, ainda, que a tortura:

é a prática de submissão ao ser imposta, à torturada e ao torturado, a certeza da morte. Não uma morte qualquer: é a morte com sofrimento, a morte com muita agonia, a morte que ocorre bem devagar, a morte potencializada pelo desespero, pelo medo de suas formas de olhar, viver, desejar. A morte da legitimidade da própria existência.

Mas ao considerarmos o “Brasil, em sua suposta autodescrição como promessa utópica de um mundo pós-racial, mais bem, como uma distopia antinegra e anti-indígena, em que as figurações de uma liberdade carnavalesca expressam não a ruptura com todas as normas, mas seu excesso” (Mombaça, 2021, p. 14), ao considerarmos o levante neofascista que protagoniza as forças políticas do Estado nacional, e sobretudo as inovações das artimanhas e estratégias da mais recente face do regime colonial-capitalístico (neoliberal, financeirizado e globalitário), podemos identificar o torturador a agir por dentro de nós, como um vírus se apossando de nossa força inventiva, nossa força vital.

Podemos reconhecê-lo como um verme translúcido, corpo estranho que se instala e se sofisticava ao ponto de corrermos o risco de não o estranhar e efetuar sua necessária e vital expulsão, mas de reconhecê-lo como parte de nossa organização, nosso organismo, nosso orgasmo<sup>27</sup>. Nossos modos de viver, perceber, agir e pensar. Vírus que se aloja em nossa cognição e seus pensamentos, nossas emoções e seus afetos, nossa percepção e seus perceptos: vetor de subjetivação mortífero. “A tortura produz um inimigo: o próprio corpo do torturado” (Bicalho, 2023, p. 13).

Ao operar meticulosamente entranhado para nos matar quer seja por agentes explicitamente exteriores, tal como ocorreu o assassinato de Matheusa Passarelli<sup>28</sup>, quer seja pela produção de sofrimento subjetivo em sua atuação concreta, em ato ilusoriamente individual, no corpo de um suicida, há aí uma intenção/conduta que permanece sendo executada como política deste Estado em sua forma bio-necropolítica.

Desse modo, não só o adoecimento ao qual nos referimos é similar a experiência de tortura em seus efeitos subjetivos devastadores, mas também seu desempenho e consistência pode ser qualificado como violência de Estado. Não é possível não abordar o Brasil ao discutir um caso de suicídio e de emergência subjetiva, nem tampouco é possível tomá-lo em sua função parca de puro “contexto”. Precisamos situar as formas de adoecimento e suas consequências mortíferas, até mesmo sua consequência fatal, ao plano constitutivo da nação: “quando uma de nós se suicida, quando uma travesti é assassinada, a cada tiro da polícia, de qualquer polícia, pública ou privada. O Brasil é o que asfixia e mata. O Brasil é chacina” (Mombaça, 2021, p. 16). Um Brasil que busca silenciar um Brasil, sua brasilidade, sua diversidade.

---

<sup>27</sup> Referência à poesia erótico-concreta de Décio Pignatari.

<sup>28</sup> Ver: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/estudante-matheusa-foi-julgada-antes-de-ser-morta-por-trafficantes-diz-delegada.ghtml>

Sabemos que nenhuma análise valerá o trabalho, estará à altura da vida, caso não considere em seu seio, em sua constituição – palavra rasgada nos últimos anos – a profunda política de morte que marca e insiste em demarcar o Brasil para que consiga, por asfixia e inanição, sangue e fome, fazer dele uno. Para que consiga assassinar toda a sua multiplicidade em favor de uma supremacia branca, cisgênero, heterossexual. Não estará à altura da vida porque não será fiel ao que ela nos reporta a cada dia, e não valerá o trabalho porque não efetuará o acolhimento necessário ao corpo que agoniza.

Com isso e seguindo com o exercício clínico-político, pensaremos mais uma modulação do sentido de “mal” que se relaciona ao sentido de padecimento, agora o “mal” em seu sentido de instauração de critérios de normalidade como foice que busca ceifar a legítima e preciosa diversidade desse Estado-nação. Buscaremos articular a expressão de sofrimento às normas instituídas para o viver. Pensar a experiência de adoecimento como experiência de tortura que se instaura em uma organização hierárquica do *socius*, na qual corpos são normatizados sob uma carga moralizante.

#### 4.1.2 Tempo II - O “mal” em seu sentido moral de dissidência

*“Assumo os pecados  
Os ventos do norte não movem moinhos  
E o que me resta é só um gemido  
Minha vida, meus mortos, meus caminhos tortos  
Meu sangue latino  
Minh'alma cativa”  
Sangue Latino - Secos & Molhados*

Há um encontro promissor nesta escrita que se pretende cinematográfica: o encontro entre palavras-imagem (como da concretização de um suicídio e da instalação de uma demanda de urgência subjetiva coletiva, tematizadas neste trabalho) com nossos canais de sentidos, nossas vias de conexão e troca com o mundo. Em última análise, com nosso corpo vibrátil, concreto e tácito (Rolnik, 2003). Encontro com o que é cutâneo em nós, com o que é capaz de provocar calafrios e arrepios, taquicardia. Elegia. Veja:

Conhecer o mundo como forma convoca a percepção, operada pela sensibilidade em seu exercício empírico; já conhecer o mundo como força convoca a sensação, operada pela sensibilidade em seu exercício intensivo e engendrada no encontro entre o corpo, como campo de forças, decorrentes das ondas nervosas que o percorrem, e as forças do mundo que o afetam (Rolnik, 2003, p. 2).

Encontro promissor por conduzir a potência de reanimar nossos regimes afetivos, de nos sensibilizar e ativar nossa imaginação como um agente político (Migliorin; Lima, 2017), eficaz em recompor cenas de um mundo instituído, mundo “já esperado”, mundo e suas formas, ao passo que conjectura um mundo por vir, mundo instituinte, “mundo inacabado”. Escrita cinematográfica porque, tal como o cinema, imagina e age “fora de uma ordem que não para de definir os possíveis para os indivíduos, cada vez mais separados de pulsões coletivas” (Migliorin; Lima, 2017, p. 205), plurais.

Dado o caráter oportuno desse encontro, o de nosso texto-cena/palavra-imagem com o sensível de nossos corpos, gostaria de convidar você, leitor, ao passeio por um outro plano sequencial de imagens. Agora, por entre imagens manifestas, por uma montagem de cenas já esperadas, cenas tramadas, reprisadas e reencenadas ao longo da história. O que quero dizer com isso? Bem, este é o convite para um passeio por entre instituições e instituídos sociais, ou seja, aquilo “que se impõe como uma verdade não produzida” (Lourau, 2007, p. 91), como verdade natural e inequívoca. Um passeio pelo mundo em sua face conservadora. Sua face feia porque mau, sua face *Tekovai* - como nos lembram os guaranis.

Podemos imaginar, leitor, frente ao ocorrido naquela noite em Copacabana, uma quantidade massiva de sujeitos a se levantar, dispostos a proferir uma leitura sobre o que teria acontecido. Se movimentarão em direção à pergunta: mas, afinal, o que aconteceu? Buscarão respostas, endereçamentos. Como teríamos chegado até aquela noite? O que teria acarretado tal evento? Quais elementos concorrem como participantes propulsores dessa difícil experiência?

É fácil visualizar, considerando os empuxos conservadores que enfrentamos no contemporâneo, com suas “forças vorazmente destrutivas” (Rolnik, 2018, p. 100), que duas perspectivas discursivas apareçam, saltem de imediato, se empregando a função de i) estabelecer uma apreensão lógica do acontecimento ou responder “o que aconteceu” e de ii) propor, à sua maneira, um desdobramento para o manejo da urgência subjetiva coletiva instalada. Me refiro às práticas discursivas que tomarão a salvação e cura, o pecado e doença, como chaves de leitura e intervenção frente ao mal-estar (Birman, 2007).

Quer seja pela via religiosa de tradição cristã, a partir de dogmas religiosos e ideológicos (CFP, 2023), quer seja pelo conhecimento científico de cunho positivista, o sofrimento referido à homossexualidade e demais identidades de gênero e sexualidade foi e ainda é interpretado pela face conservadora do mundo como produto de uma dissidência moral relativa à um padrão normativo exigido. Chaves de leitura essas que indiscutivelmente se intensificam de forma radical quando na incidência de corpos trans, negros e indígenas.

Esta é, portanto, uma segunda modulação para o sentido do “mal” enunciado em nossa experiência empírica na CasaNem, agora interpretado a partir de um caráter moral e normativo. Marlon Riggs (1989, tradução nossa), cineasta gay negro, educador, poeta e ativista, sintetiza artisticamente esse sentido no diálogo de uma das cenas de seu documentário experimental *Tongues Untied*:

- Abominação! É uma abominação!
- Os homens não devem deitar com outros homens, porque é uma abominação aos olhos de Deus.
- Eles dizem: uma bicha estaria no mesmo barco político, seríamos irmãos. Para que eu aceite seu parentesco, que escolha: negro ou viado?
- Uma bicha não é um modelo a se imitar.
- Não há fissuras. Não há espaços na igreja de Deus para a perversão.
- Quer saber quais as prioridades do juízo final? Será primeiro negro, ou primeiro será gay?<sup>29</sup>

Neste ponto, é fundamental sinalizar que ao abordar essas duas perspectivas não pretendo corresponder à totalidade de discursos que se arregimentam quando no contato com a realidade de nossa cena. Busco, ao contrário, apontar essas duas posturas discursivas como parte daquelas que se levantam primeiro no exercício de imaginar a paisagem de nosso mundo conservador, brutal e violento. São as discursividades que enxergamos mais facilmente, resultado de nosso vício perceptivo na molaridade, do qual precisamos fugir incessantemente. Considerar e não menosprezar a força do molar, mas buscar habitar suas franjas porque “corpos coletivos sempre têm franjas” (Deleuze; Guattari, 2012, p. 34), seus limites, seus limiares.

Eis um exercício importante: o de explorar espaços macropolíticos ao mesmo tempo em que se busca sua dimensão micromolecular, sua dimensão miúda. “Como diz um velho ponto de encantaria, para chamar os boiadeiros que moram nos ventos, ‘uma é maior, outra é menor, a miudinha é a que nos alumeia / pedrinha de Aruanda ê!’” (Simas, 2019, p. 13). Assim como Luiz Antonio Simas (2019, p. 13), “sou maravilhado pelas pedras miudinhas, nelas me vejo e delas faço meu pertencimento”. Me interessa o canto triste de “marré deci, que ninguém mais canta” (Simas, 2019, p. 13).

O que objetivo sinalizar é que não à toa esses discursos figuram em primeiro plano em nosso pensamento. São, sem dúvidas, aqueles que dispõem de enlaces históricos com o poder e derradeiramente com a constituição das formas subjetivas atuais e atuantes no regime

---

<sup>29</sup>(slam) - *Abomination! It's an abomination! / Mankind shall not lie with mankind for it is an abomination in His sight. / They say: "We're in the same political boat; we're brothers." / Before I accept his kinship, I want to know: where does his loyalty lie? / Yo, what kind of role model is a punk? / There is no crevice, there is no corner in God's church for perversion! / Priorities - I want to know, come the final throwdown, what is the first, black or gay?*

capitalístico mundial. E, se em um primeiro momento, essas linhas discursivas parecem não dialogar entre si, se aparentam se pronunciar a partir de campos opostos e inconciliáveis (a saber, a religião e a ciência moderna) antecipo o que abordarei mais à frente: há uma evidente aliança entre o saber religioso e o saber secular na produção de nossa subjetividade, o que já aponta para um registro molecularizado, diferente de um par dicotômico, que precisamos perseguir e perseguir. A miudinha é que nos alumeia.

Alguns outros dirão que o que se sucedeu em Copacabana foi o resultado prescritivo de uma vida trilhada por entre caminhos erráticos aos limites de uma vida dirigida por princípios da tradição cristã, que a morte nessa cena é um produto irrefreável do pecado, ‘mal’ da sexualidade dissidente, morte que viria nascendo aos poucos com cada atitude não normativa, com cada beijo na boca de alguém do mesmo gênero, com cada sexo com quem de mesmo sexo. Impensável. Abominável é. E insinuarão meticulosamente, sem confessar por inteiro seus pensamentos, que esse mesmo ‘mal’ estaria por vias secundárias conectado com a cor de seu corpo e sua impressão de periculosidade. Preto, pobre e gay é pedir demais. Ao corpo, lamentarão por não ter encontrado o caminho, a verdade e a luz. À morte, rezarão por sua alma em pedidos de perdão pelo seu ‘mal’, pelo abono de seus pecados. À vida, anunciarão àqueles afetados indiretamente sobre a suposta e indecorosa ameaça em continuar a viver nos caminhos da perdição, aconselhando-lhes que ainda há tempo para o arrependimento, pois o ar ainda passa por suas narinas, dirão que encontrarão conforto da dor da perda com a reformulação de suas vidas através das vias cristãs, que assim conseguirão sua própria salvação e mais do que a vida, a vida eterna. Sem mortes. Abaixo exponho dois relatos, ambos presentes no livro *Tentativas de Aniquilamento de Subjetividades LGBTIs* (CFP, 2019) em que o a homossexualidade é lida no campo psi como desvio moral. O primeiro deles é narrado por um homem, cis, gay, branco, de 31 anos de idade:

Eu tinha entre 14 e 16 anos nessa época e aí com 16 anos eu consegui falar pela primeira vez que eu era gay com um pastor. Em um momento de certa comoção, eu virei para esse pastor, que também não era da minha igreja local, e disse para ele que eu era gay e aí ele olhou para mim – eu lembro até hoje –, ele olhou dentro dos meus olhos e falou assim: “Você não é gay, isso é uma mentira do diabo.”. Então, a primeira vez que eu assumi, falei para alguém que eu era gay, eu recebi uma resposta negativa, dizendo que a homossexualidade era uma coisa que não existia, ou seja, que eu não era gay. Eu lembro que eu fiquei confuso com isso. Ao mesmo tempo em que eu fiquei confuso, isso também me trouxe certo conforto na hora. Pensei: “Então, isso deve ser, sei lá, uma coisa da minha cabeça e eu não tenho que pensar muito nisso” (CFP, 2019, p. 34).

O segundo relato é feito por um homem, cis, gay, branco, de 29 anos de idade:

Meu pai encontrou um psiquiatra religioso na cidade, que era psiquiatra e também acho que era psicoterapeuta. É possível isso, não é? E ele dizia que fazia o tratamento de “cura gay”. Não falava exatamente dessa maneira. O que ele falava é que tinha alguns pacientes que chegavam ao consultório dele e que se diziam gays, mas não se sentiam confortáveis com essa situação e queriam mudar isso na vida deles – como se fosse algo que partisse da vontade individual dessas pessoas. Ele dizia que tinha tido resultados positivos com essas pessoas, que elas tinham entendido que aquilo era algo errado, algo que não era bom para a vida e elas tinham se recomposto e seguido a vida de uma maneira melhor (CFP, 2019, p. 85).

Para que possamos seguir acompanhando a modulação do sentido de “mal” como dissidência moral, é preciso dirigir a nossa atenção àquilo que Foucault nomeou como “dispositivo da sexualidade”. Por dispositivo, podemos conceber “um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas” (Foucault, 1996, p. 244) práticas discursivas e não discursivas agenciadas em rede. Desse modo, quando falamos em “dispositivo da sexualidade” estamos a indicar um agenciamento composto por diversos elementos, “saberes e poderes que visam normatizar, controlar e estabelecer ‘verdades’ a respeito do corpo e seus prazeres” (Madlener; Dinis, 2007, p. 50). Foucault salienta que um dispositivo emerge historicamente como forma de responder a uma emergência, ou seja, em determinados contextos históricos, elementos heterogêneos, práticas heterogêneas, se articulam de modo a responder demandas sociais, políticas ou morais com rapidez.

O dispositivo da sexualidade, desse modo, opera a partir das “verdades” e valores morais produzidos em seu próprio seio e implica em determinados ditames, situa aquilo que deve e não deve ser praticado através de processos de subjetivação, interferindo inclusive diretamente nas relações do corpo com o prazer. Tal operação não se limita aos sujeitos homossexuais, mas se espalha por todo o campo social.

Conforme observado por Michel Foucault (1988), o término do século XVIII demarca a consolidação do dispositivo da sexualidade como o principal mecanismo para a geração de estruturas de compreensão dos corpos, dos prazeres e da existência humana. O dispositivo da sexualidade exerce o poder<sup>30</sup> de elevar o sexo ao estatuto de verdade sobre o sujeito, por meio dele seria possível alcançar as “profundezas” do ser. Não obstante, é imperativo destacar que esse dispositivo não se caracteriza por possuir uma estratégia homogênea ou uniforme. Ao

---

<sup>30</sup> Vale ressaltar que ao reverso de tradições de análise políticas que o tomam como um objeto fixo e estático que poderia ser encontrado ou identificado sob a posse de um agente, estatal ou não (Cassal, 2012), Foucault o postula como móvel, espalhado e circulante. “Se nós vemos uma estabilidade, está em seus efeitos, pois ele é constante produção, em curso, mais que hierarquia pré-estabelecida” (Cassal, 2012, p. 15).



contrário, ele é capaz de engendrar diversos efeitos e de despertar distintas relações no âmbito de sua efetuação.

Parte dos conjuntos estratégicos que desenvolvem dispositivos específicos de saber e poder sobre o sexo é a psiquiatrização do prazer perverso (Freitas; Leal, 2017). Foucault identifica a implementação de diversas intervenções que concebem a sexualidade como um impulso autônomo, o que leva a condutas e manifestações consideradas patológicas a demandar normalização e correção. Assim, é delineado um aparato tecnológico de ajustes, simultaneamente acompanhado por um catálogo infinito de possíveis desvios.

A sexualidade infantil, as sexualidades não reprodutivas, o corpo da mulher e a vida intrafamiliar se tornarão objeto de uma preocupação insistente com a vida da população. A homossexualidade masculina encontra suas condições de emergência exatamente no contexto histórico de gestão dos espaços e de grande relevância do saber médico (Ferreira, 2014, p. 49).

Com isso, a homossexualidade emerge como uma categoria médico-psiquiátrica, “a vida cotidiana, ou melhor, a banalidade de existências comuns é ‘iluminada’ pelos discursos moralistas e pelas práticas científicas, tornando-se visível aos olhos do ‘poder’” (Ferreira, 2006, p. 78). Isso acontece “quando [ela] foi transferida, da prática da sodomia, para uma espécie de androgenia interior, um hermafroditismo da alma. O sodomita era um reincidente, agora o homossexual é uma espécie” (Foucault, 1988, p. 51). Este sujeito, agora objeto de estudo e intervenção das ciências, perde a legitimidade de sua voz em relação a si mesmo e passa a ser mediado pela percepção de sua “doença” (Cassal, 2012). Com isso, “o comportamento sexual é entendido na superposição de desejos naturais (advindos da ‘verdade’ do sujeito, revelada pela ciência) com as regras que delimitam o que se pode ou não fazer” (Cassal, 2012, p. 46).

No entanto, Foucault (1994a) destaca que a questão vai além disso; também se trata de como se compreende a experiência, a sua valoração e a consciência do sujeito. A sexualidade se torna um objeto de confissão, no qual o sujeito é instado a revelar sua intimidade de acordo com as normas e os discursos médicos e sociais vigentes. Assim como sublinha, “nas civilizações ocidentais [...] assiste-se à valorização intrínseca dos enunciados extorquidos ou demandados por procedimentos científicos que herdaram a centralidade da confissão na história dos chamados procedimentos de produção de verdade” (Ferreira, Nardelli, 2013, p. 34).

A ‘vontade de saber’ sobre o sexo constrói um território para a homossexualidade emergir enquanto conceito e o homossexual enquanto modo de existir: os saberes científicos passam a descrever estas práticas e, principalmente, estes indivíduos, que

seriam diferentes em sua natureza ou essência, sua sexualidade. A transgressão é delineada, esperada, produzida, incitada. O poder avança na definição dos modos de existir associados às práticas sexuais entre pessoas do mesmo sexo, produzindo assim processos de subjetivação homogêneos, normatizados (Cassal, 2012, p. 46).

No século XIX, os comportamentos homossexuais são categorizados como “anormais” (Cassal; Bicalho, 2011) por meio de uma estratégia característica da modernidade, a qual estabelece normas e sustenta relações de poder na tentativa de “purificar” a sociedade (Cassal, 2012). É importante salientar que “os anormais não são, em si ou ontologicamente, isso ou aquilo; nem mesmo eles se instituem em função do que se poderia chamar de desvio natural em relação a alguma suposta essência normal” (Cassal *apud* Veiga Neto, 2001, p.106). Portanto, a diferença é, em última instância, uma construção social, criada e perpetuada por essa estratégia da modernidade.

Para além da proibição da homossexualidade, há uma incessante busca por indícios e sinais que apontem para esta vivência, bem como estratégias para sua ‘correção’ e normatização. Deve-se falar sobre a homossexualidade. Os desvios à norma do dispositivo da sexualidade não só são esperados como necessários, posto que através deles a produção hegemônica de poder avança, se bifurca e opera sutilmente em novos territórios (Cassal, 2012, p. 47).

Com isso, o corpo desviante às normas é submetido a processos de investigação, análise e classificação, visando a exploração de sua “verdade” e, conseqüentemente, é sujeito a enquadramentos, delimitações e correções a fim de adequá-lo à normatividade estabelecida.

O corpo desviante passa a ser investigado, estudado, classificado, para explicação de sua ‘verdade’ e então enquadrado, delimitado, corrigido em sua diferença. O avanço do poder se dá na regulação dos corpos enquadrados na norma, mas também na visibilização daqueles que escapam, desviam, subvertem – para além da experimentação, o desvio torna-se um território ocupado pelo diagrama estabelecido pelo dispositivo da sexualidade. O suposto ‘fracasso’ da eliminação dos desviantes é, de fato, um sucesso na manutenção das relações de poder estabelecidas (Cassal, 2012, p. 47).

Dessa forma, “reafirma-se a homossexualidade como desvio das normas, que pode ser corrigido. Um processo punitivo para os transgressores, que assassina modos de viver e experimentar os corpos” (Cassal; Garcia; Bicalho, 2011, p. 471). É em função disso que precisamos encarar o exercício de nomear a norma:

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 hiper Marcado, 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).

#### 4.1.3 Tempo III - “Mal” em seu sentido de morte no capitalismo neoliberal

*“O Haiti é aqui. O Haiti não é aqui.”*

Haiti - Caetano Veloso

Seguindo com nosso desafio de desenvolver uma escrita cinematográfica — afirmada na conexão intrínseca entre as imagens e a clínica, a qual possibilita simultaneamente um processo inventivo e um encontro com a realidade, conforme observado por Migliorin (2022), desejo introduzir mais uma cena fílmica em nosso texto. Esta cena em questão faz parte do documentário “Alvorada” (2021), dirigido por Anna Muylaert e Lô Politi.

O filme abrange os eventos que se desenrolaram nos bastidores do golpe enfrentado pela presidenta Dilma Rousseff em 2016. Tendo seu cenário de gravação limitado exclusivamente ao Palácio da Alvorada, a residência oficial da Presidência da República, o registro cobre desde a manutenção técnica do espelho d'água de uma das mais importantes edificações do modernismo arquitetônico brasileiro, até o acompanhamento do julgamento do *impeachment* pela televisão de uma das dependências do Palácio por parte da equipe da então presidenta.

Na cena em questão, a ex-presidenta Dilma Rousseff expressa, em uma das raras passagens de diálogo do filme, sua perspectiva sobre o Diabo, uma das imagens mais emblemáticas do mal da cultura ocidental, profundamente enraizada e difundida pela tradição moderno-cristã. Ela descreve o Diabo como uma figura extraordinariamente intrigante e observa que todos os renomados escritores, tanto nacionais quanto internacionais, que tentaram abordá-lo em suas obras acabaram por desmistificá-lo, trazendo-o para um plano mais terreno e pedestre, e menos abstrato e intangível.

Ela cita, por exemplo, que a figura do Diabo é explorada em “Paraíso Perdido”, meditação audaciosa do poeta, teólogo e pensador político inglês John Milton (1608-1674). Nela, o próprio Diabo, tendo sido um anjo banido do céu, chega à conclusão de que prefere ser um anjo caído e habitar o plano terreno a permanecer no paraíso celeste.

Já na segunda obra mencionada por Dilma, “O Evangelho segundo Jesus Cristo” de José Saramago, publicada em 1991, há uma passagem intrigante em que Deus e o Diabo se

reúnem com Jesus em uma pequena barca, navegando rio adentro, em meio a um denso nevoeiro. Nesse encontro, Deus e o Diabo compartilham com Jesus a missão que ele deverá cumprir na Terra. Por insistência de seu filho, Deus acaba por revelar a Jesus o que acontecerá na história futura do mundo para que Seu projeto se concretize.

Durante essa conversa, são mencionadas muitas mortes, destruições, inquisições e sofrimentos que ocorrerão em nome de Deus. Muitas páginas do escrito são dedicadas à narrativa de mortes e suas formas de realização. Isso faz com que a tradicional concepção de “bem” associada a Deus comece a se transformar aos olhos de Jesus. Diante dessa revelação, o Diabo, com seus ouvidos atentos, sugere a Deus que o perdoe e o acolha de volta ao paraíso celestial, evitando assim tantas tragédias e permitindo que o mal seja erradicado, com o bem prevalecendo em todos os lugares. Ao que Deus nega:

Não te aceito, não te perdo, quero-te como és, e, se possível, ainda pior do que és agora, Porque, Porque este Bem que eu sou não existiria sem esse Mal que tu és, um Bem que tivesse de existir sem ti seria inconcebível, a um tal ponto que nem eu posso imaginá-lo, enfim, se tu acabas, eu acabo, para que eu seja o Bem, é necessário que tu continues a ser o Mal, se o Diabo não vive como Diabo, Deus não vive como Deus, a morte de um seria a morte do outro (Saramago, 2006, p. 135).

Essa cena retrata uma visão ousada e provocativa sobre a natureza de Deus, do Diabo e do conceito de bem e mal na narrativa de Saramago. Ela questiona as convenções religiosas e morais tradicionais, explorando a complexidade das decisões divinas e as implicações de tais escolhas para a humanidade. É um exemplo do estilo literário característico de Saramago, que frequentemente desafia as expectativas e oferece uma nova perspectiva sobre temas religiosos e filosóficos.

Por fim, a então presidenta faz uma referência à obra “O Grande Sertão: Veredas” de Guimarães Rosa, publicada em 1956. Neste romance, o Diabo é representado por diversos codinomes, como “demo”, “miúdo satanazin”, “o Indivíduo”, entre outros, e é descrito como uma presença que permeia o mundo, a rua, “no meio do redemunho” (Rosa, 2001, p. 27), exercendo influência sobre “seu estado [...] nas criaturas, nas mulheres, nos homens. Até nas crianças” (Rosa, 2001, p. 27). O Diabo do *Grande Sertão*, de acordo com a narrativa de Guimarães, habita o ser humano, manifestando-se nos aspectos mais sombrios e complexos da humanidade. Ele é retratado como uma figura que se entrelaça com a humanidade, fundindo-se com a natureza terrena e com o mundo dos seres humanos. Um diabo que “vige dentro do homem, os crespos do homem – ou é homem arruinado, ou homem dos avessos por exemplo” (Rosa, 2001, p. 27).

Figura 4 - Ex-presidenta Dilma Rousseff em cena descrita



Fonte: Documentário “Alvorada” de Anna Muylaert e Lô Politi.

A literatura presente no cinema através dos comentários de Dilma e, agora, o cinema em texto. Esse vai e vem, essa “relação ativa e inventiva com o que há” (Migliorin, 2022, p. 48) que é capaz de intensificar nosso modo de pensar o mundo. É possível observar uma transformação e complexificação do sentido de mal, encarnado por um personagem emblemático no ocidente, de cunho religioso, nessas três obras citadas no filme. A figura do Diabo parte de uma dimensão abstrata e celestial, é problematizada e ganha um contorno mais tangível, contextual e mundano.

Em “Paraíso Perdido”, o Diabo fica angustiado com o paraíso celestial e prefere a Terra ao céu. Já em “O Evangelho segundo Jesus Cristo”, ele propõe abrir mão dessa angústia, pedir perdão e deseja retornar aos domínios celestiais para servir na última fileira de anjos, abdicando de qualquer prestígio e vaidade, com o objetivo de promover o triunfo do bem, o que é negado por Deus. Por outro lado, em “Grande Sertão: Veredas”, o “Coisa-Ruim” tendo essa possibilidade de retorno negada acaba se transformando em um ser que habita as ruas, imerso no caos, misturando-se com o “humano”. Essas diferentes representações do Diabo nas obras literárias refletem a complexidade e a diversidade das interpretações que essa figura emblemática no ocidente pode assumir na literatura. Elas também exploram questões filosóficas, teológicas e morais, proporcionando ao leitor uma reflexão sobre o papel do Diabo e do mal na experiência humana e na narrativa literária.

Mas, afinal, de que forma esse recurso fílmico-literário contribui para esta escrita? Ele nos ajuda a vislumbrar uma observação de Hannah Arendt em sua filosofia sobre o mal, a de que ele “não tem raízes, não tem profundidade” (Andrade, 2010, p. 114) nem motivações

patológicas ou demoníacas. A obra de Arendt nos convida a refletir sobre como o mal pode se manifestar de maneiras insidiosas e aparentemente comuns, muitas vezes em contextos históricos de violência em massa, genocídios e atrocidades. Ela nos lembra da importância de compreender e questionar sua natureza e suas diversas formas e manifestações, bem como de não subestimar a capacidade humana de perpetuá-lo quando a normalidade é distorcida e corrompida.

À luz de sua experiência como judia ao acompanhar e relatar o julgamento do oficial nazista Adolf Eichmann, responsável por crimes em massa, Arendt argumenta que o mal pode assumir uma dimensão banal quando é cometido em larga escala, ocupando um espaço de ocorrência e vivência que o torna comum, como se fosse algo normalizado. Ela destaca que a banalidade não equivale à normalidade, mas se disfarça como tal, usurpando o lugar do que é considerado normal, “a banalidade não é normalidade, mas passa-se por ela, ocupa indevidamente o lugar da normalidade” (Andrade, 2010, p. 114).

O mal não se enraíza numa região mais profunda do ser, não tem estatuto ontológico, pois não revela uma motivação diabólica – a vontade de querer o mal pelo mal; o que aqui se revela é a superficialidade impenetrável de um homem, para o qual o pensamento e o juízo são atividades perfeitamente estranhas, revelando-se assim a possibilidade de uma figuração do humano aquém do bem e do mal, porque aquém da sociabilidade, da comunicação e da intersubjetividade (Arendt, 1993, p. 134).

Precisamos enfrentar, neste mundo sem transcendência e sem raízes, a capacidade da humanidade de produzir na ampla superfície do globo experiências de intenso sofrimento, destruição e morte. Um “mal” terreno e pedestre que se estabelece paradoxalmente em nome de um bem, de um Deus, da pureza de uma salvação, de uma suposta normalidade, o que ao final, indica ao esforço de manutenção do gozo de privilégio da conduta cis-branco-heteronormativa e elitista de nossa sociedade.

Vivemos em estado de extrema precariedade. E poucos receberam o ingresso para a festa da democracia. Grande parte da população vive esse mal de superfície convertido em brutal morte. Basta prestar atenção às notícias diárias divulgadas pela imprensa, no contexto nacional e internacional, para perceber que, em última instância, e independentemente do tema principal abordado, elas tocam no atravessamento da fronteira entre vida e morte. Neste ponto, aproveito para alinhar alguns outros testemunhos/relatos presentes no livro *Tentativas de aniquilamento de subjetividades LGBTIs* (CFP, 2019), nos quais a experiência do suicídio é narrada:

- Mas Jesus cura essas coisas, você tem que se entregar a Deus e tal.” E eu falava: “É, moço, mas não está gerando não. Eu sou crente desde sempre e, inclusive, tentei dois suicídios, um aos 11 e outro aos 17, 18 anos. (CFP, 2019, p. 98);
- Até os 17 anos, eu me escondia. Quando chegou nessa idade, eu cheguei a pensar no suicídio também, é natural (CFP, 2019, p. 127);
- Onde meu tio tinha me levado e eu já tinha tentado suicídio. Depois falei para a minha mãe que o que eu não podia falar era da minha sexualidade, que eu tinha feito aquilo porque eu já não aguentava mais (CFP, 2019, p. 128);
- Então, por muitas vezes, eu pensei até em tirar a minha vida. Eu só não fazia isso porque diziam que um dos maiores pecados era o suicídio, que você ia para o inferno direito (CFP, 2019, p. 130);
- Bom, o suicídio ele sempre vinha na minha cabeça (CFP, 2019, p. 141);
- Depois dessas sessões, eu lembro que eu tentei o suicídio. Eu nem falei isso, eu nem lembrava. Eu havia escrito uma carta para a minha mãe. Era tão maior que eu, que eu dizia assim: “Se eu não posso existir, eu não posso existir mesmo de fato, nem do jeito que eu me sinto bem, e a minha mãe não quer, a escola não quer (CFP, 2019, p. 146);
- Momentos que eu ficava em crises absurdas de choro, não conseguia lidar com isso, que foi o que me ocasionou a tentativa de suicídio (CFP, 2019, p. 147).

A morte, na fase atual do regime capitalístico, não é mais simplesmente o resultado final inevitável de uma vida finita, mas sim algo que é ativamente promovido de forma sistemática. Habitamos mundos de morte, como sugere Achille Mbembe (2016), filósofo, historiador e teórico político camaronês. Logo no início de seu escrito intitulado *Necropolítica*— que não se reduz à um mero título, por se tratar afinal da introdução de uma inovação conceitual de extrema relevância para o campo de estudos em Psicologia e Direitos Humanos por colaborar com a “construção de ferramentas epistemológicas e metodológicas que nos permitem ler e analisar fenômenos contemporâneos marcados pelas opressões e violências” (Lima, 2018, p. 26), o autor toma o conceito foucaultiano de biopoder como seu intercessor, como mobilizador de sua criação (Deleuze, 1992). Poderíamos dizer que esse é seu ponto de partida.

Bem, e se é a partir do resgate do conceito de biopoder que Mbembe poderá fazer avançar seu pensamento, cabe darmos um passo atrás para situar brevemente tal conceito na obra de Foucault. Especialmente interessado no funcionamento do poder na sociedade, o filósofo identifica que a partir do século XII surge uma nova forma de organização do poder (Furtado, Camilo, 2016). Essa nova configuração se diferencia das formas de poder soberano e disciplinar e é denominada por ele como biopoder.

Quanto ao poder soberano, ele é caracterizado pela centralização do poder na figura de um agente soberano, o qual exerce o direito sobre a morte de seus súditos, mas não imediatamente sobre suas vidas. Com o objetivo de “assegurar a defesa incondicional de sua pessoa ou território, era-lhe permitido valer-se de seus súditos, mesmo que os conduzindo ao

aniquilamento” (Furtado, Camilo, 2016), fazendo uso especial do espaço público. Tal forma de poder é possível de ser sintetizada pelo enunciado “fazer morrer e deixar viver”.

Já o poder disciplinar se engendra em uma transformação histórica que se dá ao longo do século XII e XIII, quando passaram a se multiplicar “por todo o corpo social verdadeiras instituições de disciplina, tais como as oficinas, as fábricas, as escolas e as prisões” (Pogrebinschi, 2004, p. 190). Com isso, o poder deixa, então, de estar centralizado em uma figura soberana, no papel do rei, mas se materializa em corpos de sujeitos individualizados por meio de práticas disciplinares, “enquanto que o poder da soberania, ou poder soberano, se apropria e expia os bens e riquezas dos súditos, o poder disciplinar não se detém como uma coisa, não se transfere como uma propriedade” (idem). Sua função primordial é adestrar os corpos a partir da elevação da utilidade dos indivíduos, através da organização dos espaços, o controle do tempo e a vigilância exercida de modo contínuo.

Na segunda metade do século XIII, um novo modo de organização emerge, trata-se precisamente do biopoder, que de certo modo complementa o poder disciplinar, ao contrário de substituí-lo. O que há é “apenas uma pequena modificação – ou adaptação –, e jamais uma exclusão” (Pogrebinschi, 2004, p. 195). Enquanto o poder disciplinar tinha seu foco voltado para a regulação dos corpos de forma individual, o biopoder se aplica massivamente em suas vidas, às populações.

Daí que os efeitos do biopoder se fazem sentir sempre em processos de conjunto, coletivos, globais... processos esses que fazem parte da vida, da vida de uma população: os nascimentos, as doenças e as mortes constituem exemplos desses processos. E o biopoder trata exatamente do conjunto desses processos de natalidade, longevidade e mortalidade, seja comparando a proporção dos nascimentos e dos óbitos, seja verificando a taxa de fecundidade de uma população. Enfim, são vários os exemplos cedidos por Foucault para explicar essa modalidade de poder (Pogrebinschi, 2004, p. 196).

Caracterizado precisamente pela inversão do enunciado, passa a vigorar o “fazer viver e deixar morrer”, ou seja, “os mecanismos de poder visam produzir a vida, articulados à possibilidade de se deixar morrer” (Furtado, Camilo, 2016, p. 36). Há toda uma sorte de intervenções a níveis globais de forma a regular e controlar a biopolítica de uma população. A morte faz parte de um substrato estatístico previsto, parte-se do pressuposto que grande parcela da população perecerá. Mbembe define o biopoder como o “domínio da vida sobre o qual o poder tomou o controle” (Mbembe, 2016, p. 123). No entanto, o aponta como insuficiente para se pensar o mundo atual e sua política de morte, a ocupação colonial tardia.



Sugere a condição contemporânea agencia a disciplina, a biopolítica e aquilo que ele nomeará de necropolítica (o fazer morrer), ponto que desdobraremos a seguir.

O filósofo camaronês coloca, de forma muito precisa, questões fundamentais sobre a morte e o direito de matar no contemporâneo. Dentre elas, destaco a que mantém relação direta com o problema que estamos a investigar: “sob quais condições práticas se exerce o direito de matar, deixar viver ou expor à morte?” (Mbembe, 2016, p. 123). É a essa questão que procuro me dirigir neste momento. Procuro traçar o mapeamento das condições práticas para o exercício e da exposição à morte. Que condições são essas? Que plano contingencial possibilita o exercício do direito de matar?

Mbembe (2016, p. 124) sinaliza que a noção de estado de exceção tem sido frequentemente discutida “em relação ao nazismo, totalitarismo e campos de concentração/extermínio”. Muito embora esse não seja o objetivo do trabalho do autor, o trabalho de explorar a singularidade do extermínio de judeus como um exemplo, ele menciona essa experiência brevemente. Ele afirma que os campos da morte, modo que faz referência aos campos de concentração, são tomados como forma de expressão central, metafórica, para se dizer da violência soberana e destrutiva “como o último sinal do poder absoluto do negativo” (Mbembe, 2016, p. 124).

O autor traz à cena textual trechos dos discursos de Hannah Arendt e de Giorgio Agamben como forma de evidenciar esse uso metafórico e interpretativo da violência do poder absoluto do negativo através dos campos de concentração, destaco: “Não existem paralelos à vida nos campos de concentração. Seu horror não pode ser inteiramente alcançado pela imaginação, justamente por situar-se fora da vida e da morte” (Arendt, 1966, p. 444); “o lugar onde a mais absoluta *conditio inhumana* se realizou na Terra” (Agamben, 2010, p. 50-51). Para Agamben, os ocupantes desses espaços eram “desprovidos de *status* político e reduzidos a seus corpos biológicos” (Mbembe, 2016, p. 124), operados pela lógica do negativo, a estrutura política desses campos “o estado de exceção deixa de ser uma suspensão temporal do estado de direito” para adquirir “um arranjo espacial permanente, que se mantém continuamente fora do estado normal da lei” – expressão do estado de exceção.

Ao me deparar com essas palavras de Hannah Arendt e Giorgio Agamben em referência aos campos de concentração nazistas, e em estado de embriaguez gerado pelas inflexões decoloniais de Ramón Grosfoguel (2012), me ocorre a necessidade de produzir uma dobra e situar esse pensamento em nosso território existencial, Brasil. Isso porque não é exagero dizer que sua história é igualmente “fértil em holocaustos” (Matos-De-Souza;

Medrado, 2021, p. 174). Desviando de um modelo centrado na experiência europeia, Mbembe nos possibilita pensar a

constituição de diagramas de poder não apenas nos contextos pós-coloniais de Áfricas, mas também nos processos de colonização, neocolonização, descolonização e nos traços de colonialidade que ainda imperam com força nos contextos latino-americanos, caribenhos e brasileiros (Lima, 2018, p. 26).

Cito:

Dessa forma, promove uma mudança tanto analítica quanto na forma de olhar e tomar alguns processos históricos que têm nos contextos europeus o foco territorial e a primazia analítica dos eventos. A partir desse deslocamento, o holocausto deixa de ser o modelo paradigmático de genocídio de povos e populações. O processo de colonização e neocolonização e, conseqüentemente o extermínio das populações indígenas dos povos autóctones e o sequestro e escravização dos povos de Áfricas passam a ser o centro do debate bio-necropolítico (Lima, 2018, p. 26).

Desde os primeiros anos de colonização em seu “gesto aventureiro e do pirata, do comerciante e do armador, do pesquisador de ouro e do mercador, do apetite e da força” (Césaire, 1978, p. 14), o genocídio da população originária foi intenso e expressivo. Aproximadamente 70% da população nativa brasileira foi aniquilada (Azevedo, 2008) por “fome, guerras, escravidão e doenças trazidas pelos europeus” (Grondin; Viezzer, 2021, p. 134), falamos de “um genocídio de quatro milhões” (Grondin; Viezzer, 2021, p. 134) de indígenas. Um genocídio que ainda não cessou, como assistimos no descaso do Estado brasileiro em suas ações no enfrentamento da pandemia da COVID-19 que atingia significativamente a população indígena, na qual a taxa de letalidade foi 150% maior que a média nacional.

No Brasil, além das matanças e das guerras sanguinárias ocorridas em função da colonização dos povos originários pelos europeus, também foram instauradas pandemias por doenças trazidas pelos portugueses, como varíola, tifo, sarampo. Pandemias que causaram muitas mortes (Grondin; Viezzer, 2021). Processo que não só concretizou o extermínio de boa parte da população originária, mas que também “significou o apagamento de memórias, a negação da história profunda de milhões de seres humanos” (Krenak, 2021, p. 14).

Devemos ainda repercutir a ideia de holocausto brasileiro nos efeitos da escravização e violação de afrodescendentes perpetrada por tantos anos em nosso território. Apenas nas idas e vindas de navios portugueses e brasileiros, em suas mais de 9 mil viagens, 670 africanos morreram. Sendo que outros 4,8 milhões que chegaram ao Brasil foram subjugados

ao regime escravocrata, regime de morte, tendo seus corpos objetificados e explorados de forma extrema.

Convém ainda lembrar, sendo este um trabalho que envolve o campo da Saúde Mental, do histórico asilar e manicomial brasileiro, referendado como campo de morte na passagem de Franco Basaglia, psiquiatra italiano, em 1979 pelo Brasil. Mais especificamente, por uma de nossas zonas manicomiais, o antigo Hospital Colônia de Barbacena. Manicômio que chegou a ter 5 mil pacientes alojados em um espaço idealizado para 200, onde se realizou número de internações superior ao dobro indicado pela Organização Mundial da Saúde (OMS) (Matos-de-Souza; Medrado, 2021), instituição que recebeu inúmeras denúncias de violações aos Direitos Humanos. Onde se bebia água do esgoto, onde alimentos eram preparados no chão e pacientes circulavam nus e expostos a múltiplas formas de violência que, em diversos casos, culminaram em morte.

Na ocasião, Basaglia comparou a instituição manicomial aos campos de concentração nazistas, passagem que foi lembrada no livro de Daniela Arbex (2013), *Holocausto Brasileiro*. Comum à experiência de Barbacena e as experiências alemãs, tematizadas por Arendt, é o terror totalitário que “promove a interseção entre o aniquilamento da identidade e a condenação ao esquecimento” (Matos-de-Souza; Medrado, 2021, p. 170) e a produção de cadáveres, ultrapassando os limites entre a vida e a morte, sendo muitos desses corpos vendidos sem autorização, reduzidos em um comércio lucrativo de peças anatômicas.

O Hospital Colônia e os ‘outros hospitais mineiros’ fizeram o estado de Minas Gerais referência nesse tipo de solução, marcada pela violência de Estado para com sua população e cujas marcas hoje podem ser reconhecidas como racismo, machismo, homofobia, ódio à diferença, todas essas fobias e medos em seu caráter estrutural, expondo uma necropolítica (Matos-de-Souza; Medrado, 2021, p. 169).

Tudo isso aconteceu aqui, nessa terra brasilis. Experiências em muito já trabalhadas, presentes nas mais variadas formas de registro histórico. Tudo isso ainda acontece aqui, nessa mesma terra brasilis, sob novas formas de aniquilamento, possíveis em função de frequentes sofisticções de suas técnicas. O genocídio que não acabou, esteve presente no período da ditadura civil militar torturando e matando perseguidos políticos, esteve em: “Eldorado dos Carajás (PA); o massacre do Carandiru, presídio localizado em São Paulo (SP); a chacina do Cabula, bairro de Salvador (BA); a chacina de Costa Barros, bairro do Rio de Janeiro (RJ)” (Matos-de-Souza; Medrado, 2021, p. 174), e tantas outras guerras mortíferas em territórios favelados. E seu alvo é continuamente definido na direção das populações indígenas

sobreviventes ao massacre da invasão colonial e seus descendentes, dos descendentes da população africana escravizada, dos pretos e pobres deste país.

Se é esse o retrato desse território mil, assolado pelo extermínio direcionado, podemos nos perguntar sobre qual política institui, articula e executa o predomínio da morte. Até aqui, tudo indica que não estamos lidando concretamente com os efeitos da política tal e qual a consciência moderna insiste em diagramar, mas sim com os efeitos de uma política outra, capaz e interessada em instaurar campos de morte, quer seja pelas marcas étnicas de determinados povos, quer seja pelas marcas no âmbito da Saúde Mental e da diversidade da vida. Em torno de quais elementos se agencia a política de morte?

Seguindo as indicações de Mbembe (2016, p. 124) o autor realiza um apontamento de importância, o de que “a modernidade esteve na origem de vários conceitos de soberania – e, portanto, da biopolítica”. Sublinho: de vários conceitos de soberania. Há, portanto, o apontamento para um território conceitual vasto, amplo, multiforme. A consideração dessa mesma multiplicidade conceitual de soberania segue em direção contrária à ação de centralizar e limitar o debate, o que a crítica tardo-moderna realizou, ao i) privilegiar as teorias normativas da democracia e ao ii) tomar o conceito de razão como “um dos elementos mais importantes tanto do projeto de modernidade quanto do território da soberania” (Mbembe, 2016, p. 124). É através dessa perspectiva menos pluralista e mais centralizadora que se alimenta em torno da razão como elemento fundante que é possível pensar que “a expressão máxima da soberania é a produção de normas gerais por um corpo (povo) composto por homens e mulheres livres e iguais” (Mbembe, 2016, p. 124).

Tal modo concebe a soberania como um território onde homens e mulheres tomados em sua razão são lidos como “sujeitos completos, capazes de autoconhecimento, autoconsciência e auto representação” (Mbembe, 2016, p. 124). Essa conceituação causa a definição de política como um projeto de autonomia do sujeito da razão e sua consequente formulação de acordos em um campo coletivo por meio da comunicação de suas ideias e o próprio reconhecimento delas. O que, em termos políticos, marcaria a diferença entre os territórios em estado de guerra, “é exatamente a partir desse sentido de uma certa concepção de sujeitos auto referenciados em liberdade enquanto fundante das relações sociais que uma certa relação de oposição é produzida na qualidade de um contraponto a um cotidiano de torturas” (Bicalho, 2023, p. 15). Cito:

Em outras palavras, é com base em uma distinção entre razão e desrazão (paixão, fantasia) que a crítica tardo-moderna tem sido capaz de articular uma certa ideia de política, comunidade, sujeito – ou, mais fundamentalmente, do que abarca uma vida

plena, de como alcançá-la e, nesse processo, tornar-se agente plenamente moral. Nesse paradigma, a razão é a verdade do sujeito, e a política é o exercício da razão na esfera pública. O exercício da razão equivale ao exercício da liberdade, um elemento-chave para a autonomia individual. Nesse caso, o romance da soberania baseia-se na crença de que o sujeito é o principal autor controlador do seu próprio significado. Soberania é, portanto, definida como um duplo processo de “autoinstituição” e “autolimitação” (fixando em si os próprios limites para si mesmo). O exercício da soberania, por sua vez, consiste na capacidade da sociedade para a autocriação pelo recurso às instituições inspirado por significações específicas sociais e imaginárias (Mbembe, 2016, p. 124).

Muito embora essa forma de conceituação e compreensão amplamente normativa da política de soberania tenha sido alvo de diversas críticas, esse não é um ponto que Mbembe pretende explorar em seu escrito. O autor faz uso dessa concepção para situá-la como mais uma em um plano de multiplicidade, ou seja, equivocando seu sentido unívoco, para posteriormente concentrar sua atenção à outras formas de soberania, resvalada ao protagonismo da razão, em que a luta pela autonomia não está colocada no centro do jogo, mas sim a morte ou propriamente “a instrumentalização generalizada da existência humana e a destruição material de corpos humanos e populações” (Mbembe, 2016, p. 125).

Poderíamos considerar à primeira vista, e impregnados pelo modo normativo de pensar a política, insana ou pouco eloquente o modo de pensar a soberania a partir da instrumentalização e efetivação da morte, o que Mbembe de pronto rechaça: não se trata de insanidade, nem mesmo da “expressão de alguma ruptura entre os impulsos e interesses do corpo e da mente” (Mbembe, 2016, p. 125), é quando ele retoma os campos da morte para apontar que tal como nesses casos, são essas formas de soberania que “constituem o nomos do espaço político em que ainda vivemos” (Mbembe, 2016, p. 125). Ou seja, a inovação que o conceito de necropolítica traz se estabelece a partir da construção da soberania como forma de morte, algo que vigora no campo de concentração parece vigorar em nossa forma de organização política em um campo maior, o campo do mundo, o mundo como campo – campo de morte.

São as experiências de destruição contemporâneas, como a que se expressa nesse campo-território Brasil, que nos indica a possibilidade de construção de “uma leitura da política, da soberania e do sujeito, diferente daquela que herdamos do discurso filosófico da modernidade” (Mbembe, 2016, p. 125), assentada na razão e autonomia do sujeito. Pois bem, se não em torno da razão, em torno de quais elementos podemos fundamentar a conceituação das formas de soberania pela morte? O autor nos convoca a nos aproximarmos de “outras categorias fundadoras menos abstratas e mais táteis, tais como a vida e a morte” (Mbembe, 2016, p. 125).

Bem, a partir da construção da noção de política a partir de elementos mais tateis, a vida e a morte, e da concepção de seu exercício como o trabalho da morte, podemos nos perguntar: como a necropolítica se estabelece como um direito, o direito de matar? Neste ponto, Mbembe (2016) relaciona, produz contágio, entre os conceitos de biopoder, em Foucault, e a outros dois conceitos, o de estado de exceção e o de estado de sítio. Em sua análise, o autor pensa como o estado de exceção e as políticas de inimizade se tornaram bases normativas do direito de matar.

O poder, e não necessariamente aquele que qualificamos como estatal, “continuamente se refere e apela à exceção, emergência e a uma noção ficcional do inimigo” (Mbembe, 2016, p. 128). O autor questiona: qual é a relação que se estabelece entre política e morte que só funcionaria nesses sistemas, o de estado de exceção e de sítio? Mbembe retoma o conceito de biopoder, na qual o poder parece funcionar “com base em uma divisão entre os vivos e os mortos, tal poder se define em relação a um campo biológico – do qual toma o controle e no qual se inscreve” (Mbembe, 2016, p. 128). Esse controle envolve a organização da espécie humana em grupos, a divisão da população em subgrupos e a criação de uma distinção biológica entre esses grupos. Mbembe nos lembra que a esse processo, Foucault nomeou com o termo racismo.

É completamente compreensível que o racismo desempenhe um papel de destaque na lógica subjacente ao biopoder. Afinal, mais do que a noção de classe (que se refere à ideologia que enxerga a história como uma luta econômica entre diferentes classes sociais), a questão da raça sempre pairou sobre o pensamento e as práticas políticas do Ocidente, especialmente quando se trata de conceber a subumanização de povos estrangeiros ou controlá-los (Mbembe, 2016).

Mbembe destaca a posição de destaque ocupada pelo racismo na própria lógica do biopoder, contrastando-a com a sub-representação histórica desse conceito no pensamento e nas práticas políticas do Ocidente. Ele também, em consonância com Foucault, descreve o racismo como uma tecnologia que viabiliza o exercício do biopoder, ao regular a distribuição da morte na estrutura do biopoder e possibilitar as funções assassinas do Estado. Em seguida, exploraremos as características específicas do conceito de “necropolítica” com base nas análises de Mbembe (2016), particularmente em relação às ocupações coloniais da era tardo-moderna e aos conflitos contemporâneos.

O autor utiliza a situação na Palestina como um exemplo notório de necropoder. Ele argumenta que a ocupação colonial tardia difere em muitos aspectos da ocupação colonial moderna, sobretudo devido à combinação de disciplina, biopolítica e necropolítica. Essa

combinação permite o exercício de um domínio praticamente absoluto sobre a população do território ocupado, onde um estado de sítio militar possibilita uma forma de repressão que não distingue entre inimigos internos e externos. Nesse contexto, as cidades e vilas ficam isoladas do mundo exterior, a população sitiada perde suas fontes de renda, a mobilidade requer autorizações formais, as instituições civis locais são sistematicamente destruídas e a vida cotidiana se torna altamente militarizada. Os comandantes militares locais têm a liberdade de decidir, a seu próprio critério, quando e em quem abrir fogo, o que leva a um cenário de grande violência e repressão.

Ao analisar as guerras contemporâneas, Mbembe (2016) recorre a Bauman para destacar que, na era da globalização, o objetivo das guerras não se limita apenas à conquista e administração de territórios. Essas guerras também têm o propósito de forçar o inimigo à submissão. Uma característica notável desses conflitos é a disposição de considerar irrelevantes certas consequências imediatas e secundárias das ações militares.

A superioridade das forças envolvidas nas guerras contemporâneas em relação às populações sedentárias advém da rapidez de seus deslocamentos, da flexibilidade em sua presença e ausência, e da capacidade de viajar com recursos adaptados à sua mobilidade, enquanto as populações sedentárias têm sua mobilidade e capacidade de manobra limitadas. Essas referências nos ajudam a entender o novo paradigma da mobilidade global que caracteriza esse momento histórico.

(...) as operações militares e o exercício do direito de matar já não constituem o único monopólio dos Estados, e o ‘exército regular’ já não é o único meio de executar essas funções. A afirmação de uma autoridade suprema em um determinado espaço político não se dá facilmente. Em vez disso, emerge um mosaico de direitos de governar incompletos e sobrepostos, disfarçados e emaranhados, nos quais sobejam diferentes instâncias jurídicas de facto geograficamente entrelaçadas, e nas quais abundam fidelidades plurais, suseranias assimétricas e enclaves (Mbembe, 2016, p. 18).

O autor descreve a organização de direitos territoriais e reivindicações como “heterônoma” e questiona a clara demarcação entre o que é considerado “interno” e “externo” no campo político. Dentro desse contexto, vemos surgir o que Deleuze e Guattari (1976) chamaram de “máquinas de guerra”. Essas são organizações altamente flexíveis e polimorfos, caracterizadas pela sua capacidade de se transformar e se adaptar de acordo com as circunstâncias.

É importante notar que até mesmo o Estado pode se tornar uma máquina de guerra ou apoiar a criação de uma. Essas máquinas são compostas por indivíduos armados e se

organizam em diferentes divisões e alianças, dependendo do contexto. Elas podem colaborar com exércitos regulares, e, por sua vez, as forças regulares podem adotar suas características. Essas máquinas de guerra são simultaneamente entidades políticas e entidades comerciais, e têm a capacidade de estabelecer conexões diretas com redes transnacionais.

Diante dessa situação e de seu extremismo, podemos notar algumas diferenças entre o comando colonial e essa forma de governabilidade. Nesse cenário, a escolha entre a vida e a morte é influenciada por tecnologias mais práticas, anatômicas e sensoriais. Aqui, o controle dos corpos por meio de estruturas disciplinares é menos relevante do que a integração dos corpos na economia máxima, que pode ser representada como um “massacre” (Mbembe, 2016). Há, nesse contexto, a produção da ideia ficcional de inimigo e da existência de ameaças, o que culmina na desumanização dos corpos, conferindo justificativa para sua eliminação ou detenção em um estado de exceção contínuo. Cito:

no âmbito de uma necropolítica desumaniza corpos, o que justificaria seu extermínio ou sua prisão em um estado de exceção permanente. Entendido aqui como um operador psicossocial necropolítico que garante a eficácia das técnicas de fazer morrer nas colônias contemporâneas, como podem ser consideradas aqui as favelas, periferias urbanas, prisões e outros contextos privativos de liberdade, o medo em relação ao inimigo é atualizado continuamente e se converte em operador necrobiopolítico importante (Barros; Benício & Bicalho, 2019, p. 38).



## Capítulo 5 Uma inflexão spinozista necessária: do mal ao mau encontro

Parto de uma experiência aflitiva, a do suicídio de um jovem negro e gay, e do chamado de urgência subjetiva à escuta e ao cuidado dos acolhidos/ocupantes da CasaNem. Ao longo do presente trabalho, pudemos avistar, acompanhar e desdobrar três sentidos para o “mal” enunciado naquela noite, em Copacabana. Sentidos esses que se espriam pelo céu de uma noite maior: a noite infinita brasileira. Derivamos e transitamos pelas cenas e sentidos de i) padecimento, ii) dissidência e iii) morte, sendo esses os três sentidos para o “mal” apresentados até então. Sentidos contidos nessa penosa experiência que podemos qualificar, sem dúvida, como efeito de uma bio-necropolítica (Lima, 2018), tendo sido gerada no contexto do regime capitalista neoliberal financeirizado, com suas expressões de mal-estar e adoecimento, suas condutas normativas e seus efeitos inegavelmente mortíferos.

Agora, frente ao acúmulo gerado pela análise realizada até aqui, e impulsionado pela postura crítico-propositiva que imbui a pesquisa cartográfica (Tedesco, 2018), gostaria de propor uma quarta modulação do sentido de “mal”. Um quarto sentido que pretende expressar a posição clínico-política desta dissertação e sua própria intervenção/proposição no campo de estudos da relação entre clínica e política, clínica e Direitos Humanos.

Esta quarta e última modulação do sentido de “mal” se faz inspirada pela filosofia prática de Spinoza (Deleuze, 2002). Ou mais precisamente, pela noção de mau encontro compreendida em sua obra. Spinoza (2009), ao pensar as implicações da afetação de um corpo sob outro, nomeará como mau encontro aquele “que incide sobre o corpo tal qual um veneno” (Barbosa, 2018, p. 876). Tal como no encontro entre a boca de Adão e o fruto envenenado, no qual se estabelece “uma relação entre dois corpos cujas conexões características não podem se compor” (Lima, 2016, p. 209). Mau encontro porque dele advém tristeza, constrangimento, decomposição de relações e diminuição da potência de agir.

O bom [encontro] se exprime quando um corpo encontra com o nosso e com ele se compõe diretamente, de modo que uma parte ou toda sua potência tende a aumentar a nossa própria potência. Já o mau se apresenta como a decomposição da relação de nosso corpo mediante outro corpo, mesmo que este se componha com nossas partes, mas sob relações estranhas à nossa essência (Lima, 2016, p. 211).

Com isso, abriremos mão do significante “mal” (com “l”) utilizado até então, descrito como substantivo: “Se não, então por que era que ele não dava cabo *do mal*, ou não deixava *o mal* dar logo cabo dele?” (Rosa, 2020, p. 490) e como advérbio: “Sou só um sertanejo, nessas altas ideias *navego mal*” (Rosa, 2020, p. 17). Para Spinoza, o bem e o mal não existem, podem ser vistos apenas formas-efeito da realidade. “O que há é o ‘bom’ e o ‘mau’ encontro”

(Lima, 2016, p. 210-211). Por isso, passaremos a falar propositalmente em “mau” (com “u”). Com o objetivo de evidenciar sua função adjetiva, capaz de evocar as qualidades de um encontro. “Com o *mau jeito*, a canoa desconversou” (Rosa, 2020, p. 106). Capaz de encerrar a generalização (Rauter, 2011) que o “mal” como substantivo produz. Não mais *o mal*, mas *um mau*: um mau encontro como uma má composição. Para elaborar isso, façamos antes um percurso histórico quanto aos enlaces da Psicologia e seu compromisso social.

### 5.1 A transformação da profissão e de seu compromisso social

*“Não vou deixar, não vou deixar, não vou deixar  
Não vou deixar que se desminta  
A nossa gana, a nossa fama de bacana  
O nosso drama, nossa pinta”  
(Não Vou Deixar - Caetano Veloso)*

Mais uma vez trago uma imagem à clínica: na noite de 18 de setembro de 2017, uma reportagem foi transmitida em rede nacional aberta de televisão pelo telejornal de maior audiência do país, abordando a decisão da Justiça que afetou a Resolução 01/1999 do Conselho Federal de Psicologia. À época, o juiz federal Waldemar Cláudio de Carvalho, de Brasília, deferiu decisão liminar na qual determinou que o CFP não deveria interpretar esta Resolução “de modo a impedir os psicólogos de promoverem estudos ou atendimento profissional, de forma reservada, pertinente à (re)orientação sexual, garantindo-lhes, assim, a plena liberdade científica acerca da matéria, sem qualquer censura”, provocando uma descaracterização do marco regulatório. Naquele momento, o juiz atendeu parcialmente a uma ação popular movida por um grupo (composto por 22 psicólogas e um psicólogo), o que abriu margem para a condução da chamada “terapia de reversão sexual”, popularmente conhecida como “cura gay”, no âmbito do exercício profissional da Psicologia. É importante destacar que essa decisão permaneceu inalterada até abril de 2019, quando uma liminar do Supremo Tribunal Federal (STF) em resposta a um pedido de reclamação apresentado pelo CFP reverteu os efeitos da sentença (Bicalho, 2022).

Considerando as históricas disputas acerca da referida Resolução, gostaria de evidenciar que na mesma peça jornalística mencionada, do ano de 2017, Pedro Paulo Gastalho de Bicalho, à época diretor do CFP (Conselho Federal de Psicologia), foi entrevistado e representou a posição crítica do Sistema Conselhos em relação à decisão judicial. Em sua fala ao jornal, entre outras coisas, Pedro Paulo disse: “Não será a Psicologia brasileira aquela que vai implementar mais violência e mais sofrimentos à essa população”. Tal enunciado, emitido

pelo então diretor, indica uma posição clínico-política do órgão regulador da profissão no Brasil, a qual é importante de se considerar.

Ao dizer o que “não será”, afirma-se um vir a ser e institui-se um compromisso. Um compromisso, neste caso, com a legitimação da diversidade sexual e contrário às práticas de reversão sexual, reprodutoras de estigmas, sofrimento e patologização. E o que há implícito nessa fala é um compromisso ainda maior, ampliado, que se refere ao ímpeto de transformação social da profissão para com a sociedade brasileira e com uma cultura de liberdade. Tal enunciado emitido no noticiário foi amplamente disseminado nas redes sociais, em novas entrevistas, e aos poucos foi tendo sua natureza transformada, deixando de ser um trecho de uma entrevista para se incorporar a categoria profissional enquanto um lema, uma palavra de ordem a ser permanentemente defendida.

De certo, o desenvolvimento do compromisso social da Psicologia é inegável (Bock, 1999), e a inserção da profissão nas políticas públicas brasileiras e em seus espaços de monitoramento foi fundamental para isso (Bicalho; Reis *et al.*, 2018). Nesta seção, busco explorar brevemente as transformações da posição profissional da Psicologia no Brasil ao longo do tempo, desde a sua regulamentação até o seu momento atual, tendo como fio condutor as concomitantes transformações do compromisso social que a transpassa.

Para tal, utilizarei como recurso de linguagem a noção cidadina de “rua”. Pensarei as diferentes relações da Psicologia com a “rua”. Rua sendo tomada aqui como signo de exterioridade. Ao passo em que a Psicologia esteve, em sua origem, confinada à noção de interioridade, Guattari (1992) em a *Restauração da Cidade Subjetiva* nos estimula a escapar de tal paradigma. “Subjetivo não significa, para este autor, interior – eu diria, quase, que é esta uma das grandes contribuições trazidas pelo seu pensamento, a de colocar a subjetividade sob o signo da exterioridade” (Pelbart, 2018, p. 50). Sendo “a cidade é a exterioridade por excelência, ou a forma da exterioridade” (Pelbart, 2018, p. 50).

É possível situar, do ponto de vista histórico, uma primeira relação da Psicologia com a rua (tomada aqui em seu sentido metafórico ampliado), que se origina a partir da regulamentação da profissão no Brasil, ocorrida em 1962. Esse modo de relação inicial pode ser caracterizado sumariamente pelo o que Mattar (2020) nomeia como “entorpecimento”. Em uma rápida busca no dicionário, podemos encontrar que estar entorpecido significa, de modo literal, estar em estado de torpor, paralisado e com redução de sensibilidade e movimento. Ou seja, a primeira conexão da Psicologia com com o que acontecia à sua volta é marcada por uma aguda dessensibilização. Ou, ainda, para seguir aguçando os sentidos de rua, podemos dizer que essa relação é marcada pela restrição de seus movimentos às ruas da zona sul do Rio

de Janeiro, São Paulo e Minas gerais, com uma trilha sonora limitada à bossa nova, “com personagens que resumem os anseios de ascensão de status no Brasil” (Mattar, 2020, p. 20), segregada das favelas e das periferias e concentrada nos consultórios privados de profissionais liberais, “bem decorados em couro, madeira e tapetes” (Mattar, 2020, p. 20).

Essa Psicologia tem seu saber originalmente importado dos EUA e Europa, e revertido em uma mera reprodução de sua prática ligada integralmente a setores da elite brasileira. Ela “voltava-se a um público que poderia pagar por seus serviços, menos ocupado com a sobrevivência e com mais tempo para elucubrar e elaborar entre duas a cinco vezes por semana sobre suas inquietações, sonhos, conflitos e anseios” (Mattar, 2020, p. 19). O mundo “lá fora” encontrava-se cindido da ambiência e atmosfera íntima dos consultórios e era radicalmente reduzido a um mundo psíquico interior, centrado no esquema familiar burguês, “privilegiando a realidade interna em detrimento da externa” (Coimbra, 1995, p. 72). Cito:

A psicologia no Brasil não surge para pobres, pretos, indígenas, gays, deficientes, trabalhadores, loucos; não cuida dos marginalizados de todos os matizes e não consegue, na maior parte das vezes, com eles dialogar. Cursos, formações e serviços privados e caros só estariam acessíveis a quem pudesse pagar e falasse a mesma língua de quem o atendesse. O profissional de psicologia estaria alinhado com a manutenção dos privilégios de raça, classe e gênero (Mattar, 2020, p. 19).

Nem mesmo a tomada das ruas das cidades, incluindo as dos grandes centros urbanos do sudeste do país, pelo profundo silenciamento opressor, pela censura e terror operados pela ditadura civil-militar brasileira, a partir de 1964, foi capaz de despertar algumas sociedades de psicanálise do transe profundo da psicologização da vida cotidiana (Coimbra, 1995), mantendo-se coniventes ao terror e a violência que assolava o território nacional. O pressuposto básico da prática psicanalítica, a valorização da palavra, foi ocultado pelo silêncio do seguimento de “produção de subjetividades voltadas para o privado, para o interior do sujeito, para o seu autoconhecimento” (Coimbra, 1995, p. 70).

produz um espaço protegido, asséptico, onde a realidade cotidiana não entra, onde a neutralidade impera. Predominam o intimismo, o privado, o “destino das pulsões” e os mecanismos e processos psíquicos. Há uma produção ativa de invalidação do sócio-político”, o que, em realidade, faz com que a psicanálise e sua formação se tornem cúmplices do sistema socioeconômico em que se inscrevem (Coimbra, 1995, p. 73).

Quanto à condição desse saber, podemos afirmar que “não há [...] uma produção que se possa chamar de original; estuda-se e aplica-se a teoria e a técnica dos “mestres” estrangeiros de forma mecânica e totalmente acrítica.” (Coimbra, 1995, p. 70) O que está

posto nesse momento inicial da Psicologia enquanto saber e profissão é que “a rigidez, o distanciamento e a neutralidade são sinônimos de cientificidade”, tendo como consequência o fortalecimento do mundo interno e do domínio privado (Coimbra, 1995, p. 72). Temos, com isso, um saber entorpecido e uma prática da reprodução.

Questões como militância política, violência, luta pela liberdade e contra a censura, direitos humanos e outras eram transmutadas em categorias psicológicas ou em desajustes psíquicos, que necessitariam de correção. Toda dissidência deveria ser reprimida, enquanto nos divãs confortáveis se falava dos sonhos, da sexualidade, do desejo, dos conflitos emocionais, da infância e de papai e mamãe (Mattar, 2020, p. 20).

Já em 1975, em estudo de Sylvia Leser Mello, “havia uma crítica contundente aos rumos da profissão, que deveria, pela própria natureza do conhecimento com o qual trabalha, ser ‘muito mais do que uma atividade de luxo’” (Mello *apud* Yamamoto, 2007). Mas é a partir da década de 1980, seguindo pelos anos 2000, a Psicologia Clínica passou a protagonizar o centro dos debates críticos desenvolvidos na academia brasileira (Mattar, 2020). A formação em Psicologia passa a ser problematizada, especialmente em relação a seu imperativo clínico, “empreendida por diferentes autores” (Mattar, 2020, p. 20).

Tal processo de revisão crítica mantém relação com os movimentos sociais e políticos da segunda metade da década de 1970, “principalmente os de resistência ao regime militar, e da retomada de algumas funções na área social pelo Estado brasileiro nos anos 1980, como saúde, educação e ação social” (Mattar, 2020, p. 21). Movimentos esses que impulsionaram a ampliação do horizonte de atuação em Psicologia e o início da democratização de seu acesso pelas classes populares.

Esses acontecimentos propulsionaram a entrada de um novo referencial no campo acadêmico em Psicologia nas décadas de 1980 e 1990, especialmente de linhagem francesa, “que desconstruíam a autoridade da psicanálise, do analista e do especialista, desvendando seus aspectos psicologizantes de efeitos perigosos” (Mattar, 2020, p. 21). Uma nova forma de fazer e pensar a Psicologia passa a ser gestada a partir do trabalho de autores como Michel Foucault, Gilles Deleuze e Félix Guattari, além do pensamento de Henri Bergson; Jacques Derrida; Martin Heidegger; Emmanuel Lévinas; Friedrich Nietzsche; Richard Rorty e mesmo de biólogos como Francisco Varela e físicos como Ilya Prigogine (Ferreira, 2002). Esse outro modo de pensar a Psicologia “encontra um solo fecundo” (Rolnik, p. 451) sobretudo nas universidades públicas, como nos “núcleos de Subjetividade e de Singularidade do Programa de Psicologia Clínica da PUC de São Paulo, e do grupo Sujeito & Subjetividade da

UFF/UFRJ, no Rio de Janeiro, e de setores do Instituto de Medicina Social e da Pós-Graduação em Psicologia Social da UERJ” (Ferreira, 2002, p. 116).

Muitos psis foram acordados ao longo dos anos de 1980 e 1990, quando chegam ao Brasil referenciais, sobretudo franceses, que desconstruíam a autoridade da psicanálise, do analista e do especialista, desvendando seus aspectos psicologizantes de efeitos perigosos. Os chamados filósofos da diferença: Foucault, Deleuze e Guattari, começam a ser lidos nos cursos de psicologia, notadamente nas universidades públicas, e revolucionam a forma de pensar subjetividade, ciências humanas, especialismos e práticas de cuidado (Mattar, 2020, p. 21).

Em primeiro lugar, é possível afirmar que a entrada desse novo referencial no campo acadêmico brasileiro não resultou em uma mera importação, adequação e reprodução desse saber, tal como posto em um momento histórico anterior. O que não se explica, é preciso frisar, por uma espécie de voluntariedade ou benevolência desse mesmo campo. Mas, isto sim, pelo próprio conteúdo de proposição crítica contido no trabalho desses autores, o qual foi capaz de revolucionar “a forma de pensar subjetividade, ciências humanas, especialismos e práticas de cuidado” (Mattar, 2020, p. 21). Essa é uma passagem histórica importante no sentido em que revela uma virada: a Psicologia passa a tomar um rumo mais radical que aquelas abordagens que consistem em puros processos de assimilação e introjeção de seus aspectos teórico-práticos.

Um esforço filosófico de construção de uma Psicologia, e também uma clínica, “desprovida do ideal epistêmico da verdade como representação” (Ferreira, 2002, p. 116) passa a vigorar no contexto brasileiro. A obra de Foucault, por exemplo, instiga a clínica a repensar a noção de subjetividade até então vigente, essa “convocação [está] presente em sua crítica dirigida à crença na fixidez do mundo, à afirmação da universalidade de seus objetos” (Tedesco, 2006, p. 357). A subjetividade deixa de ser “tratada como substância, entidade dada desde sempre, naturalizada por leis universais estritamente psíquicas, que a regeriam e lhe assegurariam contornos conceituais bem delimitados e imutáveis” (Tedesco, 2006, p. 357), e passa a ser compreendida como um processo ampliado, histórico e político, sendo o sujeito apenas uma formação, um efeito, desse plano, “as verdades sobre o sujeito, sobre o inconsciente ou do inconsciente, são produções históricas de efeitos políticos de gestão da vida” (Mattar, 2020, p. 21).

Despreza-se o caráter eterno e estritamente psíquico de seu objeto. Mais além e mais aquém da forma delimitada, que podemos denominar sujeito, o trabalho clínico dirige-se a um processo mais amplo o qual denominamos processo de subjetivação. Nele, a subjetividade se exerce como processualidade, realizada num plano histórico-político a partir do qual a forma sujeito emerge como efeito. A clínica lida

com formas ou modalidades subjetivas móveis: contingentes e provisórias (Tedesco, 2006, p. 358).

A crítica da verdade como representação, quero dizer, críticas ao modelo de um mundo dado *a priori* passivo ao seu conhecimento e restrito à sua transformação, implica em uma nova relação da clínica com a rua, com o mundo. Ao tomá-lo como campo de produção ininterrupto de modalidades subjetivas móveis, a Psicologia é despertada para o que acontece fora dos consultórios e dos gabinetes universitários, e lança as psicólogas à participação deste processo produtivo do mundo, no mundo, e especialmente com o mundo. De certo modo, as forças das ruas passaram a compor com as forças acadêmicas.

Em diferentes graus e de diferentes formas, o saber da rua — embora de forma desigual em termos de reconhecimento institucional no setor acadêmico brasileiro, ao questionar o saber produzido nas universidades, sensibilizava por entre brechas a Psicologia e a clínica em direção a um saber militante, engajado. Isso se dava particularmente no encontro da academia com os movimentos sociais. Temos, aqui, portanto, uma diferença topográfica de lugar entre aqueles que faziam parte da academia e aqueles que ocupavam as ruas, embora estes últimos também contribuíssem para a criação de um conhecimento originado diretamente de suas experiências nas ruas. É nesse encontro da academia com a rua que um espírito militante da pesquisa acadêmica pôde ser ativado, tornado possível. Ou, mais especificamente, pelo atravessamento de um certo *phylum* de esquerda por entre a academia instigado pelo seu encontro com os movimentos sociais. Um fio de esquerda, uma linhagem, que atravessa os séculos e anima gerações com uma espécie de chamado à diferença, ao avanço da coletividade, chamado à uma vida heterogênea.

Quando falo de esquerda, estou me referindo ao modo como Deleuze a define, sendo menos uma questão de governo e mais uma questão de percepção do mundo sob a qual a rua vem antes de minha própria casa (ou meu consultório). Vem antes de mim. Isso porque “não ser de esquerda é como um endereço postal. Parte-se primeiro de si próprio, depois vem a rua em que se está, depois a cidade, o país, os outros países e, assim, cada vez mais longe” (Deleuze), trata-se de uma outra percepção de prioridades.

É no sentido que aponta a linhagem perceptiva de esquerda, mas também no sentido da crítica à representação como fundamento de um outro modo de fazer Psicologia, que esse encontro com a produção do saber da rua, da prática sociopolítica concreta, se torna mais proximal, o tanto mais possível, tal como denota a proposta de PesquisarCOM como uma postura não moderna (Arendt; Moraes; Tsallis, 2015) – da academia com a rua e da rua com academia. Em germinação contínua de um plano comum no qual esses diferentes lugares e

posições sociais puderam ser, na produção de conhecimento, em algum grau transversalizados e transformados em um saber-parceiro. Estamos a falar de um modo de fazer Psicologia que já conta em sua base teórico-metodológico com a abertura aos afetos gerados no campo de pesquisa como condição primordial do pesquisar, abordagem teórico-prática que sustenta a produção de um saber sempre parcial, local, geográfica e socialmente situado. Um saber problematizado e uma prática militante, ao reverso de um saber universal, insubmisso ao tempo e às incidências histórico-sociais.

Por fim, gostaria de situar gostaria de pinçar na cartografia do mundo Tekoporã — a face do mundo marcada pelo desejo de desestabilização de suas formas já instituídas, engajada na inauguração de novas formulações, de outros modos de existência e na pragmática invenção de um outro povo, uma de suas incontáveis expressões de insurgência, resistência e vitalidade. Refiro-me às transformações ocorridas nas universidades brasileiras a partir da ampliação do ingresso nos cursos de graduação e em outros níveis da pós-graduação de grupos étnicos, como a população negra e indígena, de pessoas diversas ao que tange às afirmações de gênero e sexualidade, bem como das camadas economicamente fragilizadas da sociedade, viabilizada pela implementação de políticas de ações afirmativas há, pelo menos, dez anos (Santos, Oliveira, 2021).

Esse processo de entrada “modificou a paisagem universitária brasileira” (Passos, 2021, p. 69) que, durante tantas décadas, esteve rigidamente reservada a grupos sociais privilegiados e elitizados. Tornou a “paisagem mais colorida, mais mestiça, mais misturada” (idem) e deslocou as torres de marfim e os tradicionais chás das cinco entre senhores e madames (Canavêz, 2021). É com a sustentação das políticas de ações afirmativas e de permanência que a produção de conhecimento na academia pôde ser interpelada por dentro e ter sua teia expandida e conectada à realidade concreta das ruas. Alcançando um novo grau de exterioridade.

Reparem: estou cortando para ampliar, pinçando para agrupar, “dividindo pra poder sobrar”. Não é que em nada tivesse sido avançado antes das políticas de ações afirmativas, não é como se tudo começasse agora, e a própria construção de tal “porta” afirmativa e reparatória e sua consequente abertura nos dá o sentido mais objetivo disso: que o que resiste e intervém vem de antes dela ser aberta, estava com quem por ela pôde lutar, pôde sonhar, com quem antes dela ser aberta driblou as mesas burocráticas do fascismo e do racismo e na academia penetrou. Estava com Lélia Gonzalez, Franz Fanon, Nise da Silveira. O que ela expressa não nasceu agora, embora geste o novo a cada microssegundo. Diz de uma corrente ancestral. Então por que pinçar justamente as políticas de ações afirmativas? Porque é com a



entrada desse povo historicamente subalternizado na academia que as disciplinas, aqui em especial a Psicologia, puderam ser amplamente interpeladas a partir de uma posição peculiar de protagonismo na produção de saber reconhecidamente como acadêmico.

É com a mudança na paisagem promovida pelas ações afirmativas que a instituição universitária e a produção de saber acadêmico pôde sofrer uma verdadeira torção transinstitucional, ou seja, ter a formação universitária e sua produção sendo ativada por outras instituições formativas (Rossi, 2019) – como a formação e a produção de saber da rua. Porque é quando a rua adentra, feito marcha dos movimentos sociais, feito cortejo de carnaval, feito protesto, um corpo-protesto, que certas operatórias podem se fazer: a mais especial delas, é quando o corpo-protesto e sua capacidade e sua experiência vivida na pele encontra condições para discutir melhor a realidade (Rauter, 2021). Trata-se de um corpo mais aguçado, corpo-protesto que passa a figurar não mais como aquele sobre o qual se pesquisa – em uma relação objetual, supostamente neutra, típica da racionalidade moderna, nem só com quem se pesquisa, como no caso de metodologias participantes e situadas, mas aquele que pesquisa sua própria realidade. Neste ponto parece consistir o atual desafio ao compromisso social da Psicologia, o de se colocar na lida com um novo ponto de exterioridade dos estudos em subjetividade em relação a seus conteúdos problemáticos e no avanço de seu compromisso social.

## Capítulo 6 A construção de um “outro olhar”: a confirmação de novos compromissos

Maldonado-Torres (2016) nos é um grande intercessor para este pensamento em construção ao apontar o surgimento, formação e, especialmente, as características marcantes dos estudos interdisciplinares, comumente chamado de “estudos étnicos” que sustentam um caráter emancipatório e decolonizador. Esse campo de investigação, surgido na academia dos Estados Unidos na década de 1960 e no começo dos anos de 1970, inclui os estudos afro-americanos, indígenas, ázio-americanos e os estudos com enfoque nas comunidades de descendência latino-americana dos EUA.

O autor afirma que a constituição e existência dos “estudos étnicos” enquanto campo desperta uma “observação esquizofrênica”, porque fragmentada, na academia de um modo geral. Se interdisciplinares, o pressuposto implícito dos estudos étnicos é a aliança entre disciplinas diversas no “movimento de criação de uma zona de interseção entre elas, para a qual um objeto específico seria designado” (Passos, Barros, 2000, p. 74) como condição de possibilidade para responder aos problemas inerentes ao próprio campo. Acontece que essa característica fundamental quando avistada pela lente da modernidade, que mira o método como a marca definidora do conhecimento científico, é sobrecodificada como produtora de um pensamento menos racional e menos rigoroso que aquele produzido por dentro dos invólucros das disciplinas em isolamento. Esse efeito descredenciador atinge não só aqueles que observam de fora do campo, observadores fiéis de olhos grudados na lente da modernidade, mas inclusive aqueles que nele estão inseridos: mesmo os professores e pesquisadores deste campo que, nos mais positivos cenários, se permitem conceber como válida a inclusão de métodos e disciplinas diversas como práticas investigativas do campo, quase que inevitavelmente só concebem este espaço como derivativo e secundário. Maldonado-Torres constata:

Outra postura menos radical é que os estudos étnicos se mantenham na academia, notadamente como pequenos programas de pós-graduação alimentados por professores que já tenham sua filiação às unidades disciplinares e sirvam às unidades interdisciplinares de forma secundária, ou que, mesmo que tenham sua nomeação nos espaços interdisciplinares, ao fim e ao cabo prefiram ser membros principalmente das unidades disciplinares, embora conscientes da possibilidade de serem localizados nas áreas interdisciplinares (Maldonado-Torres, 2016, p. 79)

É preciso lembrar ainda que as palavras guardam universos de sentidos. E, neste contexto, “étnico” são significa simplesmente etnicidade. Para bem dizer, o termo “étnico” nos faz ver e identificar um ponto de vista por meio do qual se vê “alguns sujeitos como

nacionais ou com todo direito de reivindicar cidadania e participação na ordem moderno-ocidental” (Maldonado-Torres, 2016, p. 77), ao mesmo passo em que leva os outros “a uma condição na qual sua existência nacional ou sua existência na ordem moderno-ocidental é constantemente questionada” (Maldonado-Torres, 2016, p. 77). Isso quer dizer que “étnico”, aqui, não promove o sentido de múltiplas etnicidades, mas recorta o mundo entre um mundo de habitantes étnicos e outro com habitantes que parecem estar acima dessa categoria, elevados ao grau do abstrato e do universal: uma dicotomia baseada em um princípio normatizador que distribui os habitantes entre étnicos ou apenas sujeitos, sujeitos nacionais sem etnicidade. Apenas sujeitos.

Pela lente supostamente aguçada, clara e nítida da modernidade, os estudos decoloniais se aparentam limitados e de forma desvirtuada. São lidos pela lente como áreas parciais e derivativas fundadas em “assuntos de identidades” com igual relevância limitada e parcial, “cujos compromissos desafiam a objetividade necessária das ciências” (Maldonado-Torres, 2016, p. 79). A partir desse olhar, o campo dos estudos étnicos vive não só um problema de ausência de método, mas também se torna um problema por ser um campo com cor. E a presença de cor, para a ciência moderna, não só alude a falta de disciplina, como também a falta de capacidade racional – que seria descarrilhada de seus trilhos pela força da emoção, paixão, entusiasmo e, particularmente, por ressentimento e ira impossíveis de serem superados. A rejeição fundamental da cena é a de que o método e a disciplina estariam faltantes lá mesmo onde eles lhe seriam mais necessários: os espaços que não só incluem a cor, como foram eles mesmo produzidos por corpos com cor, são lançados ao status de suspeitos por “não parecerem remeter a imperativos racionais internos ao mundo acadêmico ou moderno ocidental” (Maldonado-Torres, 2016, p. 79).

É o suposto fato de “recursos faltantes”, método e disciplina, e a presença de cor nos estudos étnicos que os fazem ser percebidos como provisórios e passageiros. Ao mesmo tempo em que esse suposto fato alimenta a construção discursiva de que, em algum momento histórico, os temas abordados por esse campo seriam incorporados pelas disciplinas em isolamento e sob a obediência à racionalidade moderna, de modo que a existência deles seja desnecessária e que seu desaparecimento se fecunde no tempo. São interpretados ainda, acredite, por essa mesma lente como meros espaços nos quais estudantes de cor poderiam aprender sobre a sua comunidade, supondo um exercício narcísico e identitário, enquanto as disciplinas se encarregariam do serviço de ampliar seus alcances e dissolver a necessidade desses mesmos espaços. Essa mesma crítica parece se fazer presente no que Chela Sandoval (2000) diz sobre as fricções entre o movimento feminista branco e o movimento feminista do

terceiro mundo dos EUA: quando se tornou impossível negar a presença e força das produções das feministas de cor dos EUA, suas contribuições foram relegadas ao estatuto de meras descrições sobre suas vivências íntimas e individuais ou, então, como produções de força meramente poéticas. Isso quando não tratados como “agressivos, ressentidos, ingratos, descuidados, violentos, destrutivos, perdidos” (Sant’Oliveira, 2021, p. 256).

Essa coisa de dizer que vai passar, que esse campo de estudos é inconsistente e, portanto, transitório – o que o tempo tem revelado o contrário, justo ao seu crescimento e ampliação que vem se sucedendo – e de deslegitimar sua verdadeira função, encobrindo o pensamento para firma-lo como portador de potência puramente retroativa, dos estudantes de cor para a sua própria comunidade e somente, isolando e neutralizando a outra banda da dicotomia de qualquer efeito produzido por esse conhecimento, e mesmo quando esse outro lado é inquestionavelmente afetado por sua força interventiva transformadora, tal como o movimento feminista hegemônico foi afetado pelo movimento feminista de cor, e ela é sobrecodificada como um gesto puramente descritivo, de ordem íntima, ou poética, revela o constrangimento da modernidade de não ser capaz de se assumir racista. Ou mais precisamente, a faz se aliar com o que Silvio Almeida (2019) nomeia como a concepção individualista do racismo, que o pensa como uma espécie de ‘patologia’ localizada e restrita na conduta de indivíduos ou grupos isolados, de caráter fundamentalmente ético ou psicológico – talvez seja esse o ponto máximo que o pensamento moderno consegue confessar. O que é o mesmo que não assumir o fato do racismo em seu sentido ampliado, estruturante de nossa sociedade, mas, isto sim, de situá-lo em uma espécie de ‘preconceito’ por parte de determinados agentes sociais. Assim não existiriam sociedades racistas, instituições racistas, apenas atos isolados relacionados a indivíduos isolados, e o modo de intervenção a esse ‘mal individual’ seria por uma via moralizante, da conscientização e pedagogização (idem). Porque se o problema do racismo é considerado um problema local, restrito, individual ou de pequenos grupos, os estudos étnicos podem ser facilmente considerados transitórios, prontos a desaparecer, perder seu sentido e necessidade tão logo seja possível conscientizar a população sobre o racismo, curar os agentes patogênicos e retomar o caminho do progresso científico, tendo ‘focos’ de preconceito eliminados.

Ora, a racionalidade moderna se constrói sob o signo do indivíduo, do silêncio e da amnésia. Com o ponteiro do tempo apontado para o Iluminismo e sua direção de progresso, ela reorienta o pensamento e rompe-se com o passado de obscuridades da história. Ela reinscreve o pensamento, decreta a partir daí que “a realidade será composta somente do que puder ser iluminado e organizado pelo feixe de luz racional”. Nesta nova edificação, o tempo

passado; as gerações passadas, deixam de importar. O que movimenta e impulsiona o ponteiro é a força de ideias, discursos e ideologias sobre o dia de amanhã, o mundo de amanhã, as gerações de amanhã: futuros. As violências, as violações, as dores das injustiças e todos os sonhos colonizados, escravizados e esfolados pelos homens e seus podres poderes, desaparecem. Entram para uma conta geral definida como “custo histórico”, preço a ser pago pelo processo de civilização. A sociedade moderna não guarda espaço para a memória da barbárie. Isso porque tal memória não guarda uma função dentro da lógica do progresso, pelo contrário, ela apresenta uma ameaça a essa lógica. Ela desviaria a direção do ponteiro, intempestivamente a levaria a um estado de colapso: porque é com a memória vívida, vivida e narrada, com a experiência transmitida intrinsecamente ao próprio ato de narrar e seu acolhimento, que se gera a consciência política de repúdio àquelas violências praticadas e de reconhecimento dos contextos nos quais elas surgiram. Portanto, parece haver nessa mesma racionalidade uma impossibilidade constitutiva de sustentar o racismo como fato para além do individual, pois é por esse signo imperativo - o do individual – que ela se argumenta. Pois se ela é assim, por que assim?

### **6.1 A consciência moderna e sua formação**

De antemão é preciso considerar que as ciências modernas europeias – nome que diz de um certo arranjo das ciências humanas e naturais que pouco a pouco foram encontrando espaço nas universidades de investigação europeias e modernas, e nelas também se desenvolvendo ou mesmo se inventando, incluindo aí a Psicologia – ocuparam um lugar central na formação da consciência moderna (Maldonado-Torres, 2015). Essa consciência forjou-se no delinear do tempo como condição de possibilidade para o surgimento da crise escolástica do mundo que se deu gradualmente e, pouco a pouco, de maneira mais profunda entre os séculos XII e XVII (idem).

Nesse contexto, o humanismo, que ainda se encontrava em formação, deu origem a uma primeira linha de corte importante para nossa análise: uma linha de corte entre o religioso e saber o secular, conferindo cada vez mais legitimação ao segundo, o secular. Uma “linha que divide o secular do religioso ou o divino do mundano e do humano” (Maldonado-Torres, 2015, p. 80), linha de corte que se traça em um determinado momento no qual a divisão anterior era entre religião verdadeira e religião falsa, essa produzida pela linha teológica dominante. Se, de um lado, “o mundo definido pela linha teológica é regido pela revelação e tradição cristã acima das demais religiões e costumes”, a linha secular instaura um novo regime no qual “domina a razão secular e os critérios de razoabilidade imanentes à razão nas

distintas esferas culturais ou atividades humanas que existem, acima da teologia e da religião” (Maldonado-Torres, 2015, p. 80).

É a partir da criação desse mesmo humanismo que a linha secular, parte fundamental da Modernidade, vai se consolidando. Do humanismo enquanto ideia do homem como *humanitas*, de relação autônoma com a ordem divina, peça central e fundamental no que mais tarde foi nomeado como Humanidades, de forma e posição similar com que *divinitas* ocupa na esfera teológica. Essa concepção logo se amplia, fazendo a inclusão das ciências enquanto artes liberais, ou seja, dissonantes aos princípios dogmáticos. “Artes liberais” é um nome que diz da principal atitude “a ser tomada frente à diversidade de crenças ou o que também se denomina na teoria política como o ‘fato do pluralismo’”, fato que se torna nítido frente a divisão do cristianismo “que acarreta o surgimento do protestantismo no Ocidente” (Maldonado-Torres, 2016, p. 81).

Esse é o desenho que parece se formar da consciência moderna ocidental: uma consciência liberal, que não se vincula ao dogmatismo e que respeita o pluralismo religioso. Assim, a linha do secular é traçada e traça a si mesma, sendo permanentemente afetada por processos de intervenções que propulsionam a força do humanismo, das humanidades e de um tipo de atitude liberal, que se difere da atitude escolástica cristã, “com base na oposição ao dogmatismo e na tolerância à diversidade, sobretudo religiosa” (Maldonado-Torres, 2016, p. 81). As então artes liberais “são vistas como instrumento civilizatório, pois criam consciência sobre e avançam no projeto e na atitude da Modernidade” (Maldonado-Torres, 2016, p. 81).

Ainda durante o período de formação das ciências modernas, entre os séculos XII e XV, novas opiniões começaram a surgir também no bojo de discussão do cristianismo: ideias que sustentavam que a linha divisória fundamental entre aqueles que eram cristãos e os não-cristãos não se expressava apenas como uma marca divisória entre religião verdadeira e religião falsa, mas dividia igualmente a comunidade com religião em oposição aos sujeitos sem religião (Maldonado-Torres, 2015). E, se ter religião é o ponto norteador que faz referência a existência de alma, se pensou que a ideia de sujeitos sem religião era o alarme disparador para a concepção de que haviam sujeitos sem alma. Cria-se, portanto, uma nova divisão que organiza em oposição sujeitos plenamente humanos e outros sujeitos, sobre os quais a própria humanidade estava em suspenso, estava sendo questionada.

Chamamos de sistema de monoculturas este processo de compulsoriedade de um único Deus (monoteísmo); de uma única forma de amar (monogamia); de uma forma de sexualidade (monossexismo) e assim se segue (NÚÑEZ, 2020). Portanto, a colonialidade não admite concomitâncias, ou seja, o projeto colonial de imposição cristã não teria acontecido se os jesuítas reconhecessem como legítimos também

outros deuses, se reconhecessem como válidas outras formas de família que não aquela apresentada na Bíblia, outras formas de sexualidade que não a heterossexual e assim por diante. (CFP, 2023, p. 79)

Assim, trata-se de uma divisão não mais epistemológica, tal como quando se opunha religião verdadeira e religião falsa, mas, isto sim, de uma divisão ontológica. Como fato de ideia, essa divisão se desdobrou em algumas outras mais, interligadas pelo objetivo de fundamentação e avanço de seu sentido de ideia, tal como quando se começou a pensar na “oposição entre sujeitos que viviam em zonas habitáveis e sujeitos que viviam em zonas consideradas como não habitáveis” (Maldonado-Torres, 2016, p. 82).

De ideia a ideia, formou-se um circuito. Circuitou um imaginário civilizatório, um imaginário produzido por essa divisão ontológica “de acordo com as quais certas comunidades eram mais representativas do ideal humano do que outras” (Maldonado-Torres, 2016, p. 82). Acontece que o monoteísmo implicava uma dificuldade a esse circuito porque só admite um tipo de ser, aquele vinculado à divindade. Esse que parecia ser um entrave ao fluxo do circuito – ou seja, a “impossibilidade a priori da existência de distintos graus e formas de ser humano, devido à centralidade de uma só divindade e da relação da criação com ela” (Maldonado-Torres, 2016, p. 82), começou a ser solucionada com a centralidade do divino posta em questão por parte da própria guinada secular humanista.

A linha de corte feita pelo empreendimento secular humanista, ou seja, a que faz uma divisão entre saber secular e saber religioso, “responde criticamente aos limites e excessos do imaginário escolástico e de sua divisão binária entre religião verdadeira e religião falsa” (Maldonado-Torres, 2016, p. 82). No entanto, aqui há um traço fundamental: ela não se opõe ao novo tipo de diferença de caráter ontológico que surge à margem deste imaginário. E mais: dela, a guinada secular humanista se nutre de seu fluxo. O deslocamento que ela empreende, realiza a marca por uma linha ontológica que simultaneamente estava a surgir à margem da escolástica. Maldonado Torres aponta que “o encontro mais dramático e o momento crucial de fusão entre estas linhas se dará no chamado ‘descobrimento’ das Américas” (Maldonado-Torres, 2016, p. 82). E é a esse mau encontro que vamos nos dirigir.

A cobiça por nossa terra levou Portugal a chegar ao Brasil em 1500. Pensando se tratar de uma Ilha, concederam a ela o nome de Ilha de Vera Cruz. Após constatarem suas dimensões territoriais continentais passaram a nomeá-la como terra, Terra de Santa Cruz. Mas é só depois de encontrar nessa mesma terra um de seus produtos mais lucrativos à exploração comercial, o pau-brasil, árvore nativa de nossa Mata Atlântica, só a partir da exploração que o nome Brasil foi concebido. Exploração essa que não esteve reservada apenas à flora de nosso

território, mas exploração que se expandiu sob o povo que aqui já se encontrava, o povo originário. Isso porque “os portugueses não descobriram o território brasileiro. Em 1500 ele já era ocupado por uma população de aproximadamente quatro milhões de habitantes” (Grondin; Viezzer, 2019, p. 125).

A falsa ideia de “descoberta”, infelizmente ainda muito presente em narrativas sobre a história do Brasil, remonta a suposta descoberta, ou mais apropriadamente, a invasão das Américas como um todo. Cristóvão Colombo tal e qual Pedro Álvares Cabral, no caso brasileiro, representa em grande medida as contradições e fusões que ocorreram nessa porção da história. Essas figuras estavam intimamente vinculadas à expansão do cristianismo e quando no encontro com os indígenas, os identificaram como seres sem religião que poderiam ser facilmente dominados e cristianizados. Mas não só. Ao mesmo tempo em que se alegava que “por se encontrarem nus como suas mães os pariu” (Maldonado-Torres, 2008, p. 215), esses povos facilmente se colocariam na posição de servos, esse encontro também ofereceu “bases à divisão ontológica que apontava a existência de distintas formas de humano no mundo” (Maldonado-Torres, 2016, p. 83) a partir do debate e da ressignificação da noção de “povos sem religião”.

Grosfoguel (2012) aponta que, nesse período, a noção de “povos sem religião” ganhou outra significação, que não mantém qualquer relação com o que hoje concebemos como ateísmo e, sobretudo, que descontinuava com o sentido que vigorava anteriormente, o qual se referia à ideia de religiões falsas e de divindades equivocadas. Esse debate ganhou enorme proporção nos primeiros cinquenta anos do século XVI espanhol e girava em torno da categoria “índio”, suprimindo toda a heterogeneidade das populações originárias, e da interrogação se eles tinham ou não alma.

A categoria “índio” se refere à mais sentido equivocado dessas expedições (como o caso de Ilha de Vera Cruz), que pensaram chegar às Índias com o desenrolar de suas rotas (Grosfoguel, 2012). Grosfoguel (2012) afirma que, diferente do que pensamos usualmente, a primeira forma de racismo foi a de racismo religioso e não a de racismo de cor, que estava referida à essa primeira discussão de caráter racista no mundo, quanto à dimensão humana das populações indígenas. Isso porque com a conquista das Américas a partir de 1492 e as modulações do imaginário cristão da época, dizer que os povos originários eram “povos sem religião” era o mesmo que dizer que eles não tinham alma, era equivalente a expulsá-los da categoria de humano e subjugá-los à noção de animais. Cito:



Referir-se aos povos indígenas como sujeitos sem religião os distancia da categoria do humano. Como a religião é algo universal no ser humano, a falta de em si não denota a falsidade da proposição, mas, ao contrário, o fato de que há súditos que não são inteiramente humanos no mundo (Grosfoguel, 2012, p. 217).

A definição desse debate teria consequências importantes para os colonizadores porque, se julgados como seres com alma, a escravização e exploração dessas populações seriam tidas como condutas pecaminosas aos olhos de Deus e, assim, seriam alvo de sua condenação divina. Porém, se afirmados como seres sem alma, poderiam ser tratados como animais e submetidos à sua força. Grosfoguel (2012) qualifica esse debate como fruto do discurso de discriminação racial moderna, e ainda que a palavra “raça” não fosse utilizada à época, o debate segue o sentido daquele que se estabelece mais à frente na história, no século XXI, em sua conotação científica, no discurso racista biológico e no discurso racista culturalista.

Por fim, entre pontos de defesa de ambas as partes, o estado espanhol termina por decidir que os “índios” teriam, sim, alma. Mas que estavam entregues a um estado de barbárie e que precisavam ser cristianizados. Assim, em tese, estariam livres da escravização. O que, de fato, não se sucedeu em função da imposição de uma nova forma de trabalho forçado, conhecido como “encomenda”. Divisão de trabalho que se distingue da que ocorreu com o comércio de populações africanas que durou por séculos, uma vez que eram consideradas populações sem alma, passíveis à escravização e exploração, destituídas de sua condição de humanidade.

De modo geral, esse problema fundamental é geralmente entendido como parte dos estudos coloniais, “mas não parte da teorização da Modernidade ou da Europa” (Maldonado-Torres, 2016, p. 83). Acontece que é justamente ao considerarmos essa questão em sua devida importância epistêmica que podemos evidenciar como a Modernidade toma a civilização enquanto tarefa de expansão e fortalecimento da linha secular, mas tarefa também do “colonialismo escravidão racial, a naturalização e hierarquização das diferenças humanas, entendida como expressão da linha de diferenças ontológicas” (Maldonado-Torres, 2016, p. 83).

Fato é que a coexistência e a “convivência entre a linha secular e a linha ontológica na Modernidade faz com que a consciência e a atitude do sujeito moderno não só sejam em grande medida liberal, tolerante e hiper-racionalista, mas também, para dizer de uma maneira direta, racista” (Maldonado-Torres, 2016, p. 83). O que se torna um problema fundamental do humanismo e das ciências humanas: a circunstância de se edificar e fortalecer o desfecho secular e a linha divisória entre o secular e o religioso sem assumir sua intensa participação na

constituição da “linha ontológica entre moderno-colonial ou na forma em que se enriqueceram ou se enriquecem com ela” (Maldonado-Torres, 2016, p. 83).

Invasão e dominação são alguns dos principais eixos da colonização, um invadir que incidiu não apenas sobre a literalidade das terras, mas também sobre territórios subjetivos, em um afã de dominação e silenciamento de tudo aquilo marcado como dissidente (NÚÑEZ, 2020). Discursos coloniais convocam pensamentos como: se minha religião afirma esses valores, então eles devem ser universais, pois minha fé é a única verdadeira, a única possível. Esse universalismo costuma instigar um ativismo que advoga não apenas pelo seu direito singular (em ter uma sexualidade heterossexual, por exemplo), mas compete ao impedimento de que outras pessoas tenham um modo de vida dissidente do seu (uma sexualidade homossexual, por exemplo). Isso, porque o pensamento colonial, por buscar sempre a hegemonia, não se contenta em ter direitos legais para si, mas luta para que outros grupos não possam acessá-los (CFP, 2023, p. 79).

Maldonado credita a esse recurso característico da Modernidade a produção de “invisibilidade, a marginalização e a patologia de comunidades racializadas e colonizadas, de suas obras e produtos” (Maldonado-Torres, 2016, p. 83). Todo esse pensamento nos dá a ver que a colonização não teve fim, para além do que geralmente se apresenta nos livros de história, “aprendemos nas escolas que colonização foi um processo encerrado em um passado distante, mas é fundamental que reconheçamos que a colonização não acabou, ela continua, atualizada. A essa atualização damos o nome de colonialidade” (CFP, 2023, p. 78), um processo mais amplo que produz continuamente a realidade social atual e que se alinha com a perspectiva do “mal” como dissidência moral e a conexão entre linha secular e religiosa:

A bússola moral da colonização foi/é o pensamento cristão, uma vez que, entre muitas religiões e visões possíveis, a hegemonia colonial busca impor apenas a sua. É comum que se pense em fé religiosa como matéria das liberdades individuais ou dos direitos privados, mas é importante compreender que, em nosso contexto de Abya Yala (Américas), o cristianismo fez parte do projeto colonizador e foi imposto como única forma possível de espiritualidade e modo de vida (CFP, 2023, p. 78).

Para pensar a realidade que tal mau encontro colonial institui, podemos dizer considerar conjuntamente de a Passos e Barros (2009) que o *socius* é organizado hegemonicamente por dois eixos: eixo vertical e eixo horizontal. O primeiro deles, o eixo vertical, estabelece uma organização das diferenças obedecendo uma forma hierárquica (o que está acima do outro), enquanto que o segundo promove uma organização vertical dos iguais e institui uma comunicação que podemos qualificar como corporativa (igual só fala com igual). Mas, afinal, a que isso nos interessa?

Bem, isso nos ajuda a pensar a organização da realidade, acontece que por meio da organização da realidade tornada hegemônica (hierárquica e corporativa) há uma

operacionalização de conexão de variáveis menores em oposição a variáveis maiores. Por uma conduta de oposição entre esses eixos (vertical e horizontal) realiza-se um “sistema de rebatimento ou de superposição das variáveis maiores para a constituição de um metro-padrão que equaliza a realidade” (Passos; Barros, 2009, p. 29). O que isso produz? Explicito:

uma equivalência funcional entre homem, adulto, heterossexual, branco, rico, variáveis maiores (dispostas no eixo vertical) que se rebatem umas sobre as outras, gerando uma existência ideal em oposição a qual se define mulher, criança, homossexual, negro, pobre, variáveis menores (eixo horizontal) (Passos; Barros, 2009, p. 29).

No entanto, não se pode dizer que esses dois eixos esgotam a organização do *socius*, pelo contrário. A perspectiva cartográfica em sua dimensão clínico-política nos evidencia um outro traço, uma outra linha, uma linha transversal. Linha essa que intervém na própria organização da realidade, hegemonicamente tratada através do par de eixos vertical e horizontal.

Acontece que para além da produção de um metro-padrão, ou seja, o efeito de rebatimento de variáveis maiores sob variáveis menores, a construção de um “outro olhar”, decolonial, evidencia ainda que esse mau encontro produz um outro efeito importante: o da desumanização de determinados corpos e existências. A elas, é reservado o silenciamento, tal como evidencia o trabalho de Grada Kilomba (2019), psicóloga e psicanalista portuguesa. A autora qualifica o colonialismo como um trauma que tem por efeito produzir o silenciamento de vozes que destoam da gramática hegemônica colonial, e indica a necessidade da produção de uma nova linguagem. Linguagem essa que é possível emergir dos próprios sentidos cristalizados dotados de violência e produtores de violações a partir de uma ressignificação.

## “O Fim e o Princípio” - Considerações finais

Este não é o fim. Mas *um* fim. Mais um fim. Como o fim de um filme que permanece inconcluso propositalmente, sem final feliz, sem ilusão, sem solução, sem pecados e nem pecadores, sem gênios, sem culpa. É como um desfecho que não implica em uma fechadura ou como “o último começo antes de todos os outros próximos” (Valvieste, 2013, p. 147). O fim como um princípio de silêncio que não silencia, mas que faz transbordar sentidos inauditos imaculados. É como um procedimento de dar alguns nós com todas e tão diversas linhas que nos trouxeram até aqui. Fato é que os fins de filmes com finais insolutos fazem restar àqueles que os assistem uma espécie de ressaca<sup>31</sup> que incita à uma verdadeira continuação da “filmagem”, a perder de vista, por entre conversas e debates ao longo das calçadas dos cinemas de rua (já quase em extinção), na sala de casa, num bar, ou até mesmo em uma dissertação acadêmica, como neste caso. Entre tantos aprendizados que emergem no encontro com a obra de Eduardo Coutinho, um deles é o de que “o final é sempre uma questão importante, avesso que ele [o diretor] é a qualquer conclusão que cristalice um determinado sentido ou apazigue o espectador” (Lins, 2004, p. 105).

*Santo Forte* termina com um plano sequência do quarto de dona Thereza, onde os netos dela dormem. Vemos detalhes da “decoração” e um pequeno altar. Um plano expressivo da vida daquela personagem, mas sem qualquer idéia de fechamento. Em *Babilônia 2000* o acaso favoreceu o diretor. No material de filmagem encontrou uma conversa ocorrida um pouco depois da queima de fogos, entre Geraldo Pereira, diretor de uma das equipes, e um grupo de moradores, em que é retomada uma questão que percorre todo o filme: o estigma da favela. “Eu convido a sociedade para curtir um Ano Novo aqui no morro. O morro está aberto, eles fazem mau juízo da gente, não é nada disso que eles pensam, que o morro só cria bandido. Isso aqui é uma casa de amigos.” No final, um deles diz “acabou a reportagem”, chama a equipe para um churrasco, vira para a câmera e ordena: “Corta!”. Ou seja, não há uma conclusão, mas uma interrupção do filme pela fala e pelo gesto de um personagem — confirmada depois pela montagem. Uma finalização arbitrária que evoca a impossibilidade de “concluir” uma obra, de definir o que acabamos de ver (Lins, 2004, p. 105).

Esta é, então, a proposta desta última seção: continuar com a ressaca de um acontecimento. Debater imagens de uma escrita cinematográfica. E isso pressupõe dizer que algo, então, já se acabou — o que não posso deixar de observar como mais uma das estratégias poéticas que faz falar. Lembro a você, leitor, que iniciei este escrito com uma passagem de *A Paixão Segundo G.H.* de Clarice Lispector (2009, p. 13) na qual ela se pergunta: “Terá sido o amor o que vi? aquele horror, isso era amor?”. Interpelação que ainda

---

<sup>31</sup> Entre outros sentidos, a palavra “ressaca” imprime a ideia de um conjunto de efeitos que se dão após a ocorrência de um acontecimento.

me fisga. Terá sido o amor o que vi naquela circunstância de emergência subjetiva na CasaNem, em Copacabana? Aquele horror com o qual me deparei, aquilo era, também, amor? Mencionei, além desse, um outro trecho literário, esse de autoria de Conceição Evaristo. Confesso, a partir dele, que por “vezes, não poucas, o choro da personagem se confundia com o meu, no ato da escrita” (2018, p. 7). Essas são inquietações que definem um pouco o clima de tensão desta produção.

Há um entrecruzamento indissociável entre o que defini como escrita cinematográfica e a condição de autoria deste trabalho, entre a sustentação de uma modalidade/forma de expressão textual<sup>32</sup> e o regime de afetabilidade do pesquisador. O que eu quero dizer com isso? Na medida em que realizo uma aposta no acontecimento de uma escrita cinematográfica, não estou propondo exatamente que a clínica faça “uso” de filmes. Recuso o utilitarismo. Não objetivo sugerir que o cinema seja um “disparador” do que poderá sucedê-lo, aquilo que gozará de um estatuto clínico por excelência. Não caio na cilada da dissociação entre o clínico e o não-clínico. E, por fim, não aconselho como tarefa indispensável ao exercício clínico-político, o uso de câmeras, tripés e iluminação, muito embora essa última possibilidade aguce em muito a minha curiosidade. Se posso ousar em pensar a escrita como cinematográfica é porque nutro a intuição de que a vida, como um processo mais amplo, também é: sensações, imagens, tempo, matéria e memória (Bergson, 1896). O corpo do cartógrafo e seu aparato sensível é a máquina de sua clínica, instrumento pelo qual experimenta, registra e opera seu fazer, tal qual posto aos cineastas à lá Coutinho, acrescidos de outras máquinas de fazer retrato.

É em função de tal entrecruzamento que produzo uma análise de implicação logo nas primeiras páginas deste escrito. Isso porque é fundamental situar este corpo que trabalha, filma e escreve naquilo que ele será capaz de perceber, agir e criar (Pozzana, 2013). É importante dizer que há tempos abandonei o empreendimento de me afirmar como um psicólogo clínico especializado em gênero e sexualidade. Não custou muito trabalho para perceber que essa conexão de interesse que se supõe imediata em função de minha condição pessoal de me afirmar homossexual tratava-se de um imperativo reiteradamente colocado pelo “outro”, como se o fato de me dizer homossexual me definisse por completo, inclusive no que tange aos meus interesses acadêmicos e profissionais. Não é raro que se impute a nós o incansável trabalho de sermos especialistas acerca de nossa própria existência. Como um trabalho que parte da comunidade sobre si mesma, como se o que desejássemos fosse o nosso

---

<sup>32</sup>A qual que encontra na ativação de imagens e do mandato sensível da experiência a potencialidade de transmitir os conteúdos problemáticos da pesquisa.

“autoconhecimento” (Maldonado-Torres, 2016). Sobre as nossas existências se paira densa nuvem de curiosidade, elas são temas de longuíssimos simpósios, assuntos para incontáveis livros, ao passo em que esse “outro” permanece escondido. Ele, sim, no armário da vida.

Caso fosse imprescindível afirmar um interesse dentre as mais variadas áreas especializadas da Psicologia, eu tomaria de empréstimo, sem pestanejar, o que tradicionalmente ficou conhecido como o campo de atuação em emergências e desastres. Porém, não pelo o que é evidenciado nesse ramo da profissão, ou seja, a atuação de psicólogas(os/es) em circunstâncias de desastres humanitários geralmente ocorridos por consequências ambientais. Isso, claro, sem desconsiderar que fui atravessado por uma ocorrência desta natureza, a qual sinalizo como um evento de abertura que me levou ao desejo de ser clínico ainda início deste escrito. Este trabalho procurou mapear alguns outros desastres. E aqui, entre nós, nessa ressaca pós-filme, podemos dizer que a questão que percorre esta pesquisa é entorno de desastres e nas possibilidades do dizer frente a eles. Neste ponto, é fundamental retomar uma amarração que fiz já quando delimitava o problema desta pesquisa, ao dizer que ela não se ocuparia da morte de Renys como um caso a ser investigado. Mas que, pelo contrário, tomo a própria Psicologia e seus modos de intervenção como o caso. Nesse sentido, quando afirmo que a noção de desastre percorre o texto, não me refiro à experiência de suicídio como o desastre em si, ainda que ela porte tragicidade. Desastrosa é a forma como a Psicologia, em sua forma hegemônica, alcança e intervém em situações de emergência subjetiva como a que ocorreu na CasaNem.

Os saberes psis têm maior facilidade em reconhecer no homicídio, ato perpetrado por um por um agente “externo” que resulta na morte de uma pessoa, a violência estruturante de nosso campo sociopolítico como imperativa, motor de ação que desnuda o ímpeto de progresso da Modernidade (Freud, 1996). Quando “a morte de uma pessoa é [comprovadamente] causada por outra” (Conselho Nacional do Ministério Público), como nos casos de assassinatos de pessoas LGBTQIAPN+, e não sem a consideração da especificidade dos regimes de visibilidade e dizibilidade que tais ocorrências portam, o campo psi fica mais rendido à necessidade de nomear tais execuções como expressões da violência. Quero dizer, isto é, no melhor dos cenários: sabemos que mesmo quando a violência está estampada, registrada, gravada, filmada, mesmo quando ela é inconteste, setores conservadores se organizam entorno da relativização de estigmas, preconceitos e discriminações e em prol da deslegitimação de discursos de enfrentamento à violência.

Porém, quando falamos em suicídio, na morte de si, quando não há a princípio a figura de um agente “externo” responsável por uma execução, tal resistência por parte do campo psi

em concentrar os discursos que tematizam a subjetividade na condição de violência estruturante de nossa sociedade é ainda mais assombrosa. Sabemos que essa resistência remonta problemas epistemológicos e metodológicos constitutivos da psicologia enquanto disciplina que nasce dos escombros da ordem moderna. Tal como o carácter reflexivo de seu objeto de estudo, a espacialização dos processos psicológicos e a dicotomia entre as noções de interno e externo, de dentro e fora, de objetividade e subjetividade. Esses são dilemas que atravessam de forma avantajada a história do campo psicológico e que vão se pronunciar, nem sempre de modo explícito, no discurso sobre o comportamento suicida.

Por meio da racionalidade hegemônica, se não estamos a lidar com um homicídio, ou seja, com “uma morte vinda de fora para dentro”, se não podemos contar com o exterior e seu estatuto de incontestável objetividade, se não é mais alguém que é morto, mas é alguém que se mata (a si mata), estaríamos a abordar uma morte que é de dentro para fora, que parte de um “eu” para si mesmo, do interior psicológico para o real da carne. O lugar comum da Psicologia neste panorama é reposicionar a realidade da violência estruturante à mera condição contextual da ocorrência de uma morte de si, ao mesmo tempo em que se privilegia incursões “no mundo inconsciente interior” da vida dos sujeitos e a sustentação de propostas ligadas à prática de medicalização da vida conectada à decifração de transtornos mentais.

O primeiro passo para quebrar com esses regimes em dicotomia está afirmado no conceito de transversalidade e na perspectiva ética da perspectiva clínica transdisciplinar, pontos reiteradamente desenvolvidos ao longo desta pesquisa. Dentro e fora, objetividade e subjetividade não são tomadas, aqui, como contraposições, mas como porções da realidade que se constituem mutuamente. Em outras palavras, a objetividade produz subjetividade e vice e versa. É neste ponto que a análise do dispositivo de suplício realizada por Dorlin (2020) nos é cara. Nela, “dentro” e “fora” se articulam, a interioridade e a exterioridade se estendem em um único plano contínuo, pois embora haja uma arquitetura/tecnologia de tortura que inclui o elemento público, a presença de um outro que assiste e vigia, o funcionamento do dispositivo implica os próprios gestos de autodefesa do supliciado ao ponto de que, ao final, ele possa ser considerado responsável pela sua própria morte, ação similar nos casos de suicídio.

Ao longo do trabalho, percorremos por entre alguns sentidos para o sofrimento presente naquela cena, a de um suicídio de um jovem, negro e gay, o qual nomeei proposital e estrategicamente de “mal”, com o objetivo de suscitar algumas indicações, diretrizes gerais, para a participação e atuação da Psicologia neste contexto. Da Psicologia já em sua forma de clínica ampliada e sob uma perspectiva transversal da subjetividade, na qual “defender [e]

tomar o tema do público e do coletivo é tomar a questão” (Passos, 2018, p. 87) da clínica por excelência. É a partir dessa circunstância trans que essa prática pode se aproximar da política, da ética e da estética (com o não-clínico) e constituir um saber outro, desfeito de hierarquias disciplinares. Uma clínica “existencial (sem ser existencialista) e mais estética (sem ser esteticista)” (Bondía, 2002, p. 20).

Desdobramos conjuntamente os afectos engendrados em nossa intervenção clínico-política, certos de que não há nada a esconder, de que não há nada atrás da porta (Rocha, 2018). Pelo contrário, sabemos que “a escrita é coleção de sensações intensivas” (Passos, Benevides, 2006, p. 7), e que só através da experiência que emerge em um plano comum (Kastrup, Passos, 2013) podemos fazer consistir em uma produção de conhecimento historicamente situada, encarnada e pragmática.

Construímos um desvio da própria concepção clínica de tal expressão de sofrimento. Hegemonicamente referida ao estatuto individual, à uma perspectiva de subjetividade interiorizada, supostamente universal, representada por conflitos íntimos e endereçada à prática liberal dos consultórios psi. Procuramos libertá-la de uma gramática restrita que, não raramente, estabelece condutas patologizantes àqueles que sofrem lançando-a ao plano do *socius* que a dirige. Situamos a experiência de tortura como elemento tácito para se conceber os modos de produção de sofrimento coletivo experimentado pela população LGBTI+. Seguindo a direção clínica que trata-se sempre:

de um plano coletivo de criação no qual afetos sem proprietários e experiências impessoais desfazem sentidos muito enraizados em nossos hábitos culturais em proveito de sentidos existenciais imprevisíveis. Despersonalização, dessubjetivação, eis o movimento que alimenta a vida e fortalece a subjetividade no exercício do que melhor a define, seu processo constante de criação de si e de novas realidades. A clínica, portanto, como ferramenta de ida ao limite, de fuga ao exterior das formas fechadas, de escape dos modos imperiais de subjetivação (Nascimento, Tedesco, 2009, p. 11).

Neste processo, modulamos o “mal” de seu sentido de adoecimento/padecimento para escutá-lo sob o sentido de dissidência moral ao regime cis-heteronormativo. Entendendo que o tema da sexualidade se tornou, ao longo do tempo, um tema de máximo interesse e de profunda exploração (Foucault, 1998), sob o qual o discurso religioso e científico ascendeu à uma suposta “ordem natural das coisas”, o que a operacionalização de uma leitura crítica e historicizada é capaz de desmontar, fazendo dela, da sexualidade e de suas incidências normativas dos corpos contingência da catalização de uma relação saber-poder. Desembocamos em uma terceira modulação do sentido “mal” que condiz a experiência de



morte no regime capitalístico neoliberal e a política de morte que dirige nossa realidade social.

Operamos, em seguida, na construção coletiva de um “outro olhar” sobre a sexualidade, este último pautado pela experiência colonial que persiste em seu processo de colonialidade. Gostaria de assim como em *Babilônia 2000* de Eduardo Coutinho (2001) deixar o fim deste escrito se fazer com a voz de um outro. Ampliando a condição de autoria deste trabalho, me multiplico pois:

Meu objetivo não é a derrota da psicanálise e a vitória da neurociência, ainda menos da farmacologia. Minha missão é a vingança do “objeto” psicanalítico e psiquiátrico (em partes iguais) sobre os dispositivos institucionais, clínicos e micropolíticos que mantêm a violência das normas de gênero, sexuais e raciais. Precisamos de uma transição da clínica. Isso só pode ser feito por uma mutação revolucionária da psicanálise e uma superação crítica de seus pressupostos patriarco-coloniais. Uma transição na clínica implica uma mudança de posição: o objeto de estudo torna-se o sujeito e aquele que foi até agora o sujeito concorda em submeter-se a um processo de estudo, questionamento e experimentação. Ele concorda em mudar. A dualidade sujeito/objeto (tanto clínica quanto epistemologicamente) desaparece e em seu lugar surge uma nova relação que, em conjunto, leva à mutação e se torna outra. Será sobre poder e mutação ao invés de poder e conhecimento. Trata-se de aprender juntos para curar nossas feridas, abandonar as técnicas de violência e inventar uma nova política de reprodução da vida em escala planetária (Preciado, 2021, p. 330).

## Referências

- AGAMBEN, G. **Homo Sacer I: o poder soberano e a vida nua**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- ALVES, A. A. M.; RODRIGUES, N. F. R. Determinantes sociais e económicos da Saúde Mental. **Revista Portuguesa de Saúde Pública**, *online*, v. 28, n. 2, p. 127-131, 2010.
- ANDRADE, M. A banalidade do mal e as possibilidades da educação moral: contribuições arendtianas. *Revista Brasileira de Educação*, v. 15, n. 43, jan./abr, 2010.
- ARBEX, Daniela. **Holocausto Brasileiro**. São Paulo: Geração Editorial, 2013.
- ARAÚJO, T. B. Suicídio, política e sociedade: elementos para uma Suicidologia crítica. *In*: LIMA, L., NAVASCONI, P. V. P. (org.). **(Re)pensando o suicídio: subjetividades, interseccionalidade e saberes pluriépistêmicos** [online]. Salvador: EDUFBA, 2022.
- ARAÚJO, P. F. M., FERREIRA, M. S. Subjetividade montagem e ética no cinema documentário: pistas metodológicas entre Eduardo Coutinho e Walter Benjamim. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Pará (IHGP)*, (ISSN: 2359-0831 - online), Belém, v. 04, n. 02, p. 172-192, jul./dez. 2017.
- ARENDT, H. *The origins of totalitarianism*. New York: Harverst, 1966: 444.
- BARBOSA, M. T. Um corpo que experimenta e avalia: a ética em Deleuze à luz da “Grande Identidade” Spinoza-Nietzsche. **Revista Kriterion**, Belo Horizonte, nº 141, Dez./2018, p. 867-890.
- BRASIL. Ministério da Saúde. **Óbitos por Suicídio entre Adolescentes e Jovens Negros**. Brasília, 2018.
- BARRETO, R. D. O.; CARRIERI, A. D. P.; ROMAGNOLI, R. C. O rizoma deleuze-guattariano nas pesquisas em Estudos Organizacionais. **Cadernos EBAPE.BR**, v. 18, n. 1, p. 47–60, jan. 2020.
- BARROS, M. **Livro sobre nada**. Rio de Janeiro: Record, 1996.
- BARROS, M. E. Gestos clínicos na formação em psicologia: práticas de transformação coletiva no acompanhamento de processos educacionais. **Revista Polis e Psique**, *online*, v. 9, n. 3, p. 213-230, 2019.
- BARROS, J. P. P., Benicio, L. F. S., & Bicalho, P. P. G. Violências no Brasil: que Problemas e Desafios se Colocam à Psicologia? *Psicologia: Ciência e Profissão* 2019 v. 39, p. 33-44.
- BENJAMIN, W. **Rua de Mão Única**. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- BÔAS, R. L. V. O cinema como força de ativação: Cabra marcado pra morrer e o legado de nossa tragédia. **Crítica Marxista**, São Paulo, n. 28, p. 153-162, 2009.

BONDÍA, J. L. Notas sobre a experiência e o saber de experiências. **Revista Brasileira de Educação**, *online*, n. 19, 2002.

BIRMAN, J. **O mal-estar na atualidade**: a psicanálise e as novas formas de subjetivação. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

BICALHO, P. P. G. A tortura como Política de Ordem a Corpos LGBTI+. *In*: COLONIESE, B.; FERREIRA, G. G.; KLEIN, C. C. **Relatório de inspeção nacional sobre a população LGBTI+ privada de liberdade no Brasil**: Mecanismo nacional de prevenção e combate à tortura (MNPCT). Brasília: Somos, 2023. p. 12-18.

CALAZANS, R.; BASTOS, A. Urgência subjetiva e clínica psicanalítica. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**, v. 11, n. 4, p. 640–652, dez. 2008.

CANAVÊZ, F. Marginalia Laboratório. Nas margens da clínica: dispositivos de escuta em psicanálise. **Youtube**, 2021. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=V7Ygk\\_qghyg&t=435s](https://www.youtube.com/watch?v=V7Ygk_qghyg&t=435s)

CASSAL, L. C. B. TIROS, LÂMPADAS, MAPAS E MEDO: Cartografias da homofobia como dispositivo de biopoder. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2012.

CASSAL, L. C. B., BICALHO, P. P. G. Homofobia e sexualidade: o medo como estratégia de biopoder. *Revista de Psicologia da UNESP* 10(2), p. 57-65, 2011.

CASSAL, L. C. B., GARCIA, A. M. & BICALHO, P. P. G. Psicologia e o dispositivo da sexualidade: biopolítica, identidades e processos de criminalização. *PSico*, Porto Alegre, PUCRS, v. 42, n. 4, pp. 465-473, out./dez, 2011.

CÉSAIRE, A. **Discurso sobre o colonialismo**. Portugal: Livraria Sá da Costa Editora, 1978.

CÉSAR, J. M.; SILVA, F. H.; BICALHO, P. P. G. O lugar do quantitativo na pesquisa cartográfica. **Fractal**: *Revista de Psicologia*, *online*, v. 25, n. 2, p. 357-372, Maio/Ago., 2013.

COIMBRA, C. M. B. **Guardiães da ordem**: Uma viagem pelas práticas psi do Brasil do milagre. Rio de Janeiro, RJ: Oficina do Autor, 1995.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. **Referências técnicas para atuação de psicólogos, psicólogos e psicólogues em políticas públicas para população LGBTQIA+**. Brasília: Conselho Federal de Psicologia, 2023.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. **Resolução nº 1, de 29 de janeiro de 2018**. Estabelece normas de atuação para as psicólogas e os psicólogos em relação às pessoas transexuais e travestis. Brasília: Conselho Federal de Psicologia, 2018.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. **Resolução cfp nº 001/99 de 22 de março de 1999**. Estabelece normas de atuação para os psicólogos em relação à questão da Orientação Sexual. Brasília: Conselho Federal de Psicologia, 1999.

COUTINHO, A. R. Formação em esquizoanálise? Cartografia da formação clínica do ibrapsi como produtora de pistas para uma formação transinstitucional. Tese (Doutorado em Psicologia). Instituto de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Federal Fluminense, 2019.

CURSINO, M. A. Setembro amarelo: o suicídio preto, periférico, lgbti+. **Medium Coletivo Pretaria**, 2020. Disponível em: <https://coletivopretaria.medium.com/setembro-amarelo-o-suic%C3%ADdio-preto-perif%C3%A9rico-lgbtqi-a061b1f47a56>

DELEUZE, G. **Abecedário**. Entrevista dada à Claire Parnet nos anos de 1988 e 1989. Pierre-André Boutang. Paris: Éditions Montparnasse, 1989. Tradução disponível em: <https://clinicand.com/o-abecedario-de-gilles-deleuze/>

DELEUZE, G. Imanência: uma vida.... **Limiar**, *online*, v. 2, n. 4, 2016.

DELEUZE, G. (1979). **Sobre o teatro**: Um manifesto de menos; *O esgotado*. Tradução de Fátima Saadi, Ovídio de Abreu e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

DELEUZE, G. **Espinosa**: filosofia prática. Trad. Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002

DELEUZE, G. **Cinema I**: A imagem-movimento. São Paulo, SP: Brasiliense, 1983.

DELEUZE, G. **Cinema II**: A imagem-movimento. São Paulo, SP: Brasiliense, 1985.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O Anti-Édipo**: capitalismo e esquizofrenia. São Paulo: Editora 34, 2010.

GUATTARI, F. **Mil Platôs 2**: capitalismo e esquizofrenia. São Paulo: Editora 34, 2012.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil platôs 3**: capitalismo e esquizofrenia. São Paulo: Editora 34, 1996.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil platôs 1**: capitalismo e esquizofrenia. São Paulo: Editora 34, 1995.

DIDI-HUBERMAN, G. **Que emoção! Que emoção?** São Paulo: Ed. 34, 2016

DORLIN, E. **Autodefesa**: uma filosofia da violência. São Paulo: Crocodilo/Ubu, 2020.

DUNKER, C. **Uma Biografia da Depressão**. São Paulo: Planeta, 2021.

EUGENIO, F.; FIADEIRO, J. 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. **Revista Urdimento**, Florianópolis, v. 19, p. 61-69, 2012.

ESCOSSIA, L.; TEDESCO, S. O coletivo de forças como plano da experiência cartográfica. *In: PASSOS, E.; KASTRUP, V.; ESCÓSSIA, L. da (Org.). Pistas do método da cartografia: pesquisa- intervenção e produção de subjetividade.* Porto Alegre: Sulina, 2009. p. 92-108.

EVARISTO, C. **Ponciá Vicêncio.** Rio de Janeiro: Pallas Editora, 4. ed., 2018.

FANON, F. (1952). **Pele negra, máscaras brancas.** Salvador, BA: EDUFBA, 2008.

FARINA, J. T.; FONSECA, T. M. G. O cine-pensamento de Deleuze: contribuições a uma concepção estético-política da subjetividade. **Psicologia USP**, v. 26, n. 1, p. 118–124, jan. 2015.

FERREIRA, A. A. L. As modernidades cindidas: um estudo sobre as condições de surgimento do campo psicológico multiplicidade. **Estudos e Pesquisas em Psicologia**, [S. l.], v. 2, n. 1, p. 103–119, 2013.

FERREIRA, M. S. Filosofia, Cinema e Homossexualidade: Interpelações do Filme Um Estranho no Lago. **Revista Encontros com a Filosofia**, v. 2, n. 3, set-dez, p. 44-60, 2014.

FERREIRA, M. S., NARDELLI, R. C. Expertise psi sobre sexualidade: contribuições de Michel Foucault. **Clínica & Cultura**. v. 2, n. 1, jan-jun, 2013, p. 31-43.

FERREIRA, M. S. A cidade como um texto: fragmentos da experiência homossexual masculina no Rio de Janeiro contemporâneo. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica), Departamento de Psicologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio, 2006.

FOUCAULT, M. A ética do cuidado de si como prática da liberdade. *In: FOUCAULT, M. Ditos & Escritos V - Ética, Sexualidade, Política.* Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

FOUCAULT, M. **O governo de si e dos outros.** São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, M. **A ordem do discurso.** São Paulo: Loyola, 1996.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade I: a vontade de saber.** Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FOUCAULT, M. Os intelectuais e o poder: conversa entre Michel Foucault e Gilles Deleuze. *In:*

MACHADO, R. (org). **Microfísica do poder.** Rio de Janeiro, Graal, 1979. p. 41-46.

FREITAS, P.; LEAL, A.C.D. Sexo e poder: a biopolítica de Michel Foucault. **FIDES**, Natal, V. 8, n. 1, jan./jun. 2017.

GROSGOUEL, R. El concepto de «racismo» en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser? Bogotá, **Tabula Rasa**, n. 16, enero-junio, p. 79-102, 2012.

GUATTARI, F. A Restauração da Cidade Subjetiva. *In: GUATTARI, F. Caosmose: Um novo paradigma estético.* São Paulo: Editora 34, 1992.

GUATTARI, F. **El devenir de la subjetividad**. Santiago de Chile: Dolmen, 1998.

GUATTARI, F. **Psicanálise e transversalidade**: ensaios de análise institucional. Aparecida: Ideias e Letras, 2004.

GUATTARI, F.; ROLNIK, S. **Micropolítica**: cartografias do desejo. Rio de Janeiro: Vozes, 1986.

GRONDIN, M.; VIEZZER, M. **Abya Yala**: genocídio, resistência e sobrevivência dos povos originários das Américas. Rio de Janeiro: Bambual, 2021.

HOTTES, T. S. *et. al.*. Lifetime Prevalence of Suicide Attempts Among Sexual Minority Adults by Study Sampling Strategies: A Systematic Review and Meta-Analysis. **American journal of public health**, *online*, v. 106, n. 5, 2016.

KASTRUP, V. O Devir-Criança e a Cognição Contemporânea. **Psicologia: Reflexão e Crítica**, Porto Alegre, v.13, n.3, pp.373-382, 2000.

KASTRUP, V. **A invenção de si e do mundo**: uma introdução do tempo e do coletivo no estudo da cognição. Campinas: Papyrus, 1999.

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

LENZI, M. H.; PRADRO, P. F.; GONÇALVES, T. C. Violência Contra a População LGBTI+ no Brasil. *In*: GASTALDI, A. B. F.; BENEVIDES, B.; COUTINHO, G. **Mortes e Violências Contra LGBTI+ no Brasil: Dossiê 2022**. Florianópolis, SC: Acontece, ANTRA, ABGLT, 2023.

LISPECTOR, C. **A paixão segundo**. G.H. 1. ed. Rio de Janeiro: Roco, 2009.

LIMA, F. Bio-necropolítica: diálogos entre Michel Foucault e Achille Mbembe. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*; Rio de Janeiro, 70 (no.spe.): 20-33, 2018.

LIMA, J. P. L. Spinoza: Uma distinção deleuziana entre Ética & Moral. *In*: FRAGOSO, E. A. R.; LIMA, F. J. B. S. (org). **Olhares ético e político sobre a filosofia de Benedictus de Spinoza**. Fortaleza: EdUECE, 2016.

LORDE, A. A transformação do silêncio em linguagem e ação. *In*: LORDE, A. **Irmã Outsider**: Ensaios e Conferências. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

LOURAU, R. René Lourau na UERJ - 1993. Análise Institucional e Práticas de Pesquisa. Rio de Janeiro: Editora da UERJ, 1993. **Mnemosine**. V..3, n.2, 2007.

LUFT, L. **Pensar é transgredir**. Rio de Janeiro: Record, 2004

LUNA, L. **Cabô**. São Paulo: YBmusic: 2017. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=MsEKbqrAoNY&ab\\_channel=ybmusic](https://www.youtube.com/watch?v=MsEKbqrAoNY&ab_channel=ybmusic)

MACHADO, P. Imagens que faltam, imagens que restam: a tortura em Cabra marcado para morrer. **Significação: revista de cultura audiovisual**, v. 42, n. 44, p. 271-293, 2015.

MADLENER, F.; DINIS, N. F. A homossexualidade e a perspectiva foucaultiana. **Revista do Departamento de Psicologia – UFF**, Niterói, v.19, n.1, p.49-60, 2007.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Transdisciplinaridade e decolonialidade. **Revista Sociedade e Estado**, n.1 v. 31, n. 1 jan./abr., 2016.

MATTAR, C. M. Psicologia em tempos sombrios e o despertar da bela adormecida: estudos em subjetividade e clínica. **Arquivos Brasileiros de Psicologia**; Rio de Janeiro, 72 (no.sp.): 18-32.

MATOS-DE-SOUZA, Rodrigo. El Colonialismo revisitado por la memoria. In: GARCÍA, Oscar Armando Jaramillo; SEDEÑO, Jhonnatan Moisés Curiel; RAMÍREZ, Isabel Redondo (Orgs.). **Territórios, comunidades e prácticas: una lectura em clave decolonial**. Pereira: Corporación Universidad Libre Seccional Pereira, 2021, p. 21-41.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. **Arte & Ensaios**, n. 32, p. 122-151, 2016.

MIGLIORIN, Cezar. **Cinema e clínica: a criação em processos subjetivos e artísticos**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2022.

MIGLIORIN, Cezar; LIMA, Érico Araújo. Estética e comunidade: ocupar o inacabado. **O que nos faz pensar**, Rio de Janeiro, v. 26, n. 40, p. 203-221, jan./jun. 2017.

MIZOGUCHI, D.; PASSOS, E. Axé music: imanência, potência e a alegria, **Revista Landa, online**, v. 8, n. 1, p. 59-70, 2019.

MOMBAÇA, J. **Não vão nos matar agora**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

NASCIMENTO, M. L.; TEDESCO, S. **Ética e Subjetividade: novos impasses no contemporâneo**. Porto Alegre: Sulinas, 2009.

OLIVEIRA, E. T.; VEDANA, K. G. G. Suicide, depression and sexual and gender minorities: posts published on personal blogs. **SMAD, Rev. Eletrônica Saúde Mental Álcool Drogas**. Ribeirão Preto, v. 16, n. 4, p. 39-48, dez. 2020.

PASSOS, E. Algo se passa entre a clínica e o cinema. In: MIGLIORIN, C. **Cinema e clínica: a criação em processos subjetivos e artísticos**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2022.

PASSOS, E. Rede HumanizaSUS. Conferência de Eduardo Passos e mesa de abertura do seminário. **Youtube**, 2021.

PASSOS, E. Psicologia, pesquisa cartográfica e transversalidade. **Rev. Polis e Psique**; 20 anos do PPGPSI/UFRGS,128-139, 2019.

PASSOS, E.; BARROS, R. B. A construção do plano da clínica e o conceito de transdisciplinaridade. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**, v. 16, n. 1, p. 71–79, jan. 2000.

PASSOS, E.; BARROS, R. B. A cartografia como método de pesquisa-intervenção. *In*: PASSOS, E.; KASTRUP, V.; ESCÓSSIA, L. (org.). **Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade**. Porto Alegre: Sulina, 2015. p. 17-31.

PASSOS, E.; EIRADO, A. Cartografia como dissolução do ponto de vista do observador. *In*: PASSOS, E.; KASTRUP, V.; ESCÓSSIA, L. (org.). **Pistas do Método Cartográfico: Pesquisa-Intervenção e produção de Subjetividade**. Porto Alegre: Sulina, 2009.

PAULON, S. M. A Análise de Implicação como Ferramenta na Pesquisa-intervenção. **Psicologia & Sociedade**, v. 17, n. 3, p. 18-25, set-dez 2005.

PELBART, P. P. **A vertigem por um fio**. São Paulo: Iluminuras, 2000.

POGREBINSCHI, T. Foucault, beyond disciplinary power and biopower. **Lua Nova**, São Paulo, n.63, 2004

POZZANA, L. A formação do cartógrafo é o mundo: corporificação e afetabilidade. **Fractal: Revista de Psicologia**, v. 25, n. 2, p. 323–338, maio 2013.

PRECIADO, P. B. Eu sou o monstro que vos fala. **Cadernos PET Filosofia**, Curitiba, v. 22, n.1, 2021 (2022), p. 278-331.

QUINTANA, Mario. **Caderno H**. Porto Alegre: Editora Globo, 1973.

RAUTER, C. M. A tortura como ataque à dimensão do coletivo. *In*: **Subjetividade contemporânea: desafios teóricos e metodológicos**. 1 Ed. Curitiba: CRV, 2010.

RAUTER, C. M. Caminhos da luta antirracista na UFF. *In*: SANTOS, A. O. (org.). **Saberes plurais e epistemologias aterradas: caminhos de pesquisa na psicologia e ciências humanas**. Niterói: EDUFF, 2020.

RAUTER, C. M. O negativo como obstáculo a uma compreensão da violência contemporânea: criminalidade e coletivo. **Cadernos de Psicanálise - CPRJ**, Rio de Janeiro, v. 33, n. 24, p. 78-90, 2011

ROSA, G. Grande Sertão: veredas. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

ROLNIK, S. **Esferas da insurreição: Notas para uma vida não cafetinada**. São Paulo: n-1, 2018.

ROLNIK, S. “Fale com ele” ou como tratar o corpo vibrátil em coma. *In*: FONSECA, T. M. G.; ENGELMAN, S. (org.). **Corpo, arte e clínica**. Porto Alegre: UFRGS Editora, 2003. p. 231-238.

SALLES, J. M. Prefácio. *In*: LINS, C. **O Documentário de Eduardo Coutinho: televisão, cinema e vídeo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2004.

SANTOS, A. O. Apresentação. A retomada dos saberes e a construção de epistemologias negropindorâmicas: uma apresentação. *In*: SANTOS, A. O. (org.). **Saberes plurais e**



**epistemologias aterradas [recurso eletrônico]: caminhos de pesquisa na psicologia e ciências humanas.** Niterói: Eduff, 2020.

SANTOS, A. DE O.; OLIVEIRA, L. R. DE. O bloqueio epistemológico no Brasil. **Revista Espaço Acadêmico**, v. 20, n. 227, p. 250-260, 6 mar. 2021.

SARAMAGO, José. **As pequenas memórias.** São Paulo: Cia das Letras, 2006.

SEDGWICK, E. K. **A epistemologia do armário.** Cadernos Pagu, Campinas, n. 28, p. 19-54, 2007.

SIMAS, L. A. **O corpo encantado das ruas.** São Paulo: Ed. Civilização Brasileira, 2019.

SIMONDON, G. Réflexions préalables à une refonte de l'enseignement. *In*: SIMONDON, G. **Sur la Technique**, 1953-1983. Paris: PUF, 2014.

SIMONINI, E.; ROMAGNOLI, R. C. Transversalidade e esquizoanálise. **Psicologia Revista (Belo Horizonte)**, Belo Horizonte, v. 24, n. 3, p. 915-929, dez. 2018.

SILVA, F. F. L. **O que não cabe nas ruas de uma cidade?** Entre narrativas maiores e resistência brincantes. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Programa de Pós-Graduação em Psicologia, UFF, Niterói, 2014.

TEDESCO, S. A. Ética da pesquisa e a perspectiva da cartografia: algumas considerações. **Revista Polis e Psique**, [S. l.], v. 5, n. 2, p. 32-47, 2015.

TEDESCO, S. As práticas do dizer e os processos de subjetivação. **Interação em Psicologia**, [S.l.], v. 10, n. 2, p. 357-362, 2006.

VALVIESSE, K. S. P. **Empoemações: a Subjetividade em Movimentos de Escrita.** Tese (Doutorado). Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Programa de Pós Graduação em Psicologia, Niterói, 2013. p. 148-149.

VEIGA-NETO, A. Incluir para excluir. *In*: LARROSA, J.; SKLIAR, C. (Org.). **Habitantes de Babel: políticas e poéticas da diferença.** Belo Horizonte: Autêntica, 2001. p. 105-118.

WERLANG, B. S. G. Autópsia Psicológica, importante estratégia de avaliação retrospectiva. **Ciência & Saúde Coletiva**, v. 17, n. 8, p. 1955-1957, ago. 2012.

YAMAMOTO, O. H.. Políticas sociais, "terceiro setor" e "compromisso social": perspectivas e limites do trabalho do psicólogo. **Psicologia & Sociedade**, v. 19, n. 1, p. 30-37, jan. 2007.