



**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE**  
**INSTITUTO DE PSICOLOGIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA**

**DA MARGEM DE ONDE SE FALA, UM LUGAR DE FALHA:**  
**INTERSECÇÕES ENTRE PSICANÁLISE E DISSIDÊNCIAS SOCIAIS**

**LUCCAS TRINDADE BARRETO DE JESUS**

**Orientador: Professor Doutor Paulo Eduardo Viana Vidal**

**NITERÓI**

**2025**

LUCCAS TRINDADE BARRETO DE JESUS

DA MARGEM DE ONDE SE FALA, UM LUGAR DE FALHA:  
INTERSECÇÕES ENTRE PSICANÁLISE E DISSIDÊNCIAS SOCIAIS

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal Fluminense como requisito para obtenção do título de Doutor em Psicologia.

Linha de pesquisa: **Clínica e subjetividade**

Orientador: **Professor Doutor Paulo Eduardo Viana Vidal (em memória)**

NITERÓI

2025

## FICHA CATALOGRÁFICA

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial desse trabalho por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Ficha catalográfica automática - SDC/BCG  
Gerada com informações fornecidas pelo autor

J58m Jesus, Luccas Trindade Barreto da  
DA MARSEM DE ONDE SE FALA, UM LUGAR DE FALHA: :  
Intersecções entre psicanálise e dissidências sociais /  
Luccas Trindade Barreto da Jesus. - 2025.  
120 f.: il.

Orientador: Paulo Eduardo Viana Vidal.  
Tese (doutorado)-Universidade Federal Fluminense, Instituto  
de Psicologia, Niterói, 2025.

1. Fala. 2. Falha. 3. Identidade. 4. Dissidência. 5.  
Produção intelectual. I. Vidal, Paulo Eduardo Viana,  
orientador. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de  
Psicologia. III. Título.

CDD - XIX

Bibliotecário responsável: Debora do Nascimento - CRB7/6368

LUCCAS TRINDADE BARRETO DE JESUS

DA MARGEM DE ONDE SE FALA, UM LUGAR DE FALHA:  
INTERSECÇÕES ENTRE PSICANÁLISE E DISSIDÊNCIAS SOCIAIS

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal Fluminense como requisito para obtenção do título de Doutor em Psicologia.

**BANCA EXAMINADORA**

Professor Doutor: Carlos Alberto Ribeiro Costa (presidente da banca)

Professora Doutora: Nuria Malajovich Muñoz

Professora Doutora: Bárbara Breder Machado

Professor Doutor: Marcus André Vieira

Professor Doutor: Felipe de Oliveira Castelo Branco

## AGRADECIMENTOS

À memória de Beth, minha mãe, que teve como último ato a reconquista do nome próprio e que com seus jeitos para tudo me ensinou a inventar. Do lugar de onde me encontro, acho que aprendi. Saudade da sua presença, ao mesmo tempo em que te sinto por perto enquanto aceito a missão de ser um dos seus desdobramentos aqui.

À Bianca, a quem escolhi o nome, e à Cristina, Rosane e Vera, de quem eu ganhei as primeiras palavras. Minha irmã e tias são a família mais próxima e a que de fato importa, são também um matriarcado ancestral, circular e adiante.

À Amanda, Bárbara, Dinho, Isabella, Manuela, Marcos e Tamiris por serem reflorestamento na aridez, palavras no silêncio, brechas na dureza, barricada no conflito, nitidez na miopia, pajubá e pretuguês na norma culta padrão e house forte de um ballroom inteiro.

À memória de Paulo, meu orientador, por desde sempre ter o cuidado de me tratar como um colega, pela escuta sensível, pela sugestão sagaz e por ser o eixo que mobiliza muita escrita feita de ideias frescas e aterradas no nosso tempo e além.

À Núria, por ser uma referência há tanto tempo nessa jornada, por me transmitir uma psicanálise poética, autoral no detalhe e por ter olhos profundos, atentos e sensíveis que puderam ler a transformação da minha escrita triste para uma escrita mais viva.

À Bárbara, por ser um farol que ilumina ideias ao redor, por ser uma interlocutora brilhante e por me oferecer seus espaços, onde pude me encontrar com a imensa afinidade de alguém que transforma a crise em tema.

A Marcus André, por ser figura fundamental na transmissão de uma psicanálise de acenos mais autênticos, em seminários com temas quentes, com riscos assumidos em convergências explícitas entre esse campo e a política que acertaram em cheio meus próprios movimentos.

A Felipe, por aceitar meu convite, que também é do Paulo, de me ler e integrar esse time nessa altura do caminho e pela ótima coincidência que fez a gente se conhecer.

A Carlos, por topar assumir, em um passo de improviso, a função de presidir minha banca e, com sua presença, trazer também memórias afetivas dos tempos do Polo Universitário de Rio das Ostras.

Aos grupos Psicanálise de Intersecção, Psicanálises Possíveis, Clínica Social da SBS, à pesquisa sobre acolhimento de estudantes universitários no IPUB e, principalmente, ao Grupo de Pesquisa dos orientandos do Paulo Vidal; espaços preenchidos de sujeitos com muitas dúvidas, apostas e invenções, que tive o prazer de frequentar antes e durante o percurso de escrita da tese e que são totalmente indispensáveis para o entendimento de que pesquisar leva tempo e só é possível dentro de interlocuções coletivas onde inquietudes se transformam em clareiras de possibilidades.

À UFF e aos professores do Programa de Pós-Graduação em Psicologia, por oferecerem essa fenda aberta no espaço-tempo, que recebe gente de todo canto, que me serviu de terreno para tantas descobertas na graduação e ainda, depois de anos, recebeu de braços abertos minha pesquisa de doutorado. Não imagino em qual outro lugar do mundo eu poderia assistir a uma aula surpresa conduzida por Conceição Evaristo.

À Jacqueline, minha analista, por ser, enquanto função, a via que testemunha os passos no caminho, a morte e o nascimento de tantas gramáticas *dentrofora* de mim.

À desobediência das multidões queer e a interseccionalidade dos feminismos negros por criarem instrumentos de fazer do passado um amuleto de memória, do presente um espaço de deslocamentos e do futuro um horizonte possível.

Aos psicanalistas ao redor que conspiram pela re-subversão da psicanálise em suas escutas, escritas e formações e que são presenças indispensáveis para mim como partes de uma geração que atua no desmoronamento de ideias antigas enquanto algumas outras começam a surgir: Bárbara, Carol, Fernanda, Geisa, Ingrid, Manoela, Miguel, Paloma e tantos outros.

*empírica,  
fajuta dirão.  
aplicadora de golpes de saber.  
sem saber o que se sabe,  
sabendo que se sabe bem.  
baseada, experiente  
sem corpo docente, sabida.  
observadora, prática,  
elucubradora, pírica, lírica,  
colorida.*

*Anelis Assumpção – Empírica*

*Eu não sou um intelectual, escrevo com o corpo.*

*Clarice Lispector - A hora da estrela*

## SUMÁRIO

RESUMO	05
ABSTRACT	06
INTRODUÇÃO	07
PRÓLOGO: APONTAR PONTOS DE PARTIDA	14
1 - DA MARGEM DE ONDE SE FALA, UM LUGAR DE FALHA	20
1.1 TRANSTORNAR O MÉTODO	20
1.2 FAZER DAS FALHAS INVENÇÃO	29
1.3 ACENDER MONSTRUOSIDADES	32
1.4 EM VEZ DE FIM, FINS	56
2 - IDENTIDADES SÃO FABRICADAS E ELAS SE PULVERIZAM	61
2.1 TERRITORIALIZAR SUBJETIVIDADES	61
2.2 OUVIR AS MARIAS, MAHINS, MARIELLES, MALÊS	77
2.3 DES-RE-FAZER IDENTIDADES	82
2.4 DECOLONIZAR A TRANSMISSÃO	98
EPÍLOGO: “ULALÁ” OU “SOZINHO, MAS NÃO SEM OS OUTROS”	114
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	118



## RESUMO

A inspiração dessa pesquisa tem como ponto de partida o encontro entre a formação como analista, a pesquisa acadêmica, o percurso em análise e seus incômodos que se desdobram em escrita. Nesse caminho, pacientes declarados em seus recortes sociais, buscam no analista alguém que consiga responder às suas questões a partir de identificações nomeadas como *lugar de fala*, o que denuncia as urgências de uma época. Emprestar alguma coisa dessa identificação sem responder de antemão a essas demandas foi um exercício prático para o estabelecimento do vínculo transferencial. No campo teórico, essa pesquisa é diretamente impactada pelo manifesto do Preciado onde, ao pontuar uma crise epistemológica na psicanálise como efeito de posturas conservadoras, ele também se questiona sobre a potencial formação de psicanalistas dissidentes. Essas nomeações foram importantes para resgatar em Freud e Lacan alguma dissidência no processo de construção da psicanálise como um método subversivo. Ao colocar a psicanálise para interagir com os saberes dissidentes, entram em cena Linn da Quebrada, Grada Kilomba, Djamila Ribeiro, Jota Mombaça e Lélia Gonzalez que ajudam no exercício de pensar na falha apontada pela cultura como uma posição por onde sujeitos minorizados conseguem falar. Mais adiante, o tema das identidades dissidentes é tocado com o argumento de que elas não são totalitárias em suas práticas, mas são construídas como uma resposta ao silenciamento como ato radical de segregação e da não escuta como efeito colonial. É então que essa pesquisa acredita que interseccionar os saberes dissidentes com a psicanálise é mais do que um exercício, mas uma aposta para que esse campo se mantenha atual e adiante.

**Palavras-chave:** fala, falha, psicanálise, dissidência, identidade.

## ABSTRACT

The inspiration for this research has as its starting point the intersection between the training as an analyst, academic research, the journey in analysis, and the discomforts that unfold into writing. In this regard, patients who embrace their racial, sexual, and gender positions seek in the analyst someone who can respond to their questions based on identifications named as *place of speech*, which reveals the urgencies of an era. Lending something from that identification without preemptively addressing those demands was a practical exercise for establishing the transference bond. In the theoretical field, this research is directly impacted by Preciado's manifesto, where, by pointing out an epistemological crisis in psychoanalysis as an effect of conservative stances, he also questions the potential formation of dissident psychoanalysts. These nominations were important to retrieve in Freud and Lacan some dissent in the process of constructing psychoanalysis as a subversive method. By placing psychoanalysis in interaction with dissident knowledge, figures such as Linn da Quebrada, Grada Kilomba, Djamila Ribeiro, Jota Mombaça, and Lélia Gonzalez come into play, helping in the exercise of thinking about the flaw pointed out by culture as a position through which marginalized subjects are able to speak. Further on, the theme of dissident identities is addressed with the argument that they are not totalitarian in their practices, but are constructed as a response to silencing as a radical act of segregation and to the lack of listening as a colonial effect. It is then that this research believes that intersecting dissident knowledge with psychoanalysis is more than an exercise, but a wager for this field to remain relevant and forward-looking.

**Key-words:** speech, flaw, psychoanalysis, dissident, identity.

## INTRODUÇÃO

A inspiração que orienta a construção dessa pesquisa surge da minha transferência com a psicanálise, seus espaços de atuação e sua interação com os saberes dissidentes. Parte, portanto, do que comparece no exercício clínico, passa pelas construções em análise e também atinge inquietudes sobre os espaços de formação. Essa escrita tocada pela divisão subjetiva encontra nos incômodos as vias necessárias para transformar as queixas em invenções em uma produção que, embora teórica, tenta o tempo todo não se afastar da experiência clínica propondo, com isso, a possibilidade de infiltrações epistemológicas acontecerem para que, no presente, a subjetividade possa ser escutada. O mal-estar na cultura e também na vida psíquica se atualiza e precisa ser alcançado.

Esse exercício encontra alguma ilustração tanto no meu trabalho como psicólogo voluntário do grupo de clínica social na ONG *Sociedade Brasileira de Solidariedade*<sup>1</sup>, quanto no projeto de pesquisa *A atenção em saúde mental para estudantes universitários: construindo estratégias de cuidado* no ambulatório do IPUB (UFRJ)<sup>2</sup>, onde aconteceram coincidências que não se pode deixar escapar. Os pacientes que chegavam até mim para atendimento individual eram em sua maioria pessoas LGBTQIAPN+<sup>3</sup>, racializadas, com algum entendimento sobre seus recortes de gênero e traziam como queixa principal as violências das quais eram vítimas por conta dessas marcas. Nesses serviços, essas queixas não apareciam na triagem feita por outros profissionais, mas endereçadas a mim depois do encaminhamento, revelando algo sobre a dinâmica da transferência. Na clínica esse movimento encontrou um caminho mais direto.

Pensar no Brasil como um território colonizado que carrega consigo sequelas históricas traduzidas em opressão contra minorias sociais, ajuda a compreender que para muitos sujeitos certos espaços não parecem seguros. As violências relatadas passavam, inclusive, por narrativas de experiências clínicas anteriores completamente desconfortáveis onde, diante de outros psicanalistas, esses pacientes se sentiam moralizados, pouco confortáveis e muitas vezes revitimizados, o que abalava,

---

<sup>1</sup> Rio de Janeiro, entre 2017 e 2024.

<sup>2</sup> Rio de Janeiro, entre 2017 e 2019.

<sup>3</sup> Sigla utilizada de acordo com a atualização proposta pelo Ministério da Saúde.

obviamente, as possibilidades do vínculo transferencial. Esses relatos traziam à tona notícias sérias sobre o descompasso entre psicanálise e cultura.

Esses pacientes deixavam explícito que a escolha de um novo analista estava assentada sobre a suposição de um *lugar de fala* ao qual eu estava referido seja por ser identificado como alguém que teria condições de oferecer uma escuta sensível, por não neutralizar meus recortes sociais, ou por indicação de alguns colegas que me entendiam, por conta das minhas referências, como um *especialista em questões de gênero, raça e sexualidade* - nomeação que não foi escolhida por mim, mas que denunciava alguma coisa sobre meus interesses e também incômodos psicanálise adentro. Ao mesmo tempo em que, no Brasil, não só discursos, mas também práticas de racismo, feminicídio e LGBTQIAPN+fobia encontravam nas lógicas “representativas” uma resposta possível que colocava em curso outros tipos de dinâmicas sociais.

Nesse mesmo período, lugar de fala enquanto conceito conquistou espaço de debate através da publicação do livro *O que é lugar de fala?* (2017) da Djamila Ribeiro. Essa noção foi ecoada como importante ferramenta argumentativa na esfera política e num fenômeno interpretativo, possibilitou que os sujeitos minorizados pudessem encontrar modos de produzir narrativas a partir dos lugares sociais que estavam situados. Receber essa demanda dentro da clínica me transportou para minha própria análise onde por muitas vezes o tema do lugar foi pautado através de situações de desconforto em espaços de formação em psicanálise, onde por muitas vezes existia certa recusa em dialogar com temas em ebulição na cultura com a justificativa de que por se tratar de *identitarismo*, não dizia respeito àquele campo. Essas pontuações não eram feitas de maneira explícita, mas o tempo todo insinuadas, onde tudo parecia um eco raso sobre as mesmas coisas.

Toda essa sucessão de incômodos encontrou refúgio em outras bibliografias que não contemplavam apenas os grandes nomes da psicanálise, produzindo assim um deslocamento dos espaços de centralização do saber em busca de alguma novidade que viesse das margens. Nesse percurso, de mãos dadas com Freud e Lacan, encontrei a psicanálise transmitida pela arte de Linn da Quebrada que produz quebras na linguagem em invenções autênticas que vão da política, passam pelo corpo e tocam em experiências muito íntimas. Através desse encontro foi possível quebrar certos armários da prática e formalizar a cultura como uma importante fonte dos fenômenos do

inconsciente e, por isso, um espaço fundamental de formação. Foi uma espécie de segunda autorização.

Na prática, o desafio de não responder de antemão às demandas dos pacientes se orientou no exercício transferencial de emprestar um tanto dessa identificação para que a partir disso alguma invenção singular pudesse acontecer depois, já que o lugar de fala, referido ao vínculo transferencial, pode produzir um rasgo na produção de sentido da fala e revelar pelas brechas da divisão subjetiva, notícias sobre o inconsciente. No campo teórico, o ponto de partida dessa pesquisa ganhou fôlego diante da viralização da palestra conhecida como *Eu sou o monstro que vos fala* (2019) do filósofo Paul B. Preciado na Jornada Internacional da Escola da Causa Freudiana, em Paris, onde, a partir da sua posição *monstruosa*, ele questionou um viés violento e conservador da psicanálise, ao mesmo tempo em que reivindicou uma mudança epistemológica que dialogue com as transformações do mundo.

Quando em certo ponto da argumentação ele usou o termo *psicanalista dissidente*, sua fala encontrou ainda mais ressonância com essa pesquisa. Se a dissidência revela um modo de dizer que parte de uma posição radical de diferença, de que lugar um analista ouve a divisão subjetiva de um sujeito senão através da sua própria dissidência construída em análise? Para encaminhar essa pergunta a tese se divide em dois capítulos - *Da margem de onde se fala, um lugar de falha* e *Identidades são fabricadas e se pulverizam* - com quatro subtítulos que são nomeados, não por acaso, com verbos no imperativo para dar o tom de uma advertência, mas também de um chamado à reflexão e ao exercício de aproximação da psicanálise com os saberes dissidentes numa escolha estratégica onde um campo não é mais importante do que o outro. Aqui, eles andam juntos e interagem.

Na direção de resgatar o que existe de dissidente na relação entre Freud, Lacan e a psicanálise, *Transtornar o método* destaca momentos onde a descoberta do inconsciente cria uma metodologia subversiva que lança Freud na direção de fenômenos marginais como histeria, sexualidade infantil e loucura que, numa interpretação radicalmente avessa à medicina, serviram de fonte para invenção da psicanálise como um campo que acredita no inconsciente como força que tem vontade própria. No rumo de levar adiante o legado da psicanálise, mas introduzindo novas direções, Lacan aproximou o conceito de inconsciente à linguagem, ato que desencadeou sua ruptura

como Associação Internacional de Psicanálise, nomeado por ele mesmo de excomunhão. Descoberta, retorno, continuidade. Se a psicanálise sobrevive ainda hoje é porque seu método subversivo orienta não só um passado de transgressões, mas também um horizonte.

Diante da interpretação lacaniana de que os atos falhos revelam alguma verdade inconsciente, em *Fazer das falhas invenção* o que está em jogo é a reflexão sobre como aquilo que a cultura aponta como falha muitas vezes é o único lugar de onde sujeitos minorizados podem falar. Se no passado enredamentos como quilombos e *houses* circunscreviam modos estratégicos de produzir sobrevivência, hoje os feminismos negros e grupos LGBTQIAPN+ dão continuidade ao exercício de fazer impasse à matriz de opressão que se estrutura produzindo o extermínio da diferença. Na própria sigla LGBTQIAPN + não existe consenso, mas letras que, interseccionadas, fazem surgir elementos como gênero, raça e sexualidade. Interpretar as falhas como falas das dissidências é se debruçar no exercício de aprender com elas.

É então que *Acender monstruosidades* traz para o debate textos de autores dissidentes da norma com a intenção de reorganizar epistemologias e aproximar os saberes que falham, falam e estrategicamente revidam ao campo da psicanálise como elementos importantes da manifestação do inconsciente na cultura. Desse modo, entram em cena Linn da Quebrada e suas palavras como feitiço, Grada Kilomba e seu questionamento sobre quem pode falar, Djamila Ribeiro e o lugar de fala enquanto postura ética, Jota Mombaça e a reivindicação do lugar de fala não como identidade, mas como posição, Lélia González e sua afirmação de que o lixo vai falar, e numa boa e, por fim, o manifesto de Preciado diante de uma academia inteira de psicanalistas quando se apresenta como um monstro que fala, mesmo no impossível de ser ouvido.

*Em vez de fim, fins*, como o próprio nome sugere, pretende levantar encaminhamentos diante do que Preciado aponta como crise epistemológica da psicanálise apostando em questionamentos sobre a formação do analista, através de caminhos e projetos que fazem dessa prática um pouco mais dissidente e, por isso, mais sensível aos abalos da cultura. De Freud a Preciado e junto com Jota, Grada, Djamila, Lacan, Linn e Lélia, entrar em contato com a subjetividade de uma época é um exercício de linguagem, cultura e territorialidade que cabe aos analistas que desobedecem a um projeto de psicanálise conservadora que sobrevoa questões políticas

e sociais. Poder ouvir através da fala a falha ganhando contornos de invenção singular foi o que me trouxe até aqui. No exercício de pensar a psicanálise como prática que subverte a norma, é preciso transtornar bibliografias e dar às dissidências um lugar de autoria.

O segundo capítulo reintroduz o tema das identidades, mas antes desse mergulho profundo, *Territorializar subjetividades* começa preparando o terreno ao se debruçar sobre o caminho pelo qual a cultura moderna se constrói e quais os efeitos que respingam dela ainda hoje. Para contribuir com esse debate, *A moral sexual “cultural” e o nervosismo moderno* (1908) ajuda a mapear os primeiros passos de Freud na aproximação mais explícita entre sofrimento psíquico e uma organização social com efeitos moralizadores. Preciado também retorna nomeando, em *Texto Junkie* (2008), de *farmacopornográfica* uma cultura consumista, globalizada e cheia de estímulos na busca de uma prótese-dignóstico-nomeação para cada um, enquanto, em *Dysphoria Mundi* (2022), ele batiza de *petrossexorracial* um funcionamento cultural tocado pelo que se herda do capitalismo colonial e que se desdobra no atual neoliberalismo necropolítico e epistemicida onde o território subjetivo não é outra coisa senão um efeito de cultura.

Em *Ouvir as Marias, Mahins, Marielles, malês*, a tese se transforma em Sapucaí ao trazer como inspiração *História pra ninar gente grande* (2019), samba-enredo da Estação Primeira de Mangueira que carrega na sua letra uma crítica sobre o modo colonial pelo qual a história do Brasil é contada nos livros didáticos. Em vez de exaltar falsos heróis, a letra desse samba revela o protagonismo das mulheres, negros e indígenas que estiveram na linha de frente de importantes eventos de construção do país e têm suas memórias compulsoriamente apagadas. Se o carnaval que acontece no Sambódromo tem a função de contar a história do Brasil para si mesmo e para o mundo, o samba-enredo, como manifestação artística, interpreta os saberes que ficam marginalizados, mas que nesse deslocamento ensinam ao questionar o discurso tradicional da história dando voz à ao movimento de memória de um país que se faz de Brasis, no plural.

Des-re-fazer identidades inaugura um neologismo confuso para um tema complexo. A ideia de que toda identidade é um risco para a singularidade ignora o fato de que não existe singularidade que não passe pelo processo de nomeação, sobretudo

quando o que está em jogo são sujeito excluídos das normas sociais. Para desenvolver esse debate, Marie-Hélène Brousse reflete sobre o gênero como um significante mestre que vem acompanhado de outros dois significantes: identidade e minoria e ao desdobrar essa ideia, passando por Lacan e Miller, ela contribui ao dizer que as identidades são documentos emitidos pelo Outro, desfazendo a oposição entre sujeito e identidade quando lança a identidade no campo do Outro. Enquanto isso, *Uma bicha* (2018), poema do Caio Riscado, ilustra a deriva dos significantes quando essa expressão, que transforma em identificação o que um dia foi injúria, encontra predicados que vão se alterando e que podem ser atribuídos a outra bicha ou a mudança de posição daquela mesma de antes.

Ainda na dimensão de destituir as identidades dissidentes de um campo totalitário, Grada Kilomba, ao participar do programa *Roda Viva* (2024), diz que o imperativo de excelência demandado às pessoas minorizadas deve ser respondido com humanidade, desmantelando a equação colonial, o que significa que o verdadeiro empoderamento talvez seja não saber tudo o tempo todo. Nessa mesma direção, Marcus André escreve a partir dessa posição racial e compartilha não só observações clínicas, mas a intimidade dos seus próprios pensamentos. Ao trazer passagens que envolvem atendimentos e acontecimentos na sala de espera, ele retoma uma leitura lacaniana sobre singular, particular e universal como registros que não são opostos, mas relacionais, e dão condições para que a história de cada um se estruture. Diz ainda que, como analista, se vê como parteiro de identidades mais abertas e, nesse sentido, des-re-fazer identidades pode ser, então, um ato de re-subversão das estruturas culturais através de uma psicanálise que acredita no questionamento da sua própria prática, escuta e formação.

Para concluir, *Decolonizar a transmissão* assume que os saberes dissidentes ajudam a revelar a matriz de opressão que é onde se fabrica todo tipo de norma. Justamente por isso, interseccionar os saberes dissidentes com a psicanálise é mais do que um exercício, mas uma aposta para que esse campo se mantenha atual e adiante, sobretudo num Brasil tão marcado por apagamentos ao longo da história. Para transmitir esse argumento, a arte como artifício que interpreta as notícias da cultura e precipita subjetividades através da sua relação com os sujeitos, comparece aqui por meio dos trabalhos de Leonilson, Yhuri Cruz e nas bandeiras de Francisco Mallmann, Rosana Paulino e Abdias do Nascimento. Traz ainda, a contribuição de Miquel Bassols sobre a



negação da fala como segregação e a provocação de Jota Mombaça que diz que o silenciamento dos sujeitos subalternizados é um efeito da não escuta colonial.

Essa tese deixa no horizonte certo rastro de desejo porque acredita não apenas nas origens subversivas da psicanálise, mas na sua continuidade. É uma tentativa de responder a duas perguntas. O que a psicanálise nos ensinou? O que ela ainda precisa aprender? Recriar bandeiras, infiltrar epistemologias e sustentar pontos de ignorância parecem passos importantes para transformar os deslocamentos em novas direções e enfim começar a lidar com o mal-estar da colonização. Exercitar a escuta e se debruçar sobre temas que envolvam as dissidências raciais, sexuais e de gênero é um jeito possível de relembrar as origens da psicanálise, transtornar o método enquanto pode, no presente, se faltar com a ética subversiva de decolonizar a linguagem.

## **PRÓLOGO: APONTAR PONTOS DE PARTIDA<sup>4</sup>**

Essa tese é a minha vingança, meu revide, minha discussão de relação com a psicanálise, mas também o efeito da minha imensa transferência com ela. É, portanto, um trabalho híbrido onde a formação como analista, a pesquisa acadêmica e o meu percurso como analisando se encontram e isso precisa de apresentações. Nasci em uma cidade que carrega no seu nome a marca do genocídio indígena: Campos dos Goytacazes. Digo genocídio porque antes de ser dos campistas, Campos foi dos Goytacazes, mas dessa memória pouca coisa ficou. O apagamento sempre foi uma metodologia disponível numa cidade grande, de costumes tão pequenos, onde a cultura é estruturada por sobrenomes que comparecem antes mesmo dos nomes próprios, com exceção do nome da cidade que, por pressa ou omissão, é popularmente chamada de Campos. Apenas.

Dos Goytacazes restou apenas o nome de um time de futebol, de um bairro e a escultura de um indígena no trevo da entrada da cidade que, com o desgaste do tempo, teve como golpe final sua substituição por outra. Embora fosse caricata, crescer com a presença daquela escultura instaurava uma atmosfera lúdica, de abertura à curiosidade e também à memória. Até que a concretude da vida inaugurou uma mini plataforma de petróleo que passou a ocupar seu lugar, representando a ideia de uma cidade rica em recursos naturais, extrativismo e oportunidades. É curioso pensar o quanto as repetições insistem em demarcar os caminhos da história onde o que se entende como progresso, na verdade, é efeito de um sem fim de apagamentos. No passado, Campos dos Goytacazes foi uma das primeiras cidades do Brasil a ter energia elétrica, mas também uma das últimas a abolir a escravidão.

Nesse território de tão poucas aberturas às sensibilidades e de incentivo ao apagamento da singularidade, cresci refugiado entre livros, boas notas e brincadeiras solitárias. E nesse contexto, era mais prático ser interpretado como bom aluno, do que como alguém deslocado, estratégia essa que usufruí, mas que incluía uma atmosfera que me expunha ao mesmo tempo em que protegia. Totalmente alienado à minha própria sexualidade, cresci tendo paixões platônicas por amigas e acho que era o jeito mais

---

<sup>1</sup> Esse texto foi apresentado na banca de qualificação de tese e através da sugestão da professora Núria, ele foi revisitado e incluído como prólogo ao texto final de tese por ser um componente etnográfico importante que revela algo sobre o que está escrito e também sobre quem escreve.

eficaz de falar sobre afetos em voz alta e de simbolizar o que até ali não tinha nome. Também convivi, ao redor, com olhares corretores e falas que ameaçavam minha integridade física caso eu não respondesse da posição de uma masculinidade embrutecida. Ter como companhia os livros de Clarice Lispector da minha tia e mais adiante os livros de Caio Fernando Abreu garimpados em sebos físicos e virtuais me colocou em contato com um universo denso, mental e de fronteiras atravessáveis.

Se os livros foram pontes para o meu encontro com a psicologia, passar para a universidade pública foi um ato de pouco incentivo, mas muito desejo, que inaugurou em mim outro modo de filiação. Desobedecer ao destino transformou o deslocamento que antes era motivo de exclusão, em movimento. Ali, naquela fenda aberta no espaço-tempo, que recebia gente de todo o país, todos estavam, de alguma forma, deslocados. UFFa, eu não era mais o único. Nesse detalhe morava a beleza de uma nova forma de fazer vínculo: a partir do deslocamento e não apesar dele. Não demorou muito para que coisas sobre mim antes adormecidas ou silenciadas, comesçassem a aparecer. Para ser mais exato, depois de levar muitos beliscões como modalidade “discreta” de flerte em choppadas ao longo do semestre, na última festa do primeiro período aconteceu meu primeiro beijo com outro homem. A heterossexualidade compulsória foi atravessada e todo um campo emocional se abriu. Nada foi igual depois dali.

Frequentar a universidade pública através da experiência de um campus do interior, também me trouxe artifícios políticos quando os arranjos coletivos construíam saídas necessárias para tentar transformar uma série de precarizações estruturais. Da ausência de um sinal de trânsito para pedestres na rodovia estadual que dava acesso à universidade, passando por salas de aulas dentro de containers e falta de dispositivos fundamentais como alimentação, moradia estudantil e serviço de psicologia aplicada. Durante meus cinco anos de graduação testemunhei a transformação de coisas ao redor e na minha experiência dentro desse espaço mutante, sexualidade, política e território andavam juntos produzindo quebras, experimentando ex-pressões e inventando, o tempo todo, outros arranjos de possibilidades. Importante situar que a minha formação foi radicalmente tocada por uma política progressista de expansão do ensino superior público para os interiores, onde as ações afirmativas foram responsáveis por mudar radicalmente a cara da universidade pública e a vida de muita gente.

Esse tempo me marca ainda hoje de um jeito muito profundo. Para quem nasceu numa geografia orientada pelo enrijecimento da mediocridade normativa, frequentar, enfim, um espaço aberto à autonomia e ao exercício das próprias ideias, não foi qualquer coisa. Além disso, havia ali também vínculos que borravam o limite entre a relação institucional e íntima em interações de proximidade, admiração e parceria com professores e colegas queridos, a possibilidade de me deslocar pelo Brasil afora nos Encontros Nacionais de Estudantes de Psicologia e o meu precioso encontro com a capoeira como atividade de extensão, que me fez experimentar a ginga de um corpo biológico e o sem fim de um corpo histórico, afro-brasileiro, diaspórico e estrategicamente transmitido pela oralidade de uma roda.

Descobrir novos mundos através de outros pontos de vista não aconteceu sem punições. À medida que ia me sentindo mais próximo da minha sexualidade, subtrações aconteceram como modo de punição por eu trair, com todo prazer, certo tipo de masculinidade. Amigos antigos, irmão mais velho, pai. Expulso da horda, senti muito, mas nada era mais urgente do que mergulhar de cabeça em quem eu poderia ser. Foi ainda na UFF meu fatídico encontro com a psicanálise. Digo isso porque matava as aulas de behaviorismo do primeiro período para assistir as aulas de introdução à psicanálise na turma do segundo período. Como não se apaixonar, naquele momento, pela transmissão de um campo que faz subversão na cultura, aposta na invenção do inconsciente e reivindica um olhar totalmente inédito para a sexualidade e seus arranjos? Desse encontro eu fiz disciplinas, grupos de pesquisa, grupos de extensão, monitoria, estágios e monografia que logo se transformou em projeto de mestrado. Passei.

Se a minha primeira migração de Campos dos Goytacazes para Rio das Ostras foi experiência farta de descobrir na graduação tantas primeiras vezes e de me reconhecer aceso por dentro, minha segunda migração, de Rio das Ostras para o Rio de Janeiro, me trouxe um deserto de clima árido, tempo cinza e relações secas por serem totalmente formais. Minha tão esperada, e conquistada às próprias custas, entrada no mestrado veio acompanhada de um espaço de jeito duro, cheio de censuras, grupos fechados e um sem fim de ideias não incentivadas, o que me relançou numa lógica limitante, ali onde eu buscava autoria. Vivi situações de ordem hierárquica totalmente traumáticas, que na época não tinham nome, mas que hoje sei bem como se chamam.

No olimpo da psicanálise, talvez meu erro tenha sido querer ser humano demais. Sem alternativa possível, adoeci.

Nessa época faltava refúgio, os espaços de psicanálise – com raras exceções – eram igualmente metálicos, feitos de pessoas com discursos muito parecidos, vestidas de cinza, bege e preto, reforçando dinâmicas silenciosas e muito violentas de que era um equívoco colocar para interagir esse campo com as manifestações culturais e, portanto, políticas. As recomendações eram sempre na direção de uma neutralidade, certo jeito ríspido, misterioso e um incentivo à profecia absurda e autorrealizável de que não se deve tomar a psicanálise como principal fonte de renda. Muitas vezes a assepsia é mais violenta do que a agressividade explícita, justamente por ser silenciosa. Como efeito, sentia constrangimento, sobressalto e o retorno da presença da sensação de deslocamento que me fazia, inclusive, questionar minha posição enquanto psicanalista, mais ainda, enquanto professor. Não fosse minha análise, os shows no Circo Voador, as exposições pelos museus, olhar nos olhos de colegas também incomodados, os filmes nos cinemas de rua e a própria rua me transmitindo algo de uma psicanálise mais viva e mutante, certamente essa relação encontraria seu fim. Mas antes do fim, essa relação encontrou a pista.

Defender minha dissertação foi o ato que me restituiu algum direito de poder sentir alívio depois de tanto peso e talvez a piada inconsciente de mau gosto tenha sido a própria escolha do tema de pesquisa: culpa e vergonha. Sentimentos que com coragem e medo precisei atravessar. Morando de favor desde que me mudei para o Rio de Janeiro, criei, junto de um amigo, uma marca de doces e entre brigadeiros, ovos de páscoa e festas de casamento, tive condições materiais básicas de ir atrás das notícias dessa psicanálise mais viva e mutante que não estava na academia, nem na escola, mas na pista. Encontrei – e me encontrei – quando frequentei, como psicólogo voluntário, serviços como o ambulatório do IPUB e o projeto de clínica social de uma ONG, que me abriram a imensa possibilidade de me deparar com coincidências que não pude ignorar e hoje sei que eram truques do inconsciente.

Digo isso porque os pacientes encaminhados até mim para atendimento individual eram, em sua maioria, pessoas LGBTQIAPN+, racializadas, com algum entendimento sobre seus recortes de gênero e traziam como queixa principal as violências das quais eram vítimas por conta dessas marcas. Participar de equipes onde

esses temas eram debatidos com interesse e sem censura foi fundamental para o alargamento das possibilidades de escuta. Nesse tempo, a tentativa de começar a naturalizar uma prática que não contasse apenas com as referências esperadas, me fez colocar Freud e Lacan para interagir com autorias mais dissidentes em seus temas. Assim, as produções de Linn da Quebrada, Djamila Ribeiro, Jota Mombaça, Grada Kilomba, Lélia Gonzalez e Preciado foram inspirações necessárias para transformar interações epistemológicas que antes pareciam conflito, em dança.

Um pouco mais inteiro dentro da minha coleção de pedaços e com alguma autonomia construída sozinho, mas também em grupo, entendi que na busca de uma prática mais possível, eu encontrei um tema. Nunca vou me esquecer da exibição do filme *Corpo Elétrico* no auditório IPUB como atividade de extensão da EBP – Seção Rio, onde pude ouvir no debate Paulo Vidal localizando em um comentário simples e assertivo que o único arranjo familiar presente em toda a trama era LGBTQIAPN+ e tinha como figura central a drag Márcia Pantera, interpretando ela mesma, como uma matriarca que transmitia, para as suas filhas, além da segurança de uma casa, a força de um sobrenome. Essa fala aberta à diferença me fez realizar que ali onde antes eu conhecia apenas um professor de graduação, passei a reconhecer também um orientador possível.

Logo depois eu entendi que aquela era a fagulha necessária para transformar minha crise com a psicanálise em tema de tese. A partir desse traço qualquer de identificação, criei um projeto, participei do processo seletivo, passei. Com isso eu cometi inconscientemente outra migração que depois eu entendi ser totalmente estratégica: do Programa de Teoria Psicanalítica da UFRJ para o Programa de Psicologia da UFF. Havia ali uma espécie de volta para casa, mas a partir de outro lugar, com a desconfiança de que encontraria um espaço nutritivo para as ideias circularem. Encontrei não só um orientador generoso, totalmente inteligente e que apostou no meu projeto desde o dia em que me tratou como um colega, mas também um grupo feito de pessoas que pesquisavam todo tipo de tema e não apenas o osso da metapsicologia.

Quem diria que ter minhas ideias finalmente consideradas transformaria tantas coisas por dentro e também por fora. Desde então alguma restauração subjetiva entrou em curso, respingando na possibilidade de construir uma clínica farta, no surgimento de

convites para participar de mesas com temas afins aos meus e no meu reencontro com a sala de aula através da posição de professor. Presenciar esses movimentos era perceber o valor da minha desobediência em forma de desejo e poder dizer sim com alguma surpresa foi o efeito colateral que me relançou num tempo de admitir importante o que tenho a dizer. Em uma trajetória com tantos armários e quebras, acho mesmo que carrego comigo pontos de fuga e muitas saídas. Essa tese é o meu alívio, meu respiro, meu jeito de assumir para mim que as minhas ideias importam e para os outros que esse é o meu jeito de transmitir psicanálise. Dissidentemente acadêmico, subversivamente intelectual, clinicamente monstruoso. Se me chamarem por aí de doutor, eu juro que respondo. Esse é, afinal de contas, um texto para ser lido em voz alta.

## 1 - DA MARGEM DE ONDE SE FALA, UM LUGAR DE FALHA

*em quatro patas, quatro cantos  
em delírios eu avanço  
procurando a diferença na repetição.  
com caninos de felina  
mastiguei minhas entranhas,  
com carinho  
e agora vou te devorar.  
sou a onça e a pantera,  
a fera que era, mas não é  
nem nunca será.*

*Linn da Quebrada – Onça docilmente selvagem*

### 1.1 - TRANSTORNAR O MÉTODO

A psicanálise surge de um momento onde os ouvidos de Freud conseguiram escutar o que da cultura não encontrava destino senão o silêncio de um diagnóstico médico. A fala das histéricas encerrada em sanatórios com tratamentos mortificantes feitos por uma medicina referida apenas à biologia, encontrou na escuta analítica um modo de tessitura que foi também uma escrita, uma denúncia e uma confissão: existe sexualidade feminina e ela está recalcada. Não era interessante para o contexto vienense da época dar atenção às insatisfações das mulheres, porque isso abriria uma brecha discursiva num lugar de subalternidade imposto por um jogo social de destinações limitadas.

Casada, obediente, dona de casa, genitora, mãe, cristã, depravada, bruxa ou louca? A histeria não é outra coisa senão uma desobediência operada pelo aparelho psíquico, já que o desejo é insubmisso e o que de recalcado se cala, retorna depois de outras maneiras. Um corpo que não goza, adoece, paralisa e produz questão à medicina,



à igreja e à lei. Não por acaso, para além da complexidade estrutural proposta pela psicanálise, *histérica* é uma palavra desdobrada no entendimento cultural como um xingamento para nomear pessoas, sobretudo mulheres, que parecem irritadas, nervosas ou desequilibradas. Há uma razão para a aparição da histeria, já que ela insurge como uma formação de compromisso que se dá do conflito entre acúmulos de desejos a serem satisfeitos e os limites impostos pelas normas culturais que exigem sempre um pouco mais de renúncia pulsional. Na gramática freudiana, quem vence o duelo entre princípio do prazer e princípio da realidade é a própria neurose que se expressa através dos elementos de uma cultura.

Se a desconfiança de Freud recai para o entendimento passageiro de que toda *histérica* foi abusada sexualmente quando criança, a aposta e a rejeição na teoria da sedução possibilitou a descoberta das fantasias inconscientes e da sexualidade infantil. Pensar nesse passado sob a ótica dos movimentos feministas de agora permite entender como a histeria surge num tempo onde o marcador gênero é tido como alvo da matriz de opressão. Se num determinado arranjo social as mulheres têm menos direitos do que os outros, não é difícil entender que o adoecimento psíquico é um efeito do arranjo social. É preciso fazer essa aproximação já que a histeria revela em seus sintomas o modo disfuncional pelo qual a cultura se organiza enquadrando mulheres em posições de subalternidade, onde a vida deve ser resumida à perseguição de ideais a serem cumpridos.

Desse lugar de margem, além da escuta e intervenção, as palavras como ecos do próprio corpo, em associação livre, desvendaram o território enigmático do inconsciente. Seria a histeria então o objeto causa de desejo que levou Freud ao encontro com a psicanálise? Essa pergunta aponta para certa ordenação dos fatos que, parece óbvia, mas precisa ser, como hipótese argumentativa, sempre lembrada. Foi um efeito analítico produzido na cultura que levou Freud e seus correspondentes à feitura do trabalho teórico, ético e clínico da psicanálise. Para que isso fosse possível, toda uma produção de diálogos multidisciplinares entre analistas e saberes situados naquele tempo precisou acontecer: filosofia, ciência, arte, política, literatura, além de tantos outros. A psicanálise é filha de muitas mãos e mães e enquanto uma prática se funda como um exercício daquilo que escapa do inconsciente, provoca abalos sísmicos culturais e encontra na clínica uma possibilidade de fala, escuta e endereçamento.

Hoje, seja no botão da chamada de vídeo no *Zoom* ou na campainha do consultório, seja na banca de avaliação de um trabalho acadêmico ou numa *live* do *Instagram*, quem convoca um analista a trabalhar é a cultura. São fragmentos dela que deitam no divã. Para além das obras de Freud ou dos seminários de Lacan, a cultura e seus personagens em sofrimento psíquico são parte importante não apenas da fundação da psicanálise, mas também de sua continuidade justamente porque dão notícias de como o inconsciente se manifesta em cada época e dá pistas sobre aspectos normativos, marginais e de como isso se traduz em sintomas. Resta saber quais ouvidos podem escutar as falas silenciadas pelas normas, mas que, de algum modo conseguem dizer e, de um jeito ou de outro, dizem a partir e não apesar da castração.

Não dá pra recuar das críticas que conjugam a memória de Freud às insígnias sociais que o colocam do lado universal da coisa porque dizem de um ponto de vista: homem, branco, médico, europeu. Embora a psicanálise tenha sido uma invenção transgressora dentro do seu tempo, a autoria desse campo é também efeito desses recortes. Ao mesmo tempo, parece pouco reduzir Freud a um machista e assunto encerrado, já que sua descoberta demarca um ponto de partida que permanece vivo, ainda em investigação e transformação. Cabe pontuar que Freud foi também alguém que viu um auditório inteiro se esvaziar quando compartilhou suas pesquisas sobre sexualidade infantil, mais ainda quando dentro da estrutura médica ele apontou para a histeria como uma resposta inconsciente dada à repressão sexual da época.

É bom lembrar que existe ainda outro predicado que marca Freud radicalmente: judeu. Embora não seja um tema explícito em seus textos, essa marca comparece nas entrelinhas como motor de fundação da própria psicanálise. Em *Psicanálise e fronteiras: hibridações* (2020), Thamy Ayouch retoma uma análise do texto *Moisés e o monoteísmo* (1939), em que Freud se debruça sobre a identidade de Moisés, partindo da percepção de que o judaísmo foi fundado por um egípcio, ou seja, um estrangeiro. Nessa direção, Thamy diz que “o judaísmo existe só através da inclusão de um elemento estrangeiro [...] a identidade judaica não pode ser homogênea, unívoca e exclusiva, ela não pode ser constituída sem esta falha ou imperfeição radical original.” (AYOUC, 2020, p. 65).

A alteridade comparece então como fundamento próprio dessa criação, onde a figura de Moisés incorpora ao judaísmo algo de externo e é interessante como esse

movimento de origem faz ressonância à relação que o próprio Freud tem com sua identidade judaica. A pesquisa de Thamy resgata, em outra autora, uma passagem do prefácio da versão hebraica de *Totem e Tabu* (1913), em que Freud diz: “Se lhe fosse formulada a pergunta: ‘Desde que abandonou todas essas características comuns a seus compatriotas, o que resta em você de judeu?’, responderia: ‘Uma parte muito grande e, provavelmente, a própria essência.’” (FREUD apud AYOUGH, 2020, p. 65). Mesmo não sendo praticante, Freud reivindica a marca judaica como característica que faz parte da sua própria essência e, portanto, inclui também como marca, a presença necessária da alteridade como via de acesso à diferença.

Não por acaso, esse texto de Freud foi publicado no ano da sua morte, do início da Segunda Guerra Mundial e um ano antes do seu exílio para Londres, que foi facilitado graças a sua relevância como intelectual da época, mas que não aconteceu sem dor. Suas irmãs, impedidas de saírem de Viena, tiveram suas vidas retiradas em campos de concentração, e a notícia dessas mortes só chegou até *Maresfield Gardens*, endereço da família Freud em Londres, com o fim da guerra. Consta no painel nomeado *Freud as a Refugee* – e aqui mais um predicado: refugiado -, no *Freud Museum*, registros de que ele morreu com a esperança de que elas tivessem se salvado. Thamy faz uma importante aproximação entre a psicanálise e a essência judaica de Freud:

Estas considerações ao judaísmo são, a meu ver, susceptíveis de serem estendidas à própria psicanálise. Argumentaria que toda “identidade” da psicanálise vem somente da sua fundamentação pelas suas exterioridades, do seu confronto com suas fronteiras: a hibridez, a inclusão de elementos estrangeiros, díspares, heterogêneos, é constitutiva da psicanálise. Além do mais, como o judaísmo, a psicanálise não pode permanecer engessada numa identificação imaginária consigo mesma: o seu desafio para permanecer psicanalítica, é manter uma relação constante com outros discursos, hibridar-se. Sustento aqui que a hibridação conceptual, teórica, mas também epistemológica do discurso analítico com outros discursos é a que garante sua dimensão psicanalítica, isso é, uma relação constante com a extimidade. (AYOUGH, 2020, p. 66)

Se o estrangeiro é a marca que permite que a alteridade aconteça, tudo que é heterogêneo vibra contra o totalitarismo. No contexto da Segunda Guerra Mundial, judeus, praticantes ou não, foram obrigados a prestar contas pagando o preço da própria vida. É preciso lembrar que esses mesmos judeus, assim como a própria psicanálise, foram perseguidos pelo nazismo que agia através de um ódio discursivo que também se

dava na prática e exterminava tudo aquilo que não era considerado igual. A singularidade estava em risco e todo dispositivo que produzia autonomia era desmontado. Vera Iaconelli, em seu artigo *Freud além da elite* (2022), destaca, inclusive, a interrupção do projeto das clínicas públicas proposto por Freud pelo regime nazista, e diz: “Logo o nazismo trouxe a perseguição aos psicanalistas judeus e simpatizantes, e um discurso diametralmente oposto à psicanálise: o fascismo. Não podemos esquecer que Freud morreu no exílio em Londres em 1939, fugindo do nazismo.” (IACONELLI, 2022). Dentro desse tempo atravessado pelo autoritarismo, antissemitismo, racismo, homofobia e outros horrores que desembocariam na Segunda Guerra Mundial, privilégios sociais não salvaram Freud. Ao menos não completamente.

Por falar em alteridade, uma análise só é possível quando, enlaçados pela transferência, analista e analisando trabalham na direção de construir alguma autonomia tocada pela ética do desejo do sujeito em questão. Fascismos, alienações, isenções, neutralidades, autoritarismos, elitismo intelectual, moralismos, fundamentalismos religiosos além de toda e qualquer outra posição de irresponsabilidade ética sobre o que da cultura emerge, coloca em risco o trabalho de emancipação subjetiva do qual a psicanálise se debruça há tanto tempo. Freud finaliza seu artigo *Por que a Guerra?* (1932), que também é uma correspondência com Einstein, dizendo que: “tudo o que promove a evolução cultural também trabalha contra a guerra.” (FREUD, 1932, p. 435). Eis aí uma pista.

Essas palavras jogam luz novamente à importância de dar ouvidos aos fenômenos culturais e foram ditas depois da primeira grande guerra e antes da segunda, onde livros foram queimados, museus destruídos e pessoas atravessadas pela marca da diferença brutalmente assassinadas. Só depois os memoriais, os diários descobertos, os exercícios de memória para que não se repita a mesma história. Mas desde muito antes, as previsões feitas por Freud a partir da percepção dos fenômenos culturais foram publicados em artigos como *Totem e Tabu* (1913), *Psicologia das Massas e Análise do Eu* (1922), *O Futuro de uma Ilusão* (1927), *Mal-Estar na Civilização* (1930), onde a cultura e seus fenômenos como personagens principais de uma estrutura social não só mobilizam como ilustram o funcionamento do aparelho psíquico.

Lacan, por sua vez, não economizou esforços para levar adiante o legado da psicanálise no exercício proposto de um retorno a Freud, de modo a se dedicar sobre

uma investigação profunda sobre o conceito de inconsciente, situando seu devido lugar em relação à linguagem. Ele não acreditava que a primeira tópica - inconsciente, pré-consciente, consciente - tenha sido superada pela descoberta da segunda - eu, supereu, isso -, por isso a insistência em voltar a priorizar o inconsciente como um conceito fundamental da psicanálise, que em sua correspondência com a linguagem, revela algo da fundação do sujeito. Esse movimento era também uma crítica direta à Psicologia do Eu que abreviava a complexidade do inconsciente como operador da resistência, enquanto ele se dedicava a pensar na repetição também como um conceito fundamental, de onde se podia, inclusive, capturar rastros do inconsciente.

Não por acaso o *Seminário 11* (1964) foi nomeado de *os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, sendo eles: inconsciente, repetição, transferência e pulsão. O seminário não deixa de ser uma homenagem a Freud, ao mesmo tempo em que se encaminha para uma direção muito própria, com outras visadas, numa tentativa de avançar os estudos em psicanálise, mas sem deixar pra trás a obra freudiana. Esse movimento se deu dentro de um pano de fundo histórico que produziu deslocamentos no ensino da psicanálise. Se os dez primeiros seminários foram oferecidos no Hospital Psiquiátrico de Saint-Anne para uma plateia de clínicos, a partir do *Seminário 11*, os encontros passaram a acontecer no salão de conferências da Escola Normal Superior de Paris, abertos ao público.

Do hospital psiquiátrico à universidade, o deslocamento não foi apenas territorial, mas também de perspectiva e audiência. A psicanálise deixa de ser pensada apenas por iniciados e, de alguma maneira, é reinserida na cultura por ser debatida num espaço aberto à multidisciplinaridade. É nesse ponto do caminho que Lacan constroi perguntas como: *em que estou autorizado?*, *o que é a psicanálise?*, *qual é o desejo do analista?*. Do lugar de excomungado, nome que batiza sua posição diante da sua ruptura com a IPA, essas questões foram postas como orientação de um raciocínio que estava por vir a partir da primeira lição do *Seminário 11*, que se chama *A Excomunhão* e que narra, nas entrelinhas, a ruptura entre Lacan e a Associação Internacional de Psicanálise (IPA).

Todo esse processo se deu ao longo de alguns anos e teve como ponto de partida o afastamento de Lacan de sua função como professor por decisão dos membros da instituição porque ele conduzia novidades na prática, na teoria e no ensino da

psicanálise que atentavam contra as normas institucionais. Ele reconheceu certo autoritarismo nessa manobra e junto de outros colegas, se afastou do instituto francês e tentou que um novo fosse reconhecido pela IPA. Dessa tentativa recebeu uma negativa que, um tempo depois, se tornou definitiva. Lacan então funda sua própria instituição onde se coloca como dissidente, não da psicanálise, mas de práticas conservadoras sustentadas por psicanalistas e sem ingenuidade alguma dá a ela o nome de Escola Freudiana de Paris, aproximando o seu ensino à memória subversiva do Freud.

Lacan chamar essa ruptura de excomunhão parece ter o duplo propósito de circunscrever seu lugar de expulso, mas também apontar que esse ato foi cometido de modo autoritário, moralista e por que não, dogmático por uma instituição da qual ele próprio fazia parte. Ele ainda usa palavras como *censura* e diz se sentir na posição de um *refugiado*. Algo da desobediência posta pela sua posição ressoa na comunidade dos psicanalistas que responde com represália, enquanto ele reflete: “Não estou querendo dizer - mas isto não seria impossível - que a comunidade psicanalítica é uma Igreja. Contudo, incontestavelmente, surge a questão de saber o que nela pode mesmo fazer eco a uma prática religiosa.” (LACAN, 1964, p. 12). Dogmas a serem seguidos, textos freudianos sagrados e por isso invioláveis, punição, excomunhão, ex-pulsão. Existe pulsão ex?

É curioso pensar que, enquanto toda essa operação de denúncia, ruptura e reestruturação era feita por Lacan na França, nesse mesmo ano de 1964, um golpe militar extremamente violento e que durou mais de vinte anos foi instaurado no Brasil provocando danos graves sobre as liberdades de expressão que ecoam até hoje como trauma muito pouco elaborado. Se o inconsciente é estruturado através da linguagem e uma linguagem é feita e efeito de significantes que ao longo do tempo se deslocam e deslocam o sujeito, é preciso estar atento ao tecido histórico marcado por significantes que se repetem. Censura, autoritarismo, expulsão, invenção, diferença. Dentro de contextos diferentes, ameaças parecidas: a psicanálise não se frutifica num terreno antidemocrático onde a autonomia do sujeito está em risco. Quais pistas vazam do inconsciente no rumo de orientar outros tipos de caminho?

Através disso que não cabe e por isso escapa, Lacan segue por outro caminho que se dá a partir de uma brecha, uma fresta, uma hiância. É pensando sobre *O inconsciente de Freud e o nosso* que ele insiste em investigar a repetição em

contrapartida à resistência, e nesse caminho ele chega à noção de um sujeito que emerge quando entre significantes, algo falha, uma vez que um sujeito não é inteiro, mas barrado, castrado, furado e comparece num desacerto. “No sonho, no ato falho, no chiste - o que é que chama atenção primeiro? É o modo de tropeço pelo qual eles aparecem.” (LACAN, 1964, p. 32). Parece importante para um exercício analítico dar ouvidos ao que não é dogmático, certo e inteiro. Partindo de sua própria interpretação sobre a descoberta freudiana do inconsciente, Lacan privilegia as falhas, os equívocos próprios da linguagem, o saber não sabido que só pode ser tocado pelo engano e, desse modo, define o inconsciente como “tropeço, desfalecimento, rachadura.” (LACAN, 1964, p. 32).

Algo do inconsciente se apresenta e escapa ao sujeito justamente porque ele é mordido pelo verbo e se é através de uma operação simbólica que a castração comparece e marca esse mesmo sujeito, essa barra carrega consigo uma impressão digital, uma coisa radicalmente íntima e, portanto, diferente a cada um. O fio que conduz a descoberta freudiana e a continuidade lacaniana em relação ao conceito de inconsciente é de uma invenção que se dá depois de uma desobediência, tanto pelo universalismo médico que encarcerou como loucas mulheres que equivocavam sua prática, quanto pela tentativa de conservação dogmática de uma psicanálise assentada fora de seu tempo. Parece ter sido esse o exercício proposto por Freud e Lacan: ouvir a dissidência a partir da sua própria dissidência e recolher por meio da fala aquilo que falha, na aposta de que nesse desacerto alguma coisa se revele.

A cada nova dissidência que surge, uma denúncia de que algo violento se sofisticou, mas não muda: o padrão. Conhecido também como norma, lei ou moral e na tentativa de conservar um jeito certo de se colocar no mundo, o padrão submete os sujeitos das mais variadas formas, enquanto empurra outros que não cabem para as margens. Grupos se formam nessas beiras e desse modo, retornam. É preciso lembrar com isso que para muitos sujeitos, aquilo que a cultura aponta como falha é, muitas vezes, o único lugar de onde se pode falar. Esse entendimento iniciado por Freud e continuado por Lacan, precisa encontrar vias de seguir adiante. *Quem analisa hoje?*, pergunta Lacan no início de *A direção do tratamento* (1958), uma crítica declarada à psicologização da psicanálise, e parece que cabe repetir esse questionamento através do tempo sempre que for necessário interrogar a formação de um analista, mas também os rumos pelos quais a psicanálise se orienta.

Não é incomum ouvir de alguns psicanalistas discursos que abreviam nomeações inventadas por sujeitos marginais à esfera do *identitarismo*, posto nesses termos, como se identidades dissidentes fossem um assunto que não merece atenção, como se fosse possível encerrar psicanálise e política em posições antagônicas, sem que uma produza interferências na outra. Nesse lugar não há debate possível porque não se trata de vencer, nem convencer, mas poder seguir produzindo estrategicamente da posição de incômodo. No entanto, quando a hegemonia da transmissão é posta em risco como acontece em anúncios de formação online duvidosos, ofertas de psicanálise cristã ou a iminência da criação de um bacharelado em psicanálise, psicanalistas de todo o Brasil assinam em conjunto uma carta que carrega como argumento a tradição e a exclusividade das escolas de psicanálise na formação de um analista. Aqui é urgente marcar a importância desse embate no sentido de que a psicanálise é complexa demais para ser enquadrada à máquina neoliberal de uma graduação sem comprometimento com pilares importantes como ensino, pesquisa, extensão, supervisão e análise pessoal visto que sua prática não é um serviço, mas sim um trabalho, uma ética, uma transmissão.

Pode ser perigoso que projetos como esse se realizem de modo que eles precisam mesmo ser combatidos. Entretanto, não se pode confundir rigor com rigidez. Menos ainda formação com formatação. A psicanálise circula na universidade, no SUS, na rede social, na rede de saúde mental, nos serviços de psicologia aplicada, nos grupos de estudo e supervisão, nas escolas de psicanálise, nas clínicas de rua, nos coletivos, na literatura, no cinema, na música, no teatro, nos movimentos sociais, na pista, na política e também na própria linguagem. Desse modo, as escolas de psicanálise são mais um espaço de formação dentre outros, não o único e embora essas escolas estejam delimitadas por paredes, elas também estão inseridas no laço social e precisam acompanhar suas transformações. São os movimentos de cultura que fazem um analista trabalhar, não o contrário.

Para que a tradição não seja um gesto de traição e a exclusividade não opere atos de exclusão, as paredes das escolas de psicanálise - assim como os psicanalistas - precisam ser construídas por elementos que transitem num movimento *dentrofora*. Caso contrário o risco de um ensino parado no tempo e destoante aos esforços e à desobediência de Freud e Lacan em suas épocas. Não é possível que esse movimento se dê sem que haja um debate epistemológico que inclua não apenas textos clássicos e em



sua maioria extraterrestres, mas também outros, tocados pela estranheza de quem é socialmente minorizado, produz movimentos analíticos na cultura e deslocamentos na linguagem. Uma sugestão em vista é fazer interagir a psicanálise com os feminismos, estudos decoloniais e teorias queer. O contrário já é feito há muito tempo.

## 1.2 - FAZER DAS FALHAS INVENÇÃO

Acreditar numa psicanálise que acompanha os movimentos do tempo é recorrer à ideia tantas vezes repetida por Lacan de que o inconsciente se estrutura como uma linguagem e seguir as recomendações de Freud sobre dar ouvidos ao que faz subversão porque é nesse lugar que se encontra as notícias sobre o inconsciente. Uma psicanálise que se assenta em vias de neutralidade compulsória e toma como matriz de conhecimento apenas produções do *velho mundo*, não mergulha nas questões sociais, apenas sobrevoa e não faz diferente do que fizeram as caravelas: *descobrimentos* forjados através de genocídio e mão de obra explorada para produzir todo tipo de colonização. Subjetiva, inclusive.

Não existe subjetividade que não seja tocada pela cultura e se estamos falando de um país que carrega na sua história marcas como genocídio indígena, sequestro e escravização do povo negro, racismo, golpe militar, feminicídio, LGBTQIAPN+fobia, desigualdade social, atentados contra a democracia e muitos horrores inflamados por movimentos fascistas como o bolsonarismo; esses elementos conjugam no corpo pulsional um mal estar que é psíquico, mas também territorial. Em resposta à matriz de opressão que nomeia, segrega e executa, sujeitos minorizados socialmente se enlaçam na tentativa de produzir suas formas de revide ou de continuidade. Recorrer à história como exercício importante de memória, faz lembrar, por exemplo, da invenção de espaços de acolhimentos não universais, mas particulares, como quilombos e *houses* presentes na cultura *ballroom*.

A invenção desses espaços acontece nas margens pelas mãos de sujeitos minorizados numa tentativa de operar algum rearranjo através do coletivo. Os quilombos surgem como projeto de organização social feito por negros escravizados que buscavam liberdade na tentativa de romper um sistema excludente que era motor de

funcionamento do Brasil colonial. Enquanto as *houses* aparecem como estruturas de parentesco criadas nos subúrbios de Nova York através de vínculos de identificação e acolhimento onde pessoas LGBTQIAPN+ - em sua grande maioria negras e latinas - acolhiam outras pessoas também LGBTQIAPN++ expulsas das suas casas por questões que envolvem gênero e sexualidade. Tanto os quilombos quanto as *houses* comparecem como sistemas complexos de reinvenção que não se dão no centro, mas nas bordas, nas beiras, ali onde o padrão nomeia a diferença do que não é universal, como falha. Mais do que rotas de fuga, esses espaços permitiam o exercício da criatividade, a torção das lógicas de filiação e parentesco, permitindo, com isso, produção de vida.

Podemos pensar que uma identidade dissidente nasce como efeito colateral da matriz de opressão onde sujeitos marcados pela diferença não cabem, precisam se reagrupar e assim fundar outros arranjos. Aqui não estamos falando de identidades que tem como intenção a promessa de estabilização do eu em vias de transformar ele numa estrutura dura, alienada e cheia de si. Existem grupos autoritários e práticas psi hiperfocadas em resultados que trabalham nessa direção. Do ponto de vista da psicanálise, esses caminhos adoeceriam ainda mais um sujeito já que o aparelho psíquico, para além do eu, também é composto pelo isso, supereu e atingido por estímulos da realidade externa.

Não é incomum encontrar psicanalistas reticentes ao debate sobre identidade. Alguns tratam, inclusive, desse tema com deboche, negação e reduzindo sua complexidade ao termo *identitarismo* em uma lógica que aproxima ativismos emancipatórios historicamente ligados à esquerda aos ideais antidemocráticos da extrema direita, reproduzindo uma falsa simetria perigosa. Parece haver aí um equívoco que vale a pena pensar. Toda identidade é autoritária? Quando Lacan diz no *seminário 19* que “o inconsciente nunca acerta tanto quanto ao errar” (LACAN, 1971-1972, p. 17) ele anuncia algo sobre o funcionamento do inconsciente através de uma de suas manifestações. Atos falhos são atos de fala que escapam do inconsciente e atingem a linguagem causando algum embaraço que denuncia algo do desejo do sujeito.

Pensar na falha como um acerto do inconsciente que atinge e desconcerta a estabilidade do eu através da linguagem, ajuda a perceber que não importa quantos sejam os mecanismos de defesa do eu pra recalcar conteúdos, alguma coisa sempre perturba, retorna e redireciona as rotas. Em seus desdobramentos conceituais, Lacan

privilegia as falhas, os equívocos próprios da linguagem, o saber não sabido que só pode ser tocado pelo engano e, desse modo, define o inconsciente como “tropeço, desfalecimento, rachadura.” (LACAN, 1964, p. 32). Recolher através da fala aquilo que falha parece um exercício que só é possível se a linguagem puder lambar para além do centro, as margens discursivas.

Que existem identidades autoritárias, pessoas que produzem horrores porque se movimentam por vias como fascismo, racismo, machismo e LGBTQIAPN+fobia confirmam essa hipótese. Mas existe também a estratégia, o truque, o revide e a continuidade de sujeitos que fazem laço a partir da posição de resto e que fundam não apenas quilombos e *houses*, mas também movimentos negros, feminismos e comunidades LGBTQIAPN+. Construídas por meio de vínculos que se dão na alteridade, o que parece é que as identidades alteritárias produzem movimentos analíticos na cultura desde seus lugares de dissidência, porque é a partir deles que se torna possível perturbar o universal da coisa. É preciso lembrar com isso que para muitos sujeitos, aquilo que a cultura aponta como falha é, muitas vezes, o único lugar de onde se pode falar. Ainda assim um lugar.

“Cumé que a gente fica?”, interroga Lélia Gonzalez no artigo *Racismo e sexismo na cultura brasileira* (1984), numa epígrafe em que conta sobre um evento organizado por pessoas brancas a respeito do lançamento de um livro sobre pessoas negras onde os anfitriões fazem o convite de modo amigável, mas na prática tem comportamentos racistas, separatistas e de um descuido sorrateiro que não fugiu à escrita tão debochada quanto crítica da autora. Confusão criada, a culpa recai sobre *aquela neguinha atrevida* reforçando o mecanismo clássico dos abusos: a vítima é culpabilizada enquanto o agressor é vitimizado. O desfecho revela que o evento não tinha a inclusão como intenção, mas um espetáculo feito por brancos para eles próprios selarem o tão conhecido *pacto narcísico da branquitude*, importante conceito batizado por Cida Bento, numa tentativa cênica e cínica de fazer manutenção das lógicas de opressão, mesmo fingindo que não.

Lélia empreende uma denúncia importante quando diz que “o racismo se constitui como a sintomática que caracteriza a neurose cultural brasileira” (GONZALEZ, 1984, p. 76) e partindo do suporte epistemológico oferecido pela psicanálise, ela toma pra si o desafio de tentar entender o racismo direcionado às

mulheres negras no Brasil convocando Freud, Lacan e também Miller para pensar na estrutura simbólica que veicula essa opressão. É muito poderosa essa postura que Lélia assume de implicar a psicanálise no território brasileiro onde subjetividades são formadas em cima de tantas violências concretas e também simbólicas. Através dessa brecha, Lélia abre um espaço de diálogo importante que precisa fazer ecos pelas formações em psicanálise no Brasil.

Nesse ponto o que se encena parte de um lugar de reivindicação estratégica que tem como objetivo bagunçar a autoria nos campos de saber e com isso promover deslocamentos sociais. Onde a matriz de opressão aponta lixo, resto ou falha, existem invenções dissidentes criadas pelo deslizamento dos significantes que funda uma gramática complexa e não normativa. Ali onde uma palavra é dita em tom de injúria, existe a possibilidade dela ser reapropriada como amuleto que desloca o significante: *vadia*, *preta*, *bicha*, quando retorcidas, se transformam em símbolos de identificação que não tem a ver apenas com sobrevivência, mas com modos mais autorais de viver. As invenções de linguagem produzidas nas margens parecem carregar ainda um tanto de matéria viva da história por não sucumbirem à hegemonia de um modo universal e, portanto padronizado de passear pela linguagem.

### 1.3 - ACENDER MONSTRUOSIDADES

Se o que forma uma língua escrita ou falada são apenas métricas de uma *norma culta padrão*, pouco se inclui sobre as origens indígenas e negras nas camadas de um português que atualiza processos antigos de colonização e quando *neguinho* fala “errado” tem sempre alguém pra *consertar*. A escolha no modo de transmitir uma linguagem com o devido apagamento das suas origens e interferências também é um projeto colonial. Mas as *mancadas de discurso* quando *erres* e *eles* se confundem, ou quando verbos encontram outra autonomia de conjugação são exemplos que ilustram a “marca de africanização do português falado no Brasil” ou aquilo que Lélia Gonzalez chama de “*pretuguês*” (GONZALEZ, 1988, p. 128). O *falar errado* como uma crítica operada pela branquitude acrítica denuncia a verdade incômoda de que os brasileiros não são europeus, mas frutos de uma pororoca de linguagens que inclui indígenas,

negros escravizados e colonizadores. Na gíngua, no dengo ou no samba, existem línguas que não são apenas faladas, mas também vividas.

Além dessa bifurcação da língua portuguesa nomeada por Lélia como *pretuguês*, existe também o *pajubá* que tem na sua gramática palavras criadas da mistura entre o português e outras línguas trazidas de África através dos escravizados e muito faladas em espaços afro religiosos como umbandas e candomblés que, diferente das religiões cristãs, sempre acolheram sujeitos minorizados pelos recortes de sexualidade e gênero. Palavras ou expressões como *bofe*, *acué*, *desacuada*, *gongar* e *dar um truque*, fazem parte desse dicionário inventado e são ditas de forma criptografada, inicialmente por travestis, num sentido coletivo de proteção. Como uma língua dissidente que nasce dentro da língua dita oficial, o *pajubá* hackeia a própria linguagem quando serve de comunicação cifrada entre membros da sigla LGBTQIAPN+, sobretudo aqueles mais vulneráveis. Quando a dissidência fala, a heteronorma ouve, mas não consegue entender tudo.

Ainda sobre a invenção de palavras e expressões, a decisão de substituir nesse trabalho a expressão minorias sociais por pessoas *socialmente minorizadas* é proposital e vem de uma provocação veiculada por Linn da Quebrada. Essa alternativa produz um giro de interpretação quando aponta e responsabiliza as estruturas que empurram os sujeitos para um lugar de exclusão, ao mesmo tempo em que circunscreve uma territorialidade social. Essa estratégia de nomeação expõe também as forças que se organizam enquanto matriz de opressão. Faz lembrar, de algum modo, a intenção de Lacan ao chamar de *excomunhão* seu afastamento da IPA.

Importante recorrer à obra de Linn nesse ponto como bibliografia fundamental e também pela intersecção que ela faz entre palavra, corpo e marcas próprias e porque essa associação vai de encontro ao que aqui se constrói como hipótese nessa tese: o que emerge da margem como invenção subjetiva também perturba o tecido cultural. Não por acaso Linn se utiliza do funk como plataforma de experimentação, já que o corpo que ocupa essa cena é erógeno, erótico e bagunça as lógicas de submissão. Tanto letra quanto pensamento e performance acontecem através do manejo, da quebra, do deslocamento da linguagem como uma matéria viva: “meu corpo é um texto & minha língua é nanquim” (DA QUEBRADA, Linn, 2020). Quase como numa brincadeira, de

repente uma palavra vira outra que despista respostas e recoloca as perguntas da cena. Ela joga com a estranheza.

Existe certa falta de compromisso com o significado absoluto das coisas e à medida que ela fala, escreve e canta, as noções vão se deslocando e fundando outros entendimentos como numa cadeia de significantes que tem como ponto de partida uma ausência de sentido que seja universal. É experimentação imaginária, plasticidade simbólica, cirurgia no real do corpo e também arqueologia já que seu trabalho se aterra no presente, mas aponta o tempo todo para as origens. A própria Linn da Quebrada é uma invenção construída por Lina Pereira. Escrevendo ela confessa: “sou uma farsa. forjada & fingida a tal ponto que passei a acreditar. fiz de minhas palavras feitiço, para que se voltassem contra a própria feiticeira. deu certo. deu surto.” (DA QUEBRADA, Linn, 2020). Partindo da falha como método, ela provoca fins que não são necessariamente finais, mas encaminhamentos possíveis e totalmente inventados.

Seu primeiro disco *Pajubá* (2017), traz no nome uma comunicação cifrada, um dialeto de resistência inventado pela comunidade LGBTQIAPN+ para comunicação interna e que tem a ver com infiltração, sobrevivência, reapropriação dos modos de dizer que atualizam no hoje aquilo que veio antes. O segundo disco, *Trava Línguas* (2021), traz a ideia de um conjunto de palavras que ao serem ditas, provocam dificuldade na pronúncia e no entendimento, mas também pode ter a ver com o encontro de uma trava (travesti no *pajubá*) com as muitas possibilidades de utilizar a linguagem como ferramenta viva e passível de brincadeira. Em entrevista para o podcast *Mano do Mano* (2022) do Mano Brown, Linn comenta:

A minha música, ela não é só a música. Ela sou eu. Ela precisa do meu corpo, da minha história, dos meus cortes, da minha cicatriz, da minha dor, do meu sofrimento. De um Brasil que é o país que mais mata travestis. Mas eu não quero mais falar disso porque cada vez que eu anuncio, eu reconstruo essa violência. Essa violência sai da minha boca e eu digo que ainda é, mas não é mais. Eu quero ficcionar. Eu quero inventar histórias de que o Brasil é o país que mais forma travestis astronautas, travestis cantoras. E olha que agora tem muitas, hein? (...) a gente percebe que a gente vai criando conforme a gente vai dizendo. Esse é o perigo da palavra. A palavra como um feitiço. (MANO A MANO, 2022)

É na *força da farsa* que ela acredita nas próprias ficções, muda o destino fatídico das estatísticas e se lança em outros futuros. Cria quando diz e no rumo de uma

investigação tocada pela busca da diferença na repetição, a letra de seu *single mEnorme* (2018), brinca com a recorrência da palavra *menor* e em certo ponto, ao longo da letra, o que se produz é a sonoridade de uma outra palavra, *enorme* - *menormenormENORMEnormenormenorme* - . Dependendo do ponto de vista, aquilo que é visto como menor pode também ser enorme. Esse jogo de palavras e sons pode esconder o fato de que os saberes dissidentes são minorizados por aquilo que se pretende único e universal. Talvez seja esse um ponto de reflexão em relação às produções que se dão nas margens. O contraste entre serem menos considerados pelo centro, mas nem por isso menos criativos. O ponto de vista gira quando as produções desses espaços conseguem, em trânsito, produzir ressonâncias culturais.

Isso de produzir deslocamentos na linguagem é uma impressão digital das composições de Linn da Quebrada, que carrega em seu próprio nome o lugar de onde vem (quebrada) uma inteireza dividida (linda & quebrada) e certo jeito de dizer no grito o que é impedido de ser dito de outro modo (que brada). Revela também o modo como usa a quebra das palavras como matéria prima. Inconsciente pinçado do movimento de repetição e lançado como questionamento que dá nome a última faixa do *Trava Línguas: quem soul eu?* Uma pergunta que inaugura “um princípio, que é o princípio de um fim. É o precipício que desemboca no início pra que a gente possa ter a coragem de terminar certas coisas.” (DA QUEBRADA, Linn, 2020). Falar desde a margem é um exercício que produz intervenções na linguagem e invenções na cultura.

Escrever sobre a obra de Linn da Quebrada parece sempre pouco porque sua metodologia se apresenta como disruptiva, informatável, sempre em mutação. É curioso que essa obra seja convocada a estar num trabalho acadêmico, mas é proposital. Se a cultura é uma manifestação da linguagem e a linguagem é a via que estrutura o inconsciente, abalos sísmicos são bem vindos, mais ainda em trabalhos que produzem intervenção e apontam o fracasso como um caminho possível por fazer rasura no ideal. Importante pontuar aqui o caráter de deslizamento de um trabalho que desvia, inclusive, das noções de representatividade e identidade como pontos de assimilação. No fio da navalha das suas interrogações, Linn da Quebrada é o próprio movimento. Na sua publicação *Fissura* (2020) que reúne as composições do seu primeiro disco, que ela chama de *decomposições*, Linn diz:

quando estiverem lendo esses feitiços e mandingas, decomposições de minha própria matéria, não se esqueçam que essas canções foram

cruciais para que me transtornasse em quem soul hoje & no que venho a ser. mas não sou mais. enviadesci. fui bixa preta. mulher. bixa travesty. fui milhares. fui melhor & pior do que imaginei. (DA QUEBRADA, 2020)

Deslocamentos de linguagem empreendem invenções singulares que reverberam pela vida afora. Na busca de construir verdades para que pudesse acreditar em si enquanto vivia a inquietude de seus próprios processos, Linn foi deslizando entre identificações que se tornaram letras e nomes de música. *Enviadescer* (2016), *Bixa Preta* (2017), *Mulher* (2017), *Bixa Travesty* (2017) não são identidades fixas ou autoritárias, mas modos de identificação que ajudaram, inclusive, na fabricação da artista e também do seu público. Na contramão dos discursos sobre representatividade, Linn que representa a si mesma, diz: “fui muralha & despenquei. e assim espero, sem esperança alguma, que também o façam e suportem que eu não dê conta de ser fiel nem mesmo às minhas próprias representações.” (DA QUEBRADA, 2020). Sua obra não é binária, não morde a isca das armadilhas da assimilação e ainda complexifica diz-cursos sem produzir segregação. Através de furos, falhas, cortes e fracassos dos projetos dos outros, o que Linn traz à tona, a partir das margens, é da ordem de uma diferença radical.

Ainda sobre infiltrações discursivas veiculadas pela força criativa produzida nas margens, Grada Kilomba no capítulo chamado *Quem Pode Falar?*, do seu livro *Memórias da Plantação* (2008), resgata os termos *margem* e *centro* usados por bell hooks e empreende uma importante contribuição sobre o ímpeto criativo que floresce nesses espaços. Segundo Grada, “a margem se configura como um “espaço de abertura radical” e criatividade, onde novos discursos críticos se dão.” (KILOMBA, 2008, p. 68). Ela endossa o potencial nutritivo que essa posição oferece para a criação de outros imaginários, discursos alternativos e resistências às opressões enquanto lança um olhar sobre a margem como um espaço possível para operar a dúvida, a falha, a divisão. “É o entendimento e o estudo da própria marginalidade que criam a possibilidade de devir como um novo sujeito.” (KILOMBA, 2008, p. 69), acrescenta.

À medida que os espaços hegemônicos apontam caminhos, o impossível do ideal se atualiza, as exclusões sociais se constroem e a matriz de opressão se fortalece. Marcadores como raça, gênero, classe, sexualidade vão modulando limites morais, mas o que Grada comunica é que quando se retira do centro a hegemonia do conhecimento, a



margem pode ser considerada como um território onde sujeitos produzem seus próprios processos. É nesse espaço que o endurecimento dos marcadores sociais é questionado, “assim, a margem é um local que nutre nossa capacidade de resistir à opressão, de transformar e de imaginar mundos alternativos e novos discursos.” (KILOMBA, 2008, p. 68). Se a margem é o espaço por onde sujeitos minorizados circulam, também é de lá que surgem as ferramentas capazes de relativizar os discursos hegemônicos.

Grada dá ainda o passo de destacar a importância do lugar de onde escreve, já que, sua pesquisa toca em assuntos que atravessam as fronteiras do íntimo e resvalam no coletivo sem que um precise se esconder em nome do outro, tornando interseccionais marcadores como raça, gênero, classe e território. Para denunciar o racismo e as estruturas de opressão, sua escrita produz uma crítica ao que ela chama de *academicismo tradicional* além de ser também um jeito próprio de transmitir conhecimento. “Escrevo da periferia, não do centro.” (KILOMBA, 2008, p. 59), ela diz e essa posição demarca um lugar de diferença racial e de gênero dentro de uma cultura ainda tão impregnada pelos esquemas coloniais. Capoeira, funk, pixo, culinária, samba, slam, tecnobrega, aparelhagem, pagode, rap e muitas outras manifestações culturais que fundam a identidade brasileira, por exemplo, têm as periferias como berço, embora sejam essas mesmas periferias as principais vítimas dos desmontes políticos e das violências sociais.

Parece haver um desestímulo permanente aos processos plurais de diferenciação, de divisão subjetiva e isso não deixa de ser um projeto político de manutenção de poder. Quando pensadores como Grada decidem declarar a raça, o gênero, a sexualidade, a classe e a localização geográfica de onde falam, tem intenção de preservar uma posição radical de singularidade. O peso da caneta é outro e a escrita acontece como tentativa de singularizar o conhecimento, pra que depois ele se coletivize, sem a intenção de que ele se pretenda universal. Nesse ponto Grada, tocada por bell hooks, trata de lembrar o perigo de romantizar a opressão quando a margem é vista como um lugar de criatividade e conclui dizendo que “a opressão forma as condições de resistência.” (KILOMBA, 2008, p. 69). No campo social e, por isso subjetivo, a questão que fica é: como falar através das próprias diferenças?

Na tentativa de questionar quem está autorizado a falar dentro de um projeto colonial e explicitamente inspirada pelas pesquisas de Grada e bell, Djamila Ribeiro

enriquece esse debate ao publicar sua pesquisa *O que é lugar de fala?* (2017). Acenando para a construção social que reserva ao subalternizado um lugar silenciado, Djamila defende que a fala, dependendo de onde ela vem, pode ser um instrumento de onde se pode “refutar a historiografia tradicional e a hierarquização de saberes consequente da hierarquia social.” (RIBEIRO, 2017, p. 64). Sua argumentação acompanha os modos de resistência das mulheres negras e a dificuldade de apreensão de suas demandas, inclusive dentro de grupos feministas brancos, ao mesmo tempo em que intersecciona significantes como gênero, raça e classe dentro do contexto patriarcal. No caminho contrário dos discursos universais, “pensar lugar de fala é uma postura ética” (RIBEIRO, 2017, p. 84), já que é através da fala que um sujeito surge e se insurge.

Quando Djamila Ribeiro traz a ética para o campo do debate, isso produz arranhões nas epistemologias tradicionais porque situar o lugar e a fala traz para a cena uma dimensão de autorização discursiva para grupos minorizados. A quebra do silêncio provocaria então movimentos de reconhecimento coletivo e denúncias de opressões como racismo, machismo e LGBTQIAPN+fobia, antes abafadas pelo monopólio narrativo da cultura dominante que, por sua vez, faz questão de manter vivos os projetos coloniais. O que está em jogo na proposta pautada por Djamila Ribeiro é da ordem de uma reforma epistêmica nas bibliografias, assim como nos espaços de poder e de transmissão de conhecimento. É importante que essa convocação seja feita, inclusive no campo da psicanálise, já que lidar com o adoecimento psíquico é também lidar com as memórias históricas que fundam um lugar. Embora o inconsciente não tenha geolocalização determinada, é dentro de um território, de uma cultura, de uma linguagem que ele se manifesta.

Em suas *Notas estratégicas quanto aos usos políticos do conceito de lugar de fala* (2017), Jota Mombaça dialoga diretamente com o texto de Djamila Ribeiro ao estabelecer o ponto de vista de que o uso do conceito de lugar de fala em vias de interromper a exclusividade de vozes hegemônicas, permite o surgimento de vozes que são historicamente apagadas. As críticas sobre a conceituação do lugar de fala parecem sempre partir do entendimento de que se trata da criação de novas identidades autoritárias, quando o que comparece na intenção é justamente o desejo da alternância das mãos de quem segura a caneta que escreve a história. É nessa linha argumentativa que Mombaça dá um golpe conceitual em muitos intelectuais, inclusive psicanalistas,

que tentam abreviar a complexidade dos movimentos de sujeitos minorizados a questões meramente identitárias quando diz:

[...] cada vez que, a fim de criticar as políticas de marcação do local de fala, perde-se de vista que o que está sendo evidenciado pela maior parte dos ativismos do local de fala não são identidades, mas, mais precisamente, posições, e que o conceito de posição, talvez diferentemente do conceito de identidade, incorpora já um certo grau de antiessencialização estratégica pois expressa um certo estado, uma certa forma de estar situada e não uma verdade absoluta (essencial) sobre um sujeito. (MOMBAÇA, 2021, p. 87)

Existem limites para as formações identitárias, ela lembra, e pondera a impossibilidade de um grupo, coletivo ou movimento narrativo abarcar a complexidade subjetiva, corporal e social que atinge cada singularidade. Como uma posição que situa o sujeito a partir dos seus recortes, o lugar de fala é uma tentativa de promover curto-circuito no regime de autorização discursiva vigente e apontar outras direções, pontos de vista, interpretações “desautorizando a ficção segundo a qual partimos todas de uma posição comum de acesso à fala e à escuta.” (MOMBAÇA, 2021, p. 86). De posições não favorecidas pela norma, surgem contra argumentos à matriz de autoridade “que construiu o mundo como evento epistemicida” (MOMBAÇA, 2021, p. 86). Em outros termos, a construção de saberes dissidentes manifesta a partir de suas posições, aparatos intelectuais de subversão normativa.

O exercício dessa estratégia conceitual questiona epistemologias ao mesmo tempo em que funda outras. Talvez o que haja de mais identitário, e por isso também autoritário, seja a matriz de opressão e suas estruturas que sustentam e atualizam sistemas hierárquicos sempre muito binários e com pouca brecha para o que há de plural em outras experiências singulares e sociais. Há um tanto de herança colonial nesse funcionamento e pra que essa engrenagem continue funcionando, regimes como o neoliberalismo conseguem driblar as reivindicações por mudança através de figuras escolhidas para simbolizar demandas coletivas. É possível que uma única pessoa consiga representar a complexidade que habita questões sociais tão profundas? Esse é o engodo da *representatividade*: as coisas permanecem no mesmo lugar enquanto no campo das imagens, parece que algo mudou.

[...] nos últimos anos temos tido a chance de aprender a falar sobre os efeitos de subalternidade que envolvem nossa experiência com o mundo, mas infelizmente esse trabalho não foi coextensivo ao de

revelação dessas posições de poder cujo sentido da existência é inseparável da reprodução de regimes subalternizantes. Por isso o conceito de saberes situados acabou se limitando a reproduzir a hipervisibilidade da posição subalterna como objeto discursivo, sem criar condições para que, ao situar-se, os sujeitos posicionados em relação de privilégio perante a cisnormatividade, a heterossexualidade e a supremacia branca fossem capazes de perceber densamente a própria posição. (MOMBAÇA, 2021, p. 88)

Mais uma vez ela pondera o lugar de fala como uma posição conquistada, que situa os saberes subalternizados como possibilidade narrativa, mas não tão completamente eficaz na tarefa de situar também os lugares e as falas das figuras que mantém de pé a matriz de opressão. Esse raciocínio ganha ilustração quando os debates pautados por quem é minorizado socialmente passam a ser incorporados em expedientes antidemocráticos. O marketing entende muito bem essa linguagem e passa a ser comum ver personalidades de extrema direita, por exemplo, rodeadas de pessoas que frequentam determinadas minorias sociais, mas que na prática não se preocupam com os recortes sociais dos quais fazem parte. Toda essa reprodução de opressão mira na assimilação do que é diferente, enquanto os sujeitos dissidentes se lançam na busca de legitimar suas diferenças, mesmo que dentro desses coletivos existam contradições.

Em outro momento, também no livro *Não vão nos matar agora* (2021), Jota Mombaça diz que diante de “uma futuridade ameaçada” que assombra sujeitos minorizados e é produzida pela manutenção de regimes hegemônicos e subalternizantes, “não cabe esperar passivamente.” (MOMBAÇA, 2021, p. 55). Não é difícil entender que se enredar em grupos para localizar e combater sistemas discriminatórios é um modo de construir continuidades. Produzir deslocamentos pela via da linguagem, desviar da crença absoluta nas identidades e ainda bancar posições singulares, parece um assunto alinhado aos pensamentos de Freud e Lacan, seja na fundação ou na refundação da psicanálise. E foi partindo do suporte epistemológico oferecido pela psicanálise que, muitos anos antes das contribuições de Jota, Grada, Djamila e Linn; Lélia Gonzalez tomou pra si o desafio de tentar explicar o racismo direcionado às mulheres negras no Brasil em *Racismo e sexismo na cultura brasileira* (1984), convocando Freud, Lacan e também Miller para pensar na estrutura simbólica que veicula essa opressão.

Se para a psicanálise o que foge à coerência da comunicação como atos falhos, sonhos e tropeços de linguagem tem seu valor, lendo Miller, Lélia faz uma importante captura quando ele diz que “A análise encontra seus bens nas latas de lixo da lógica. Ou ainda: a análise desencadeia o que a lógica domestica” (MILLER apud GONZALEZ, 1984, p. 78). Partindo dessa afirmação, Lélia pontua que dentro de uma lógica de dominação onde o racismo opera como uma ferramenta determinante, o lugar dos negros é na lata de lixo da sociedade brasileira. Avança então para o entendimento de que se a lógica dominante incide no povo negro uma tentativa de domesticação, isso acontece porque, num lugar de objeto, resíduo ou resto, esse povo tem sido falado. “Neste trabalho assumimos nossa própria fala. Ou seja, o lixo vai falar, e numa boa.” (GONZALEZ, 1984, p. 78) é a importantíssima reviravolta conceitual declarada por Lélia.

Falar em vez de apenas ser falado dentro de certos recortes sociais é ato que tenta subverter os processos de exploração que fazem parte da coluna vertebral da história do Brasil e, nesse sentido, Lélia Gonzalez não economiza ao dizer que “o *racismo* se constitui como a sintomática que caracteriza a *neurose cultural brasileira*.” (GONZALEZ, 1984, p. 76). Ela percorre esse caminho para destacar figuras historicamente apagadas como a *mulata*, a *doméstica* e a *mãe preta* que interseccionam marcadores como racismo e sexismo, mas que estavam totalmente presentes nos processos de formação da cultura do país, transmitindo *ladinoamefricanidade*. O que toca a pesquisa dessa autora tem a ver menos com a concretude da opressão em si e mais com o que se esconde, escapa e se infiltra dentro dessa estrutura. Por conta dos processos de recalque que existem na *neurose cultural brasileira* e que tem o *racismo* como veículo sintomático, a formação de compromisso instaurada não permite que a identificação por certas raízes sejam declaradas, mas elas estão respingadas por toda a parte do corpo social. Nesse limite, Lélia traz uma associação interessante entre *consciência* e *memória*:

Como consciência a gente entende o lugar do desconhecimento, do encobrimento, da alienação, do esquecimento e até do saber. É por aí que o discurso ideológico se faz presente. Já a memória, a gente considera como o não saber que conhece, esse lugar de inscrições que restituem uma história que não foi escrita, o lugar da emergência da verdade, dessa verdade que se estrutura como ficção. Consciência exclui o que memória inclui. Daí, na medida em que é o lugar da rejeição, a consciência se expressa como discurso dominante (ou efeitos desse discurso) numa dada cultura, ocultando a memória,

mediante a imposição do que ela, consciência, afirma como *a* verdade. Mas a memória tem suas astúcias, seu jogo de cintura; por isso ela fala através das mancadas do discurso da consciência. (GONZALEZ, 1984, p. 78-79)

Se as práticas culturais valorizam um desempenho de racionalidade exagerada, tendo em vista processos como *evolução*, *autoconhecimento* e até mesmo o *fortalecimento da consciência*, parece que todo esse esforço está assentado sobre os sedimentos de memória, daquilo que, embora esteja no passado, frequenta o presente através das mancadas de discurso que produzem rachaduras nas proteções conscientes e comparecem na cena. Muito da riqueza do trabalho de Lélia Gonzalez está no modo como ela aproxima psicanálise e cultura sem que precise ficar fazendo malabarismos teóricos para justificar suas pontuações, e mais do que isso, ela se aproveita dos recortes de origem da psicanálise (europeia, masculina, branca) para questionar os esquemas coloniais.

Partindo dessa provocação, Lélia Gonzalez evoca o conceito freudiano de *denegação* para dizer que o racismo no Brasil se expressa pela rejeição daquilo que é constitutivo da própria cultura do país. O racismo não acontece apenas por uma reação em relação à cor da pele negra, mas sim como uma tentativa de aniquilar todo o traço cultural que emerge das práticas de fé, dança, vestimenta, oralidade, pensamento, tecnologia, culinária do povo negro e que por isso constituem, ou deveriam constituir, pilar tão importante para a invenção do Brasil. A violência veiculada pelo racismo é um efeito de linguagem que determina a eficácia do projeto colonial uma vez que o colonizado se identifica com o colonizador e o *pretuguês* é negado, fica de fora da língua porque há intenção de padronizar a linguagem, embora escape pela via da memória, uma vez que o português falado no Brasil é uma língua africanizada, como diz Lélia num depoimento dado ao *Projeto Perfil* (1988) e repostado pelo *Instagram* da *Revista Cult* (2024):

De qualquer forma, esta mulher negra anônima, esta mãe preta, né - não é por acaso que os brancos gostam tanto dela. Os brancos mais racistas adoram a figura da mãe preta, por quê? Porque foi ela quem socializou as crianças brancas. E neste processo, ao socializar, veja, a mulher em todas as culturas ela tem esse papel. Ela é a socializadora das crianças. É ela que introduz a criança na ordem da cultura daquela sociedade. E a ordem da cultura é o que? É referenciar-se com os antepassados. É claro que ela não conhecia os antepassados dos brancos, ela conhecia seus próprios antepassados. E nessas histórias aí

ela passa para um inconsciente cultural brasileiro uma negritude que a gente nem sabe que existe. E, por outro lado, e a prova mais patente disso em meu ver é o fato de que, no Brasil, ela africanizou o português falado no Brasil. (REVISTA CULT, 2024)

Se a psicanálise foi eleita como suporte epistemológico para a pesquisa de Lélia Gonzalez é porque uma encontra na outra o fio teórico e prático necessários para a emergência do que, num projeto universal, fica excluído, mesmo que não totalmente já que sua força perturba algo da cena. O que é eliminado como dejetos da lógica social ganha efeito de valor interpretativo através de uma análise e desse modo, se são encontrados *bens nas latas de lixo da lógica*, e se existe contexto pra que eles sejam recolhidos, *o lixo vai falar, e numa boa*. Nesse encontro conceitual entre Lélia e Miller o valor constitutivo do que é encontrado no lixo aparece nos dejetos, pedaços de histórias, sobras de memórias que colocam o sujeito do social e do inconsciente em movimento, e se organiza naquilo que Lacan nomeou conceitualmente como objeto *a* ou *objeto causa do desejo*.

No ponto defendido por Lélia, o objeto *a* sincretiza a fala e a falha dentro da cultura e é diante desse contraste que a verdade denegada, silenciada e minorizada, vaza pelas brechas sociais. Figuras como a *mulata*, a *doméstica* e a *mãe preta*, no entendimento de Lélia, denunciam esse ponto porque mesmo presentes na engrenagem social como partes constitutivas da cultura brasileira, são relegadas a lugares de completa opressão. Os dispositivos civilizatórios tocados por projetos coloniais produzem incentivos ao que há de mais genérico no que se refere à linguagem, comportamento e modos de produzir relação. Existe uma força que tenta o tempo todo obturar a singularidade em favor de manejos universais e é nesse lugar que a contradição aparece: condena-se o *pretuguês* e o *pajubá*, mas o próprio Português praticado no Brasil encontra sons muito diferentes do que é falado em Portugal justamente porque sofre influência das modalidades de fala dos povos originários, assim como dos negros sequestrados, escravizados e trazidos para o Brasil. No artigo *O lugar e a fala: a psicanálise contra o racismo* (2020), Pedro Ambra explica que:

De fato, para a psicanálise o objeto *a* - que para Lacan teria sido sua única contribuição à psicanálise, o que não é pouca coisa - é, por um lado, um objeto/dejeto, pois é expulso do domínio da inteligibilidade, do partilhável, do compreensível e do humano, mas, por outro, é também nomeado como *objeto causa do desejo*, ou seja, é ele quem

está, escamoteadamente, por trás de toda empresa que move o sujeito, seja ele histórico ou do inconsciente. E o mérito de Gonzalez é mostrar o núcleo da analogia entre a constituição do sujeito falante e a sintomática formação cultural do Brasil: *o lixo causa*. (AMBRA, 2020, n.p.)

Se a descoberta do inconsciente através das notícias que vazam pelas bordas da cultura trouxe à tona a existência de uma verdade escondida que insiste em comparecer bagunçando os discursos e se a eficácia da comunicação se dá quando o domínio do consciente se afrouxa, a psicanálise como uma ética pode oferecer meios de escutar o que há de mais íntimo e por isso também subtraído e apagado da experiência social de cada sujeito. Uma análise, enquanto trabalho, constrói vias de fazer com o sintoma e isso produz deslocamentos nos pontos de vistas, assim como reapropriações de lugares e falas. Sobre a hipótese de Lélia Gonzalez, Pedro Ambra diz que:

Neste caso, assumir a fala não é sinônimo apenas de tomar a voz ou ocupar lugares de poder que historicamente são ocupados por brancos. Trata-se de uma proposta ainda mais radical: assumir a fala é assumir nosso *modo de falar*, assumir nosso *pretuguês*, assumir que aquilo que se mostra como mais estrangeiro às instâncias (psíquicas e sociais) dominantes, na verdade, as constitui inexoravelmente. Isso implica não em equilibrar a balança, mas em questionar a própria raiz de seu sistema de medida. (AMBRA, 2020, n.p.)

Nesse caminho, o que é apontado como falha, mesmo sendo empurrado pras margens pelo pela lógica dominante, tem o imenso valor de mobilização, de causa de desejo. A aposta de uma análise é o de inventar processos que singularizem um sujeito para que seja possível lidar de outros modos com o laço social. No entanto, esse trabalho fica dificultado diante de tantos projetos que tem como método um negacionismo assimilatório, que tenta a todo o momento, através de leis e instituições, aniquilar a diferença. A leitura atenta de Pedro Ambra ao texto de Lélia Gonzalez captura o sentido de agente que o objeto *a* opera dentro de uma análise quando diz que “é aí, pela fala, onde erro e desejo deixam de pelejar e se encontram, onde a verdade se emancipa da certeza dos saberes e as identidades se dissolvem rumo tanto às singularidades quanto às possibilidades de laço social sem segregação” (AMBRA, 2020, n.p.). Cabe à psicanálise tomar a posição de um campo que faz oposição a todo e qualquer tipo de discurso universal, de um campo que pode não só ouvir, como também



veicular a castração, a dissidência e a *monstruosidade* de cada um. Então por que, diante das *monstruosidades*, muitos analistas ainda resistem?

Gota a gota, o que infiltra como escrita dissidente parte de um lugar de reivindicação estratégica que tem como objetivo bagunçar a autoria nos campos de saber e com isso promover deslocamentos sociais. Esse lugar Paul B. Preciado conhece bem já que, em novembro de 2019, foi convidado a falar na Jornada Internacional da Escola da Causa Freudiana, em Paris, que tinha como tema *Mulheres em psicanálise*, e para disparar o debate, diante de uma plateia composta por analistas, perguntou se alguém ali se identificava como homossexual, trans ou de gênero não binário. Silêncio, risadas, vaias, injúrias e algumas palmas foi o que ecoou como resposta.

*Eu sou o monstro que vos fala: Relatório para uma academia de psicanalistas* (2019) é o nome que batiza esse episódio e antes mesmo que Preciado pudesse desenvolver seu ponto, ele que fala a partir da sua monstruosidade, teve seu discurso interrompido, mas não sem antes produzir ali um efeito de intervenção, porque com esse ato Preciado colocou os analistas e talvez a própria psicanálise deitados no divã. Interessante perceber que essa fala foi instantaneamente repercutida através de vídeos, trechos transcritos e traduções espalhadas pela internet afora. No entanto, o ato mais curioso e que muito acrescenta a esse debate, foi a quantidade de respostas rápidas escritas por analistas do mundo todo.

Quando as respostas escritas por psicanalistas à intervenção de Preciado se resumem a um *equivoco teórico* e mais, quando esse argumento é sustentado por uma fragmentação entre política e psicanálise, parece haver aí certo malabarismo intelectual não para resguardar a psicanálise - já que todos os esforços de Freud e Lacan aconteceram num terreno de interlocução entre disciplinas -, mas para recalcar a gravidade do que estava sendo dito em nome de uma tradição, de um lugar de poder que a psicanálise faz manutenção. O raciocínio levantado pelo convidado da noite tem como ponto de partida interrogar o porquê a transgeneridade assume em algumas leituras psicanalíticas e psiquiátricas um lugar de doença mental pautado pela *disforia de gênero*. Sobre o tema do evento, Preciado diz que:

Seria preciso antes organizar um encontro sobre “homens brancos heterossexuais e burgueses na psicanálise”, porque a maior parte dos textos e práticas psicanalíticas giram em torno do poder discursivo e político desse tipo de animal: um animal

necropolítico que vocês tendem a confundir com o “humano universal”, e que permanece, até o presente, o sujeito da enunciação central nos discursos e nas instituições psicanalíticas da modernidade colonial. (PRECIADO, 2020, p. 15)

Quando Preciado convoca como argumento o conceito de *necropolítica* do Achille Mbembe, existe intenção de expor a identificação de certos campos de conhecimento com o poder prático e discursivo de apontar quem pode viver e quem pode morrer, inclusive subjetivamente. Desse lugar só é digno de acesso o *homem universal* - um descendente direto do pai da horda primeva, talvez -, aquele respaldado por recortes sociais que permitem que se possa nomear a diferença como injúria, doença, crime ou pecado de modo verticalizado. Esse lugar perpetua a matriz de opressão, faz manutenção das práticas coloniais e controla de modo excludente o jeito que a história deve ser contada. Aqui o aceno de Preciado é sobre o fato de que a psicanálise, mesmo tendo sido disruptiva em certos momentos da história, não está protegida de reproduzir discursos hegemônicos de saber.

Não é incomum esbarrar em artigos escritos por psicanalistas que aproximam sujeitos trans à nosografias psiquiátricas ou estruturas psicóticas. Seguindo a posição conceitual proposta por Lélia Gonzalez, sujeitos minorizados são falados, usados como objetos de pesquisa e muito pouco ou quase nunca como bibliografia. O uso da *disforia* como hipótese diagnóstica que prova algum tipo de doença mental ou estrutura psicótica é desmontado, por exemplo, pelo deslizamento do *autoerotismo* para o *amor objetual* proposto por Freud em *Introdução ao Narcisismo* (1914), quando certo sentido de falta de unidade é em algum momento amarrada pelo outro, mas que deixa no sujeito a marca do desamparo, já que esse *eu* vai interagir o tempo todo com o *supereu*, o *isso* e a *realidade externa*. Dá pra pensar também, junto com Lacan, no *Estádio do Espelho* (1969) como operação que promove uma organização do eu, mas que, embora estruturante, nunca é suficiente já que *Real*, *Simbólico* e *Imaginário* se interseccionam e produzem abalos nessa integridade. Existe algum sujeito, *cis* ou *trans* que nunca tenha passado pela experiência de se ver/ser visto e não se reconhecer?

Nesse sentido, através de uma escuta clínica tocada pela cultura, a *disforia* deixa de ser apenas um índice diagnóstico e pode ser lida como um modo de dizer, uma *dizforia*, que não tem ligação com questões biológicas, mas com elementos culturais que

invadem de modo autoritário as marcas próprias, os processos íntimos e as invenções singulares de cada sujeito. Racismo, LGBTQIAPN+fobia, misoginia ou qualquer outro tipo de organização agressiva contra sujeitos minorizados socialmente são exemplos que provam esse ponto. Essas práticas de horror humano em forma bruta cobram o preço do impossível à medida que não só atormenta esses sujeitos através do mal estar em forma de constante insatisfação com a autoimagem, mas silencia, oprime, aniquila e coloniza subjetividades. Essas modalidades de violência tentam destruir a diferença, já que o que coloca em risco os sistemas hegemônicos e suas tentativas de assimilação é justamente o efeito de transmissão que as marcas singulares causam na cultura.

Quando Preciado assume uma fala tocada por suas próprias marcas, ele também revela sua trajetória recortada por posições: *designado ao sexo feminino, uma mulher na psicanálise, desobediente de gênero, transfugitivo, homem trans, corpo de gênero não binário, monstro*. Nesse percurso discursivo, ele também nomeia essas posições de jaulas ao se identificar com Pedro Vermelho, personagem do texto *Um relatório para uma academia* (1917), escrito por Kafka, que conta a história de um macaco capturado em uma expedição de caça para ser exposto num circo de animais até que consegue aprender a língua dos homens, foge e se coloca diante de uma academia de autoridades científicas para explicar o que a evolução humana significa pra ele. Para se apropriar da língua humana, depois de ser sequestrado de sua terra e exibido ao ridículo para entretenimento alheio, Pedro Vermelho precisou esquecer da sua vida de macaco e nesse processo adaptativo, se tornou alcoólatra. Parece que de algum modo, sair de uma jaula significa encontrar outra.

Todavia, o mais interessante no monólogo de Pedro Vermelho é que Kafka não apresenta seu processo de humanização como história de emancipação ou de libertação da condição animal, mas como uma crítica ao humanismo colonial europeu e as suas taxonomias antropológicas. Uma vez capturado, o macaco diz não ter tido escolha: se não quisesse morrer trancado numa jaula, teria de passar à “jaula” da subjetividade humana. (PRECIADO, 2020, p. 13)

Essa percepção despertada por Preciado coloca uma lupa sobre como o exercício de nomeação traz consigo uma contradição: ao mesmo tempo em que circunscreve, enclausura. Principalmente quando esses nomes são dados por quem se coloca no lado universal da força já que isso confere o poder de interromper os processos subjetivos e

apontar enquadramentos. Preciado se identifica com Pedro Vermelho na radicalidade de quem é atravessado pela linguagem universal mesmo que a tentativa seja a de se singularizar. Sem neutralidade, ambos falam a partir e não apesar das cicatrizes de suas posições: “Da mesma forma que Pedro Vermelho se expressou diante dos cientistas, eu hoje me dirijo às senhoras e aos senhores, acadêmicos da psicanálise, a partir da minha “jaula” de homem trans.” (PRECIADO, 2020, p. 13).

Importante notar como as passagens que Preciado compartilha sobre seu processo de transição não têm nem por um instante tendências universais, ao contrário, o seu modo de contar é marcado pela ponderação, pela divisão subjetiva. “Estava procurando uma porta de saída.” (PRECIADO, 2020, p. 22) é o que ele diz ao começar a injetar testosterona com um grupo de amigos. Diz que não conheceu a liberdade durante a infância na ditadura franquista da Espanha, nem mais tarde quando se identificava como lésbica em Nova York, menos ainda agora como um homem trans, embora essa jornada permita que ele experimente limites fora do registro binário. Fala sobre transformações biológicas e sociais como a mudança na voz, o crescimento dos pelos, o título de doutor, a sujeira dos banheiros masculinos e nesse trânsito acrescenta: “A liberdade é um túnel que se cava com as mãos. A liberdade é uma porta de saída. A liberdade (...) é algo que se fabrica.” (PRECIADO, 2020, p. 23).

Crescer dentro de um regime ditatorial, migrar de país, ocupar a posição política de mulher lésbica e fazer a própria administração hormonal são modos de desvio da heteronorma, mas foram os efeitos da transição que, de algum modo, aproximaram Preciado pela primeira vez, agora recortado por significantes como *homem* e *branco*, da universalidade: “Eu nunca havia me sentido universal. Era uma mulher lésbica, migrante. Conheci a alteridade, não a universalidade.” (PRECIADO, 2020, p. 30-31), ele pondera que se reconhecer como *homem* e renunciar à categoria *trans*, faria com que ele abandonasse o peso da identidade. É exatamente desse lugar de reconhecimento, desse lugar de anonimato e apaziguamento de gênero, desse lugar identitário de onde é feita a matriz de todas as identidades, que Preciado lança um questionamento central para seu manifesto:

Mas por que as senhoras e os senhores estão convencidos, queridos amigos binários, de que só os subalternos têm uma identidade? Por que estão convencidos de que só os muçulmanos, os judeus, os gays, as lésbicas, os trans, os moradores de periferias, os migrantes e os negros têm uma identidade? Vocês, os normais, os hegemônicos, os

psicanalistas brancos da burguesia, os binários, os patriarco-coloniais, por acaso não têm identidade? Não existe identidade mais esclerosada e mais rígida do que a sua identidade invisível? Que a sua universalidade republicana. Sua identidade leve e anônima é o privilégio da norma sexual, racial e de gênero. Ou bem todos temos uma identidade ou então não existe identidade. Ocupamos todos um lugar diversificado em uma complexa rede de relações de poder. Ser marcado com uma identidade significa simplesmente não ter o poder de nomear sua posição identitária como universal. (PRECIADO, 2020, p. 31)

Nomear as hierarquias de uma estrutura é tarefa de quem detém o poder, e quem detém o poder instaura esse método através da coluna vertebral da história. Assim, essa prática acontece de maneira verticalizada, privilegiando uns grupos e subalternizando outros. No entanto, como contragolpe feito há algum tempo, sujeitos subalternizados passaram a produzir uma torção significativa e se identificaram eles mesmos com as nomeações que vão perdendo a intenção de injúria e ganhando outros contornos políticos, de luta. Nesse território discursivo conquistado, torcido e inventado cabe fazer o exercício reflexivo de perguntar qual é a identidade de quem nomeia as identidades? O binarismo encontra sua crise quando o sujeito invisível, colonizador ou humano universal mira no subalterno, mas se depara com *monstruosidades*, já que “O monstro é aquele que vive em transição.” (PRECIADO, 2020, p. 36).

Girar o ponto de vista sobre os processos de nomeação permite ao subalternizado interrogar sobre seu lugar, além de circunscrever de onde vem a opressão. No que toca a experiência de Preciado, ele mostra que as maiores dificuldades ligadas a sua transexualidade não têm ligação com o processo em si, mas com a ameaça constante de punição operada pelas fronteiras de gênero: “Não é a transexualidade que é assustadora e perigosa, mas o regime da diferença sexual.” (PRECIADO, 2020, p. 43). Além do poder de nomear, a matriz de opressão limita, pune e ameaça quem tenta ultrapassar suas fronteiras. Durante todo seu texto não é incomum perceber o quanto Preciado situa por diversas vezes a psicanálise ao lado de outros campos ditos universais como a medicina e a própria lei. O que ele pretende com isso? Transtornar epistemologias.

É então que da posição de quem precisou fabricar um gênero, um corpo, uma saída como homem *trans*, ele interroga sua audiência *cis*, aquelas orientadas pelo binarismo. “A feminilidade ou a masculinidade dos que estão aqui presentes, assumida

e defendida, não é menos fabricada do que a minha.” (PRECIADO, 2020, p. 44), diz Preciado sobre como a normatividade é efeito da relação das pessoas com os códigos de submissão social e as políticas de gênero. Em termos de Brasil, absurdos como a *ideologia de gênero* foi repercutida por setores conservadores da sociedade como um alerta a supostos métodos educacionais que ensinam crianças a serem LGBTQIAPN+, como se isso fosse possível, contando com ferramentas alegóricas como *mamadeira de piroca* e *kit gay*. Esse conceito não tem fundamentação científica, mas religiosa e por isso, moral e fez parte do projeto político que anabolizou o bolsonarismo, já que uma ameaça forjada precisa também de um falso messias.

Sem constrangimento, sai da boca da ex-ministra da *Mulher, Família e Direitos Humanos*, Damares Alves, frases que contém em seu esqueleto afirmações sobre a chegada de uma *nova era* onde *menino veste azul e menina veste rosa*. Esse sim é um jeito de produzir adestramentos comportamentais lançando os sujeitos na trilha de performances muito bem demarcadas e na vigilância de que elas se cumpram. Dos modos de vestir aos de se relacionar, das cirurgias plásticas do momento às harmonizações faciais, do *trans* aos *cis*, toda prática social mordida pela cultura obedece, em alguma medida, a sistemas binários fabricados que trazem prejuízos para todos, mesmo que não pareça, já que se apresentam como saídas universais.

Esse modo de operar cria, destrói ou mantém, de acordo com o que for conveniente, sistemas de funcionamento também fabricados, mas tocados pelo moralismo, pela tradição e pelo capital, se assumem naturais e organizam o que Preciado chama de patriarcado heterocolonial. Nesse conjunto ele também se refere à psicanálise como responsável por reproduzir o regime da diferença sexual devido sua origem médica, seu berço europeu e algumas leituras que sugerem a equivalência entre gênero e genital. Não cabe aqui produzir um desmentido conceitual à crítica de Preciado, mas a tentativa de ler para além do que está escrito e acolher o lugar frutífero e complexo de quem, como alvo, é constantemente atingido pela cultura.

Preciado torna a fazer perguntas que desconcertam uma estranha neutralidade pela qual psicanalistas se orientam: “quantos se definem, hoje, aqui, nesta sala, publicamente, como psicanalistas e homossexuais? Vocês ficam em silêncio? Ninguém diz nada? Pânico na sala. Terror epistêmico no divã.” (PRECIADO, 2020, p. 58). Até que se revele sua própria monstruosidade, um psicanalista neutro, formatado e

silencioso não apenas diante da clínica, mas da vida, da política, da cultura, pode ser também engrenagem mantenedora de esquemas binários. “Não peço aos psicanalistas homossexuais que saiam do armário. São os psicanalistas heterossexuais normativos que deveriam com urgência sair do armário da norma.” (PRECIADO, 2020, P. 59), acrescenta. Quebrar armários deve ser, inclusive, um trabalho de análise.

Seus pensamentos são veiculados com a intimidade de quem já foi analisado durante anos e *como um monstro no divã* suas provocações continuam: “Diante de uma psicanálise despolitizada, precisamos de uma clínica radicalmente política, que comece por um processo de despatriarcalização e de descolonização do corpo e do aparelho psíquico.” (PRECIADO, 2020, p. 61). É curioso perceber que mesmo tensionando tanto o debate, parece haver nas entrelinhas uma crença em potencial à psicanálise ou a outros modos de fazer psicanálise. Isso, inclusive, emerge do contexto de analisando do próprio Preciado, que tocado pela transferência, oferece os pensamentos a uma escuta e intervenção que encaminham elaborações. Nesse sentido:

O sucesso ou o fracasso de minhas sessões de análise dependeram em grande parte não da fidelidade dos analistas a Freud, Klein ou Lacan, mas, ao contrário, de sua infidelidade, ou, para dizer de outro modo, de sua criatividade, de sua capacidade de sair da “jaula”. (...) Em alguns casos, minha cura dependeu precisamente da minha capacidade de fugir e escapar da norma da psicanálise. (...) Em outros casos, pude fazer uma parte do caminho acompanhado de psicanalistas que eu qualificaria como dissidentes na prática, embora discretos e silenciosos na teoria. Quero pensar que a maioria dos psicanalistas aqui reunidos faz parte desse grupo. É às senhoras e aos senhores que me dirijo em primeiro lugar. (PRECIADO, 2020, p. 61-62)

Nesse trecho Preciado é explícito ao se colocar numa posição *queer*, radicalmente contra a normatividade que demanda submissão, obediência e fidelidade. E não é nenhum absurdo que ele remeta essa crítica a uma psicanálise que não segue o curso da linguagem e permanece, muitas vezes com orgulho, ancorada no tempo de seus *mestres*. Embora a posição de mestre seja muito criticada por autores como Freud, Klein ou Lacan, o modo pelo qual a psicanálise é transmitida pode sim tornar essa campo um espaço de superioridade intelectual e moral, até. Modo esse, inclusive, questionado por Lacan quando diante do seu rompimento com a IPA anuncia que o funcionamento da comunidade analítica não está isenta de produzir ressonâncias religiosas quando a

transmissão esbarra num lugar dogmático, onde autores, conceitos e práticas do passado não podem ser ponderados.

Se uma análise em seu percurso é uma via por onde o sujeito se encontra com alguma autonomia a partir das suas marcas próprias, na prática, alguns espaços de formação exigem que os analistas em formação se analisem duas, três, quatro vezes por semana obrigatoriamente com analistas dessa mesma instituição, o mesmo acontece com a supervisão. Como se houvesse jeito de transmitir uma psicanálise *pura*, que não é abalada pelo deslizamento do tempo e que gera uma lógica compulsória de dependência e elitismo intelectual. O perigo da cristalização de lugares como esse é o de formar analistas balizados por uma neutralidade que muitas vezes não é explícita, mas insinuada e que não combate, mas reproduz a norma que tanto adoece os sujeitos.

Há ainda o apagamento de autoras negras como fontes bibliográficas centrais nos processos de formação em psicanálise como é o caso de Neusa Santos Sousa e Virgínia Bicudo, a expulsão de analistas e também militantes de esquerda, Hélio Pellegrino e Eduardo Mascarenhas da Sociedade Psicanalítica do Rio de Janeiro ao denunciaram colegas envolvidos em tortura política na década de 70, em plena ditadura militar, e o posicionamento, no passado, de muitos psicanalistas contra o *casamento homossexual* que é um direito tão arduamente conquistado e ao mesmo tempo constantemente atacado. A neutralidade analítica incentivada discursivamente em determinados espaços ganha, na prática, contornos completamente tradicionais e conservadores que colocam em risco a subjetividade de um tempo já que são essas figuras não assumidas dentro de suas posições que acabam ocupando a clínica, a academia, a rede de saúde mental, entre outros espaços de formação. Esses episódios também marcam a história da psicanálise. Ou ao menos, de uma psicanálise.

É no decorrer desse mesmo raciocínio que Preciado relaciona o sucesso de algumas de suas experiências clínicas à criatividade de analistas que, desobedientes às lógicas de submissão aos mestres, puderam sustentar a capacidade prática de sair de certas jaulas epistemológicas para inaugurar uma escuta sem moralismos e sensível às questões sociais. É compartilhando essas experiências que ele diz: “pude fazer uma parte do caminho acompanhado de psicanalistas que eu qualificaria como dissidentes na prática, embora discretos e silenciosos na teoria.” (PRECIADO, 2020, p. 62). Nesse ponto ele faz um batismo importante. *Psicanalistas dissidentes*. Se a dissidência diz de



uma posição de não assimilação, que preserva diferença e produz ressonâncias através desse lugar, ser psicanalista dissidente é pensar uma ética, prática e formação que possam interrogar a crise da norma, enquanto interage com as manifestações da cultura.

Quero pensar que a maioria dos psicanalistas aqui reunidos faz parte desse grupo. É às senhoras e aos senhores que me dirijo em primeiro lugar. (...) Ninguém precisa ser fiel aos erros do passado. Nem vocês, nem ninguém. Não denuncio aqui a misoginia de Freud, nem o racismo ou a transfobia de Lacan. O que denuncio é a fidelidade da psicanálise, desenvolvida ao longo do século XX, à epistemologia da diferença sexual e à razão colonial dominante no Ocidente. Não é um problema que se resolve com uma boa intenção individual. (...) Mas as senhoras e o senhores têm uma responsabilidade coletiva. (...) Por fim, eu gostaria de dizer que o mal-estar que vocês sentem quando falo, a vontade irresistível de negar minhas palavras, a urgência de explicar o que digo pela minha aparente condição de “disfórico de gênero”, faz parte da crise que suscita a controvérsia epistemológica que atravessa a psicanálise contemporânea. Essa crise é vital, é produtiva. (PRECIADO, 2020, p. 62-63)

O caminho argumentativo defendia por Preciado ganha corpo quando aproxima a criatividade de um analista à sua dissidência e nomeia a crise epistemológica da psicanálise como debate importante que não deve ser evitado. Ele insiste em criticar certo tipo de analista que transmite uma psicanálise emperrada no tempo, que bate continência para mestres e silencia os abalos discursivos causados pelos movimentos sociais como se fossem saberes apartados. Não são. Se em Freud o mal-estar é uma resposta ao poder imprevisível das forças da natureza, à ameaça de decadência do próprio corpo e o inevitável sofrimento que habita as relações humanas, em Lacan a angústia é o afeto que não engana porque, embora não encontre palavras, atinge e mobiliza o sujeito. Tanto no movimento freudiano, quanto no lacaniano, existe um inseparável entre subjetividade e cultura no osso da linguagem que traduz como neurose uma resposta do sujeito à renúncia pulsional em nome de alguma organização social. Como lembra Lacan no desfecho do artigo *Função e campo da fala e da linguagem* (1953):

Que antes renuncie a isso (a tarefa de ser analista), portanto, quem não conseguir alcançar em seu horizonte a subjetividade de sua época. Pois, como poderia fazer de seu ser o eixo de tantas vidas quem nada soubesse da dialética que o compromete com essas vidas num movimento simbólico. Que ele conheça bem a espiral a que o arrasta sua época na obra contínua de Babel, e que conheça sua função de intérprete na discórdia das línguas. (LACAN, 1953, p. 322).

A provocação disparada por Preciado de que pra repensar os rumos da psicanálise não bastam apenas boas intenções individuais, mas uma tomada de responsabilidade coletiva encontra ressonância na fala de Lacan sobre como a função de um analista é perpassada pela cultura, suas transformações sociais, políticas e pelas confusões de línguas e linguagens por onde o inconsciente se estrutura. Existe dialética e dissidência nisso, assim como questionamento e implicação. Como função que interpreta o mal entendido que habita a discórdia das línguas, é importante não perder de vista que um analista precisa estar seriamente debruçado sobre as angústias decorrentes de suas questões. Esse é um passo necessário para que a divisão subjetiva compareça não só na experiência analítica, mas também dentro da escuta clínica, de modo que os fragmentos de fantasia que chegam através dos pacientes sejam ouvidos enquanto estranhezas que podem ser desdobradas em marcas próprias do sujeito e não como algo a ser evitado, constrangido ou moralizado.

Talvez a tensão entre psicanálise e outros campos como os estudos queer, feminismos e estudos decoloniais encontre alguma intersecção no limite de tentar preservar no sujeito o imenso direito de viver através da sua diferença, porque fazem parte da mesma gramática cultural. Violências como LGBTQIAPN+fobia, racismo, machismo atingem sujeitos em lugares sempre muito únicos, embora sociais, porque partem de uma origem normativa que trata a diferença como exclusão. A angústia como marca residual dessa agressividade pode aniquilar o sujeito ou mobilizar a sociedade e também a clínica no exercício de pensar construção de leis, reivindicação de políticas públicas e também no manejo subjetivo guiado pelo caso a caso. É na tessitura da linguagem que subjetividade, cultura e inconsciente se encontram.

Existe ainda na fala monstruosa de Preciado algo que ilustra a força premonitória do inconsciente. Ao insistir no argumento de que discursos normativos produzem práticas mortíferas, ele não economiza em dizer quando é preciso quem são os maiores alvos da matriz de opressão. Acontece que, nem mesmo os modos de agir e revidar conquistados pelos corpos monstruosos tira deles o lugar de alvo. A participação de Preciado na Jornada Internacional da Escola da Causa Freudiana em Paris aconteceu em novembro de 2019. Alguns meses depois, em março de 2020, o mundo inteiro

precisou entrar em confinamento para tentar se proteger da virulência mortífera que foi a pandemia de covid-19.

Vocês não podem continuar a falar de complexo de Édipo ou de nome do pai em uma sociedade que pela primeira vez na história reconhece seu funcionamento feminicida, onde as vítimas da violência patriarcal se expressam para denunciar pais, maridos, chefes, melhores amigos; onde mulheres denunciam a política institucionalizada do estupro, onde milhares de corpos ocupam as ruas para denunciar agressões homofóbicas e as mortes quase cotidianas de mulheres trans, assim como as formas institucionais de racismo. (PRECIADO, 2020, p. 85)

Enquanto a contaminação viral se espalhava, a quantidade de mortes não acompanhava o tempo do luto e a corrida pela busca da imunidade tinha caráter prioritário, a vida também encontrava o limite do risco de outras muitas maneiras. Dentro de um cenário político de escalada global do fascismo onde seus pilares eram alimentados por metodologias também virulentas em seu grau de proliferação como o negacionismo científico e a prática de *fake news* como *fonte de conhecimento* - ou seria um conhecimento sem fonte? -, o confinamento, que por diversos motivos nunca foi para todos, protegeu da exposição ao vírus, mas também separou as pessoas de suas comunidades. Diante das estratégias como o *lockdown*, distanciamento social e a interrupção de serviços essenciais, o ambiente doméstico foi terreno fértil para o agravamento das vulnerabilidades de sujeitos minorizados. Marcadores sociais como raça, gênero, classe, sexualidade e territorialidade circunscreveram vítimas não só do vírus, como também do contexto social pandêmico.

Contrariando a propaganda ansiosa e otimista de um *novo normal* que produziria transformações profundas na cultura no pós pandêmica, o período de confinamento foi marcado pelo aumento, em vários níveis, da violência doméstica e social. De acordo com o levantamento do Datafolha encomendado pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública, *Visível e invisível: a vitimização de mulheres no Brasil*, em 2021, 4,3 milhões de mulheres brasileiras de dezesseis anos ou mais foram agredidas fisicamente com tapas, socos ou chutes. Isso significa dizer que a cada minuto, oito mulheres foram agredidas no Brasil durante a pandemia do covid-19. Ficam ainda subnotificados as vítimas de sobrecarga física, mental, atividades domésticas acumuladas, maternidade solo, assim como os casos de violência psicológica, que também em 2021 foi incluída no Código Penal como crime em um desdobramento da Lei Maria da Penha.

Nesse mesmo contexto, muitos membros da comunidade LGBTQIAPN+ foram impactados com os efeitos do isolamento social por razões que passaram desde a solidão pela impossibilidade de transitar por lugares de identificação e o retorno aos núcleos de origem, nem sempre seguros, por dificuldades financeiras, o que acabou contribuindo para casos de violência física e psicológica a partir da convivência intensa com familiares preconceituosos, inflamados pelo discurso bolsonarista, agravando com isso questões como depressão, ansiedade e suicídio. O estudo *Diagnóstico LGBTQ+ na pandemia* conduzido pelo coletivo #VoteLGBT no ano de 2020 acrescenta ainda o afastamento da rede de apoio em nome do isolamento social como ponto sensível num contexto de convívio familiar violento, além da vulnerabilidade econômica por falta de trabalho. Existem fraturas psíquicas impostas pela normatividade que são intransmissíveis.

Sobre a população negra, a mesma necropolítica que orientou a Polícia Militar do Rio de Janeiro a cometer violência de Estado ao protagonizar uma das maiores chacinas da história do Brasil na favela do Jacarezinho durante a pandemia, desrespeitando o mandado de proibição das ações policiais em comunidades naquele período, também permitiu que em Minneapolis, nos Estados Unidos, um policial branco tenha rendido em público um homem negro enquanto pressionava seu joelho no pescoço dele até o momento de sua morte, por asfixia. No intervalo de oito minutos entre ser abordado cruelmente, acusado injustamente e morrer por asfixia, George Floyd, suspeito de ter feito uma compra com notas falsas, se tornou mais uma vítima do racismo das ações policiais. Essa tragédia teve como efeito a viralização global do movimento *Black Lives Matter*, junto de uma reflexão tardia, mas importante, sobre os muitos modos de produzir racismo dentro e fora das instituições.

A fala de Preciado, em novembro de 2019, adverte sobre a vulnerabilidade social dos dissidentes da norma que são vitimizados e revitimizados o tempo todo por mecanismos de poder que sustentam a cultura. No contexto da pandemia do covid-19, que teve seu início em março de 2020, essa vulnerabilidade social encontra uma nova camada que envolve a busca pela imunidade do corpo biológico ao mesmo tempo em que se deflagra a exposição de corpos dissidentes numa esfera social, sem que haja proteção eficaz para isso. Numa quarentena que durou muito mais de quinze ou quarenta dias, as vítimas do covid-19 foram muitas, mas esse cenário de instabilidade sanitária também revelou outros alvos atingidos pela precariedade das estruturas sociais.

Além das vítimas do vírus, feminicídio, violência doméstica, agressões LGBTQIAPN+fóbicas e racismo fabricaram vítimas de um contágio nomeado por Preciado como violência patriarcal.

Junto da atmosfera de medo causada pelo assustador número de mortes, associado à espera pela vacina e o crescimento exagerado dos discursos de extrema direita, outros desdobramentos também acertaram a clínica. Com os encontros presenciais interditados pelo isolamento social, as sessões de análise ocuparam o espaço virtual e enquanto existia uma emergência subjetiva em curso, grandes nomes da psicanálise se reuniam exaustivamente em *lives* para debater assuntos saturados pelas próprias circunstâncias como a construção de um *setting* online e a possibilidade ou não de manejar a transferência através de dispositivos móveis. Discreta, exposta ou imposta, parece haver certa inibição que impede que os analistas se posicionem não só como analistas, mas como sujeitos divididos, analisados e por isso, também, agentes políticos. E não só polidos. Apesar disso, monstruosidades foram acesas e não vão recuar.

#### **1.4 - EM VEZ DE FIM, FINS**

À medida que as pautas sociais avançam, certos acessos vão sendo inventados e enquanto debates sobre gênero, sexualidade e raça circulam, os sujeitos vão se tornando cada vez menos dispostos a aderir espaços onde seus recortes não são contemplados. Sujeitos minorizados e dissidentes são também agentes de transformação do modo de fazer clínica. Quando Preciado mira na crise epistemológica que atravessa a psicanálise, ele também aponta soluções: “Uma transição na prática clínica implica uma mudança de posição: o objeto de estudo se torna sujeito, e aquele que até o presente é o sujeito aceita se submeter a um processo de estudo, questionamento e experimentação. Aceitar mudar.” (PRECIADO, 2020, p. 88).

Que a psicanálise vem sendo questionada desde fora há tempos não é uma novidade, mas que esse exercício aconteça explicitamente de dentro como uma prática e contemplando as complexidades socioculturais de um país como o Brasil é tentativa sustentada por espaços mais porosos e mesmo que existam, ainda são poucos, mas fundamentais para que a peste seja disseminada. Sobre a transição epistemológica

proposta por Preciado, é importante pontuar que algumas iniciativas têm se ocupado da responsabilidade coletiva de colocar a psicanálise para interagir com as questões políticas e sociais como exercício ético de transmissão, formação e prática de analistas dissidentes, criativos e mais explícitos em suas produções teóricas.

É o caso do coletivo de psicólogas *Escuta Ética*, criado pela psicanalista Manuela Xavier no início da pandemia do covid-19 e que tinha como objetivo oferecer atendimento voluntário à mulheres em situação de violência e vulnerabilidade socioeconômica. Seminários como *Psicanálise e Política* oferecido na Escola Brasileira de Psicanálise - Seção Rio e coordenado por Marcus André Vieira e Renata Mendonça, onde se pode pensar abertamente sobre o encontro inevitável entre psicanálise e política tocando em questões necessárias como o *racismo a brasileira*. O *Núcleo Psicanálise e Laço Social no Contemporâneo* (PSILACS) que acontece no Departamento de Psicologia da UFMG e tensiona os fundamentos da psicanálise com a emergência de saberes contemporâneos. Existe ainda o projeto *Decolonização e Psicanálise* da n-1 edições, que reúne uma série de publicações *monstruosas* escritas, em sua grande maioria, por psicanalistas. O debate público sobre a inclusão de ações afirmativas na formação em psicanálise feito pelo *Instituto Gerar*.

Pontuar esses movimentos de transformação é também pensar sobre os outros tantos que fazem impasse. Ainda sobre a exposição feita por Preciado, foi curioso perceber o movimento imediato de respostas produzidas por analistas como desdobramento das questões apontadas. Quanto tempo uma resposta leva pra acontecer? A repercussão de uma fala revela a importância dela ter sido dita. Vale interrogar se foram respostas ou reações, já que aconteceram de forma apressada passaram por cima, inclusive, de um entendimento muito caro à psicanálise que aposta no só depois das elaborações. Do instante de ver ao momento de concluir, sem passar pelo tempo de compreender, parece que os analistas morderam a isca.

Essas respostas respondem muito pouco ou quase nada, já que a fala monstruosa de Preciado inscreve um questionamento que parece ser na direção da formação dos analistas e as epistemologias em jogo nessa transmissão. Não parece caber nesse ponto uma disputa teórica ou conceitual, já que o seu ponto interroga a prática e a ética dos psicanalistas e ela vem do lugar de quem é lido como monstro e ainda assim se coloca numa tentativa de dialogar em nome de construir outros arranjos possíveis. Como

viabilizar uma relação analítica sustentando um vínculo de desobediência epistêmica? É o que Preciado interroga. Mais assustador do que a construção de respostas apressadas por parte dos analistas é imaginar justamente aquilo que eles não puderam ouvir, por ignorância, defesa ou má vontade, na direção de uma autocrítica importante.

Tomar a palavra a partir da margem de onde se vive é hackear os sistemas sociais na direção de tornar a falha apontada pelo outro um modo de falar tocado pela singularidade. Aqui, a falha não tem a ver com erro, imperfeição ou alguma coisa sem valor, mas justamente com um resto cultural e psíquico que também aponta vias de invenção que não são óbvias, que escapam à lógica do sentido e por isso mesmo revelam alguma verdade muito íntima e radical. Se essa verdade não for contemplada do lugar de dissidência de quem escuta, muito provavelmente vai ser descartada, ou pior, patologizada, até que possa encontrar outros meios de retornar. Parece se alinhar aos esforços de Freud e Lacan o convite de Preciado: subverter universalidades e ouvir a partir das dissidências. Nessa gramática cabe a inclusão de outras manifestações inconscientes, de outras invenções sociais e brasileiras como o *pajubá* e o *pretuguês* por refletirem no presente, a construção de um passado através da memória.

A tentativa aqui não é a de produzir um salvacionismo das grandes figuras da psicanálise atribuindo a elas posições marginais para justificar outras posições expiradas que devem sim ser revisitadas com as críticas insurgentes hoje, mas questionar se esses autores não eram de alguma maneira, em suas épocas, um tanto quanto desobedientes, e se não era justamente desse lugar que eles puderam ouvir a fala aprisionada das dissidências e a partir disso construir um método subversivo. Diante dos dilemas subjetivos, uma análise tem menos a ver com a busca de uma solução e mais com aprender a ler os significantes que marcam e assujeitam a singularidade de um sujeito. Só Assim é possível alguma invenção dentro das próprias armadilhas sintomáticas.

Refletir conceitualmente sobre *lugar de falha* é ponderar sobre a importância de saber ouvir na clínica questões que envolvem raça, classe, gênero e sexualidade quando aparecem como demanda dos pacientes num primeiro momento, já que no decorrer do percurso transferencial, esses mesmos elementos podem realizar um rasgo na produção de sentido da fala e revelar pelas brechas da divisão subjetiva, notícias sobre o inconsciente. Esse deslocamento requer atenção à formação, assim como uma percepção crítica de que os analistas que se dedicam a esses temas são, na maioria das vezes,

atingidos por essas questões não só na esfera clínica, mas também em suas vidas íntimas e no fio da navalha das elaborações em análise. Coletivizar esforços de responsabilidade sobre a atualização da psicanálise enquanto um campo dissidente e, portanto, em contato com as mudanças através do tempo é quebrar um ciclo de sobrecarga onde sempre cabe às vítimas de violências normativas o enorme peso de educar, oferecer soluções e produções intelectuais para quem tão compulsoriamente escolhe não querer saber.

Parece haver por parte de alguns analistas, incluindo os que se dizem mais progressistas, uma espécie de fetiche intelectual em colocar *sujeitos* minorizados como *objetos* de estudo, quando precisam, urgentemente, serem deslocados ao posto de bibliografias obrigatórias, autores de referência e pesquisadores que fariam, inclusive, a psicanálise seguir. Colonização, genocídio indígena, racismo, desigualdade social, feminicídio, LGBTQIAPN+fobia, bolsonarismo. Em termos de um Brasil tão constantemente marcado por traumas pouco ou nada elaborados e que por isso vão sendo reencenados, a autoria de quem não se assimila revela algo sobre a subjetividade de um território ao longo do tempo. .

Circunscrever territorialmente esse debate é um caminho possível. Bagunçar os regimes de autorização discursiva, repensar com quem a psicanálise dialoga hoje e aceitar o convite feito por Pedro Ambra em seu artigo *O fio, o cu e a língua* (2021): “É preciso linguar nossa linguagem.” (AMBRA, 2021, p. 43). Escrever através de um lugar de incômodo, tendo como referência outros analistas também incomodados, assim como produções queer, decoloniais e feministas é a intenção disparada por essa pesquisa. Em nome de colocar a psicanálise para colidir, sem resistências e reticências, com outros campos de estudos próprios desse tempo e territorialidade para fazer ecoar falas ali onde a cultura aponta falhas.

Esse trabalho não pode ser feito senão de um lugar de exposição, autocrítica e discordância das assepsias, neutralidades e discrições que formam psicanalistas que não querem saber de certos assuntos. Ao colocar os analistas pra deitarem no divã, Preciado intervém: “Desejo de todo o coração [...] a emergência de uma psicanálise mutante, igual à mudança de paradigma que estamos experimentando.” (PRECIADO, 2020, p. 33). Diante dessas questões, novas perguntas. Não cabe às escutas e às falas dissidentes



alguma autoria da psicanálise? É possível ouvir, enquanto psicanalista, de outro lugar que não esse da dissidência? De que a psicanálise é feita e efeito hoje?

Analistas incomodados na direção de arquitetar psicanálises possíveis é um exercício do presente de se colocar a pensar sobre o mal estar da colonização, subjetiva, inclusive, que elege os saberes que importam e restringe as habilidades criativas de quem não está no centro discursivo. Na busca de encontrar o que surge depois da quebra de certos armários epistemológicos, poder exercitar uma prática menos discreta e fora do meio, que dê suas pintas, produza choques de monstro que revelem ainda mais pistas sobre o inconsciente e sustente aproximações com a política, com a cultura, sem pedir permissões, assim como Lélia Gonzalez fez. Que essas interrogações não sejam suficientes para transformar A psicanálise, basta que sejam flechas lançadas de transição para UMA psicanálise. Dissidente? Talvez. Transtornar epistemologias é tarefa que não tem fim, só começo e aponta para o papel da psicanálise, mais uma vez, como campo de re-subversão da norma para que seja possível pensar no fim não como interrupção, mas como uma abertura para outros destinos possíveis.

## **2 - IDENTIDADES SÃO FABRICADAS E ELAS SE PULVERIZAM**

*e aqui faço,  
me movo, morro e renasço  
feito capim que se espalha  
um pensamento cupim  
ou um vírus  
que contamina suas ideias.*

*eu voo longe, alto*  
*eu vou, mas eu volto.*  
*feito uma lenda, maldição,*  
*um feitiço ou uma canção.*  
*Linn da Quebrada – quem soul eu*

## 2.1 – TERRITORIALIZAR SUBJETIVIDADES

Dentro de um sistema cultural que produz tantas diferenças e uma série de hierarquias entre elas, existem grupos que reorganizam conjuntos de discursos que produzem ressonâncias de aliança, antagonismo, exclusão e empoderamento nas relações que formam o tecido social. Muitas delas estão associadas a posições de identidade e minoria através de marcadores como gênero, raça, classe e sexualidade; tantas outras se reúnem em torno da manutenção da norma, da moral autoritária e são protegidas pela idealização de se pretenderem universais. Ambas (dis)funcionam e estão mergulhadas no mesmo oceano cultural. Enquanto os movimentos sociais reivindicam mudanças políticas na direção dos direitos humanos, a ciência corre atrás de fórmulas, métodos e tratamentos que solucionem tudo aquilo que parece um problema e o neoliberalismo ganha força ao se apropriar das pautas sociais inventando produtos, demandas e novas possibilidades de lucro. Identidades são fabricadas e elas se pulverizam.

Embora não seja um conceito fundamental em psicanálise, o tema das identidades têm atingido os espaços dos analistas com um aviso: não dá para recuar. Se a existência do inconsciente é comprovada quando aquilo que existe de mais dividido no sujeito escapa através da linguagem, como lidar com um contemporâneo cada vez mais disperso que incentiva a busca de performances totalmente utilitárias? Imperativos sobre *encontrar a melhor versão*, *ser empreendedor de si mesmo*, *buscar jornadas de autoconhecimento* e *alinhar expectativas* circulam pela linguagem afora e introduzem uma série de comportamentos mordidos pelo neoliberalismo que exigem um eu cada vez mais aprimorado e, portanto, infalível. A norma introduz exigências que asfixiam

tudo aquilo que teima ser marca de singularidade, a exclusão social é o resultado dessa dinâmica e as identidades são tentativas de fazer o rejunte de estruturas tão fragilizadas.

Até aqui, nesse trabalho, a cultura aparece como um lugar que recebe as manifestações do inconsciente, além de produzir adoecimento por meio das suas exigências, ao mesmo tempo em que é circunstância de inventar soluções ou mesmo de fabricar tendências neoliberais de aprisionamento. Por meio da linguagem que é feita de matéria viva e mutante, a cultura se torna um espaço aberto à contradição. Ortopédica ou plural, na busca de circunscrever de que maneira a subjetividade se relaciona com ela, talvez seja importante perguntar de que cultura estamos falando, afinal? Da *moral sexual civilizada* (1908) flagrada por Freud, passando pela era *farmacopornográfica* (2008) até a organização *petrossexoracial* (2023) nomeadas por Preciado, existem diferenças e um sem fim de semelhanças. É preciso mergulhar.

Ainda que seja um artigo totalmente capturado por pensamentos binários de um Freud que ainda tinha como pretensão fundamentar a psicanálise como uma psicologia científica, não dá pra ignorar que em *A moral sexual “cultural” e o nervosismo moderno* (1908), existem importantes aproximações entre sofrimento psíquico e cultura numa medida em que não existe um sem a outra. Justamente porque é nesse percurso que vai se revelando o entendimento de que o que parecia estar naturalizado como *diferença entre os sexos* dizia respeito, na verdade, a um discurso moral e também moralizador sobre essa diferença. Nesse contexto, a civilização entre em cena como um importante dispositivo que produz regulação nos desejos dos sujeitos ditando destinos patriarcais, domésticos e reprodutivos.

Talvez não seja radical dizer que todo discurso moralizador recai sobre as camadas mais minorizadas de uma sociedade. A esse respeito, Freud diz logo no início do artigo que essa diferença discursiva “obrigaria a punir menos rigorosamente as transgressões dos homens” e que essa esquematização acaba por “induzir seus membros ao ocultamento da verdade, ao otimismo raso, ao engano de si próprio e dos outros.” (FREUD, 1908, p. 361). Parece haver nesse funcionamento uma notícia das noções futuras de privilégio envolvendo raça, gênero, sexualidade e classe: se alguém está posicionado do lado discursivo da moral, suas transgressões podem ser socialmente relevadas, uma vez que o mal está sempre do lado do outro. Já no campo subjetivo, nada está garantido. Freud observa ainda que transformações na esfera da comunicação, o

aumento das necessidades individuais, assim como certo caráter de insatisfação e cobiça caracterizavam a vida moderna como *inquieta e refinada*:

[...] tudo se faz com pressa e agitação, a noite é utilizada para viajar, o dia, para os negócios, até mesmo as ‘viagens de lazer’ tornam-se fatigantes para o sistema nervoso [...] os nervos exaustos procuram a recuperação em estímulos exacerbados, em prazeres bastante condimentados, apenas para cansar-se ainda mais; a literatura moderna [...] apresenta ao espírito do leitor figuras patológicas, problemas psicopatológicos-sexuais, revolucionários e outros mais; nossos ouvidos são estimulados e superexcitados por uma música ministrada em grandes doses, importuna e ruidosa. (FREUD, 1908, p. 363-364)

Existe aí uma relação entre excesso, ritmo e cultura onde “a influência danosa da civilização se reduz essencialmente ao recalque nocivo da vida sexual das populações (ou camadas) civilizadas, devido à moral sexual ‘cultural’ nelas vigente.” (FREUD, 1908, p. 366). Esses elementos descritos por Freud que agitavam a vida cotidiana da época encontram ressonâncias na clínica de hoje quando pacientes chegam revestidos de expressões e diagnósticos como *transtorno de ansiedade generalizada*, *transtorno do déficit de atenção e hiperatividade*, *síndrome do impostor*, *fear of missing out*, *burnout* ou *bipolaridade*. Já na modernidade freudiana, histerias, neuroses obsessivas, paranoias e psicoses dão nome às doenças nervosas modernas e são efeitos e também afetos colaterais da renúncia pulsional exigida para a manutenção da civilização que inaugura o “patrimônio cultural comum de bens materiais e ideais.” (FREUD, 1908, P. 368).

A sociedade burguesa teve como premissa o recalque pulsional instalado por instituições como religião e família que transmitem com rigor suas determinações severas. Tanta exigência de abstinência, desejo frustrado ou acessado de modo proibido, tanta imposição à obediência moral e privilégios de menos ou demais – a depender do gênero, classe, sexualidade e raça – diante da transgressão em nome de cumprir metas sexuais reprodutivas, estabelecem tentativas frustradas e se transformam em adoecimento psíquico. “O fato de que a pulsão sexual humana não serve originalmente aso fins da procriação [e tem] por meta determinadas formas de prazer” (FREUD, 1908, p. 370) faz curto circuito no plano civilizatório operado pela moral. O que comparece como solução é o que Freud chamou de fenômenos substitutivos, psiconeuroses ou *doença nervosa moderna* que ditam ainda hoje as condições subjetivas da cultura. No

fim do artigo, Freud lança perguntas como flechas que atravessam o passado e chegam até aqui:

Se juntarmos a isso que a limitação da atividade sexual de um povo é geralmente acompanhada de um aumento da ansiedade perante a vida e da angústia em relação à morte, [...] será lícito perguntar se a nossa moral sexual “civilizada” é digna do sacrifício que nos impõe, sobretudo quando ainda não nos livramos do hedonismo a ponto de não incluir entre os objetivos da nossa evolução cultural certo grau de satisfação da felicidade individual. (FREUD, 1908, p. 389)

Cada temporalidade porta seus sintomas e numa Europa atravessada pelo projeto de modernidade, onde a ciência surge como nova operadora das noções de verdade, Freud inaugura em *A moral sexual ‘cultural’ e o nervosismo moderno* (1908) seu primeiro trabalho mais explícito e crítico sobre a cultura a partir do que de inconsciente surge na clínica. No excesso de ansiedade diante da vida, da angústia frente à morte, e dos muitos sacrifícios que a moral pavimenta, a psicanálise encontra um ponto de vista nas rachaduras, onde um sujeito é concebido em sua singularidade numa dinâmica onde fazer parte da linguagem é também fazer parte da cultura. Cabe então a cultura o imenso papel de recalcar as pulsões ao mesmo tempo em que é mesmo ela o terreno por onde as pulsões podem se satisfazer.

Existe, ainda nesse artigo, um trecho onde Freud diz que “aquele que, devido à sua constituição inflexível, não pode acompanhar esse recalque das pulsões, torna-se um criminoso, um *outlaw* [fora da lei] perante a sociedade [...]” (FREUD, 1908, p. 368). Embora Freud não se ocupe muito em desdobrar isso que ele sublinha como *outlaw*, nas pistas do que vem escrito antes, fora da lei parece ser quem diverge das forças recaladoras e produtoras de ideais como *família* e *religião*. É possível escapar desses atravessamentos? Parece que não, mas existem sujeitos que são excluídos dos protocolos normativos e, nesse caso, aproximar significantes como criminoso, fora da lei, marginal, dissidente a certos recortes sociais como povos em diáspora, imigrantes e pessoas racializadas ou LGBTQIAPN+, ajuda a fazer uma passagem entre tempos da *moral sexual civilizada* para a era *farmacopornográfica*.

A modernidade pós-industrial ao trazer para o centro do debate o discurso científico e a consciência crítica como agentes da verdade acaba diluindo a relação de dependência das pessoas com o cosmos. Tendo como um dos desdobramentos o

paradigma da sexualidade, a suposição do inconsciente fundada por Freud descentrou o sujeito de si mesmo, produzindo certo impasse às inteirezas científicas, que vêm sempre *a priori*, ao privilegiar o sentido daquilo que ainda estava por vir de modo parcial e vacilante. Em meio ao processo de modernização e sua exigência por resultados, brechas são abertas e nelas são incluídas questões sobre a relação entre sujeito e cultura. Se Freud se dedica a pensar a sexualidade através das manobras do inconsciente, Preciado, como pensador contemporâneo, olha pra história e para as novas políticas pelas lentes do corpo, do gênero e também da sexualidade.

Sobre a emergência da modernidade e os efeitos que se desdobram no atual contemporâneo tão disperso, Preciado diz em seu livro *Testo Junkie: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica* (2008) que “é possível esboçar um novo mapeamento das transformações da produção industrial durante o último século, usando como eixo a gestão política e técnica do corpo, do sexo e da sexualidade.” (PRECIADO, 2008, p. 22). Todo mapa é um ponto de vista e na perspectiva de Preciado essa geografia traz consigo o rastro de exploração dos regimes escravocrata e industrial e mira na transição para um terceiro tipo de capitalismo onde corpo, sexo e sexualidade parecem comandar os caminhos políticos e econômicos a partir dos efeitos da Segunda Guerra Mundial.

A fabricação de um ocidente marcado por um *norte global* que se acredita desenvolvido, influente e próspero acontece não só na linguagem, nem no caminho mortífero da corrida armamentista, mas, sobretudo, nos laboratórios de pesquisa científica. Entram em cena nesse território novas dinâmicas de transformação cultural como mídia globalizada, tecnologias biológicas, luta patriótica contra o comunismo, reforço de valores morais como trabalho masculino e maternidade doméstica, movimentos pelos direitos civis, perseguição à homossexualidade, indústria farmacêutica, pornografia e capitalismo tardio. “Durante o século XX, a ‘invenção’ da noção bioquímica do hormônio e o desenvolvimento farmacêutico de moléculas sintéticas para uso comercial modificaram radicalmente as noções arraigadas de identidades sexuais e patológicas.” (PRECIADO, 2008, p. 24), diz Preciado.

Ele traz ainda nuances de como as performances sociais totalmente normativas e já tão conhecidas passaram a dividir espaço com os estudos de gênero e as modificações cirúrgicas, hormonais e culturais que começam a equivocar noções como *masculino* e

*feminino*. Assim como a invenção e comercialização da pílula inicialmente indicada para o tratamento de disfunções menstruais, mas que logo foi aprovada para uso contraceptivo, dando outros destinos para a sexualidade feminina que não somente a maternidade e o espaço doméstico. Ao mesmo tempo, a criação de utopias eróticas em publicações impressas e vendidas na banca de jornal como a Playboy e a disseminação audiovisual da pornografia fundam novos problemas que precisam de outras soluções.

A Guerra Fria foi também um período de transformação das regulações econômicas e governamentais no que diz respeito à pornografia e prostituição [...] Se por anos a pornografia era a tecnologia visual dominante dirigida ao corpo masculino a fim de controlar sua reação sexual, durante os anos 1950 a indústria farmacêutica procurou formas de desencadear ereção e resposta sexual usando próteses cirúrgicas e químicas. (PRECIADO, 2008, p. 26)

A oferta de intervenções cirúrgicas gera demandas de consumo que inventam práticas sexuais tão heroicas quanto plásticas que precisam da indústria farmacêutica para sustentar a ficção da ereção a fim de substituir a contingência por próteses imaginárias que empreendem comportamentos explícitos, acelerados e misóginos. Nos termos de Preciado, as transformações operadas por esse novo tipo de capitalismo “impõem um conjunto de dispositivos microprotéticos de controle da subjetividade por meio de novos protocolos técnicos biomoleculares e multimídia.” (PRECIADO, 2008, p. 30). É importante sublinhar a forma como esses dispositivos que passam pelo corpo, pela subjetividade e pela tecnologia podem desdobrar um circuito sem fim de demandas, exploração e dependência.

Nossa economia mundial depende da produção e circulação interconectada de centenas de toneladas de esteroides sintéticos e órgãos, fluidos e células (tecnosangue, tecnoesperma, tecno-óvulo etc.) tecnicamente modificados; da difusão global de um fluxo de imagens pornográficas; da elaboração e distribuição de novas variedades de psicotrópicos sintéticos legais e ilegais (bromazepam, Special K, Viagra, speed, Crystal, Prozac, ecstasy, poppers, heroína); do fluxo de sinais e circuitos de informação; de que todo planeta se renda a uma forma de arquitetura urbana em que megacidades miseráveis convivem com altas concentrações de capital sexual. (PRECIADO, 2008, p. 30)

Preciado nomeia esse conjunto de indicadores que ilustram um comportamento de consumo e produção pós-industrial, global e midiático de regime

*farmacopornográfico*. A farmacopornografia então “se refere aos processos de governo biomolecular (fármaco) e semiótico-técnico (pornográfico) da subjetividade sexual, dos quais a pílula e a *Playboy* são dois resultados paradigmáticos.” (PRECIADO, 2008, p. 30). Ele situa ainda que esse regime está referido de modo mais invisível na sociedade científica e colonial do século XIX, mas ganha um tom mais explícito depois do colapso gradual do sistema de produção fordista, até encontrar mais consistência durante a segunda metade do século XX através de campos como psicologia, sexologia e endocrinologia. A ciência como lugar hegemônico no discurso e na prática faz seus experimentos na linguagem e também nos corpos.

A tecnociência estabeleceu sua autoridade material transformando os conceitos de psiquismo, libido, consciência, feminilidade, masculinidade, heterossexualidade, homossexualidade, intersexualidade, e transexualidade em realidade tangíveis, que se manifestam em substâncias químicas e moléculas comercializáveis em corpos, em biotipos humanos, em bens tecnológicos geridos pelas multinacionais farmacêuticas. O sucesso da indústria tecnocientífica contemporânea consiste em transformar nossa depressão em Prozac, nossa masculinidade em testosterona, nossa ereção em Viagra, nossa fertilidade ou esterilidade em pílula, nossa aids em triterapia, sem que seja possível ver quem vem primeiro: a depressão ou o Prozac, o viagra ou a ereção, a testosterona ou a masculinidade, a triterapia ou a aids. Esse feedback performativo é um dos mecanismos do regime farmacopornográfico. (PRECIADO, 2008, p. 31)

Essa percepção da cultura defendida por Preciado é importante porque radicaliza reflexões sobre o que ele chama de feedback performativo onde o que está em jogo é um circuito sem fim em que são formadas demandas que produzem soluções que desdobram problemas que fabricam outras demandas. Uma espécie de circuito teleguiado pelo aprimoramento que não faz espiral, por isso, faz da repetição uma exaustão qualquer, sem espaço pra que a diferença perturbe sem que ela precise ser rapidamente apaziguada. Como ficam as subjetividades desse tempo? *Toxicopornográficas*, responde Preciado, “que se definem pela substância que abastece seu metabolismo, pelas próteses cibernéticas e vários tipos de desejos farmacopornográficos que orientam as ações dos sujeitos e por meio dos quais eles se transformam em agentes.” (PRECIADO, 2008, p. 32)

Assim falaremos de sujeitos-prozac, sujeitos-cannabis, sujeitos-cocaína, sujeitos-álcool, sujeitos-ritalina, sujeitos-cortisona, sujeitos-



silicone, sujeitos-heterovaginais, sujeitos-dupla-penetração, sujeitos-Viagra, sujeitos-dinheiro... (PRECIADO, 2008, p. 32)

Existem ainda, na letra da música *MAU* (2023) da cantora e compositora Jaloo inspirada no *Testo Junkie* do Preciado, o “sujeito-Channel, sujeito-estrogel, sujeito-botox, sujeito-detox, sujeito-com-culpa, sujeito-desculpa, sujeito-sem-jeito”, ilustrando infinitas possibilidades meio fixas de sujeitos que carregam depois do hífen as próteses e substâncias de que precisam e pelas quais se definem. Importante não perder de vista que esse modo de estar no mundo parte de uma oferta tocada, antes de tudo, pelo consumo de soluções que prometem contornar problemas também fabricados.

Não há nada a descobrir no sexo ou na identidade sexual; não há segredos escondidos; não há *interior* [...] O biocapitalismo farmacopornográfico não produz *coisas*, e sim ideias variáveis, órgãos vivos, símbolos, desejos, reações químicas e condições de alma. Em biotecnologia e pornocomunicação não há objeto a ser produzido. O negócio farmacopornográfico é a *invenção de um sujeito*, e em seguida, sua reprodução global. (PRECIADO, 2008, p. 32)

O neoliberalismo, como política que reforça as equações ideais, deixa pouco espaço para o desdobramento da dúvida como força que orienta o desejo. É dessa mesma matéria que surgem também os processos de nomeação e identidade que, ao tentar acessar o impossível do universal, fazem da diferença um modo de exclusão. Preciado deflagra o ritmo apressado, aprimorado, explícito e utópico da era farmacopornográfica quando diz que seu negócio é a invenção de um sujeito e em seguida sua reprodução global. Nessa dinâmica de invenção e reprodução, o sujeito do inconsciente que comparece pelas brechas da divisão subjetiva fica soterrado a despeito de um eu meio frouxo que justifica modos de relacionamento, comportamentos e atitudes com manifestações diagnósticas de si ou dos outros.

Se no contexto burguês, patriarcal e de costumes binários Freud fala sobre uma moral sexual que civiliza a cultura através do recalque, na era farmacopornográfica o que orienta a cultura é o consumo, a globalização e a exigência dispersa de encontrar uma prótese-dignóstico-nomeação para chamar de sua. Ambas as perspectivas incorporam texturas sobre a relação inseparável entre cultura e subjetividade, mesmo a partir de ângulos tão diferentes. Enquanto Freud mira no que de margem emerge do

centro, Preciado, a partir de sua posição dissidente, revela o tanto que a formalização de um centro cada vez mais tecnológico, globalizado e farmacopornográfico atingem as subjetividades, os comportamentos e também as margens. Colocar autores para dançar é também presenciar os passos da transição que desenham uma cultura.

O que acontece quando no campo neoliberal a invenção de um sujeito nada tem a ver com a singularidade, mas com a intenção de reprodução em escala global? Disforia ou *Dysphoria mundi: o som do mundo desmoronando* (2022), último trabalho publicado do Preciado que começa com o que parece ser um prontuário médico que atesta sua condição de disfórico de gênero e prescreve um tratamento que inclui “terapia hormonal substitutiva vitalícia (testosterona) e acompanhamento orgânico, cuidados pós-operatórios, acompanhamento ginecológico, acompanhamento psicológico e possível tratamento.” (PRECIADOA, 2022, p. 16). Seguido de suas próprias palavras:

Tive que me declarar louco. Afetado por um tipo de loucura bem peculiar que chamam de disforia. Tive que declarar que minha mente estava em guerra com meu corpo, que minha mente era masculina e meu corpo feminino. A bem da verdade, não sentia distância alguma entre o que chamavam de mente e o que identificavam como corpo. Eu estava louco, talvez, mas, se era assim, minha loucura consistia em rejeitar a antinomia entre esses dois polos, feminino e masculino, que para mim não tinham mais consistência que uma combinação sempre variável de cadeias cromossômicas, secreções hormonais, invocações linguísticas. (PRECIADO, 2022, p. 17)

O relato de Preciado revela o enorme abismo que existe entre a experiência completamente íntima e complexa que um sujeito trans sente em relação à leitura diagnóstica disponível que circunscreve questões que se pretendem universais, mas ao mesmo tempo não deixa de ser uma medida necessária para encaminhar as intervenções cirúrgicas e hormonais das quais esse mesmo sujeito deseja realizar. Não dá para insinuar que a loucura reivindicada por Preciado diz respeito apenas à recusa em tomar como regra o binarismo masculino/feminino, uma vez que a relação entre medicina e transexualidade carrega no seu histórico um passado traumático e um presente a ser questionado.

Em 2019, a Organização Mundial de Saúde (OMS) oficializou a retirada da transexualidade como transtorno mental com a publicação da 11ª Classificação Estatística Internacional de Doenças e Problemas de Saúde (CID). Na nova edição do

CID 11 a transexualidade sai da categoria de *transtornos mentais* 28 anos depois de ser classificada dessa maneira, mas é deslocada para o grupo *condições relacionadas à saúde sexual* e passa a ser classificada como *incongruência de gênero*. Será que só é possível atravessar posições fixas criando outras? No modo como se interpreta a construção da palavra a partir do saber médico, disforia de gênero é a discordância entre a identidade de gênero de uma pessoa e o gênero atribuído a ela na hora do nascimento. Confusas parecem as tentativas sempre equivocadas do *cis-tema* ao tentar reduzir temas tão vastos em nosografias universais e, por isso, totalmente limitadas.

Nos truques de linguagem, a disforia pode ser algo que produz um dizer, uma *diz-foria* que revela não o transtorno das pessoas trans que precisam se apoiar em diagnósticos para depois se apropriarem das transformações desejadas, mas o rito acelerado de uma cultura que fabrica insatisfações para lucrar com soluções, junto da confusão cis em tentar manter de pé pilares tão binários quanto vacilantes. “Eu sou, dizem meus contemporâneos, uma alma doente ou um corpo equivocado do qual a alma tenta escapar – não conseguem chegar a um acordo.” (PRECIADO, 2022, p. 20), diz Preciado sobre como sua expressão dissidente de gênero é disputada pela confusão hegemônica dos campos de saber que pertencem a um sistema que produz tanto as diferenças quanto as hierarquias. A moral sexual civilizada e a era farmacopornográfica foram incorporadas nesses campos através de outros nomes:

Sou uma ruptura sideral entre o corpo que me impõem e a alma que constroem, um racha cultural, uma categoria paradoxal, uma brecha na história na história natural da humanidade, um buraco epistêmico, uma fissura política, um abismo religioso, um negócio psicológico, uma excentricidade anatômica, um gabinete de curiosidades, uma dissonância cognitiva, um museu de teratologia comparada, uma coleção de desajustes, um ataque ao senso comum, uma mina midiática, um projeto de cirurgia plástica reconstrutiva, um terreno antropológico, um campo de batalha sociológico, um estudo de caso sobre o qual os governos e os organismos científicos, as igrejas e as escolas, os psiquiatras e os advogados, a profissão médica e a indústria farmacêutica, e evidentemente os fascistas, mas também as feministas conservadoras e os socialistas, os marxistas, os racistas e os humanistas, todos esses novos déspotas ilustrados do século XXI, sempre têm algo a dizer, embora ninguém tenha pedido sua opinião. (PRECIADO, 2022, p. 21)

As provocações de Preciado miram uma importante virada conceitual em forma de pergunta: “E se a ‘disforia de gênero’ não fosse um transtorno mental, mas uma

inadequação política e estética de nossas formas de subjetivação em relação ao regime normativo da diferença sexual e de gênero?” (PRECIADO, 2022, p. 22). Desse modo ele desfaz a relação compulsória entre transexualidade e disforia de gênero e funda outra onde responsabiliza “a condição planetária espitêmico-política contemporânea” por causar uma “disforia generalizada.” (PRECIADO, 2022, p. 22). Uma *dysphoria mundi* que funciona como modo de resistência dos corpos dissidentes diante da subalternização, da psiquiatrização e do extermínio.

Transformações corporais estão disponíveis na cultura como tentativa de construir contornos estéticos às insatisfações desde a colocação de próteses ou seus explantes, passando pela lipoaspiração e seu sem fim de aprimoramentos, assim como silicone industrial, bariátrica, botox, harmonização facial, rinoplastia e cirurgias de reafirmação de gênero. Segundo pesquisa feita pela Sociedade Internacional de Cirurgia Plástica em 2020, o Brasil é o país que ocupa o segundo lugar desse ranking, perdendo apenas para os Estados Unidos, de acordo com matéria publicada pelo Valor Econômico em 2022. Usufruem dessas tecnologias homens e mulheres cis, héteros, bis ou homos, manos, monas e não-monos. Por que apenas sujeitos trans são lidos como disfóricos de gênero e por isso precisam de diagnósticos e declarações para que esses procedimentos sejam autorizados pela lógica médica? “O mutante está sempre em tratamento. A adição sob controle.” (PRECIADO, 2022, p. 26).

Seguindo com sua investigação sobre o mundo disfórico, Preciado chama a disforia de “‘entidade’ instável e imprevisível, um conceito elástico e mutante que permeia qualquer outra sintomatologia” (PRECIADO, 2022, P. 24) ao localizar sua presença dentro do Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (DSM) em definições totalmente variadas como *transtorno depressivo maior*, *transtorno bipolar*, *disforia histeroide*, *disforia da síndrome pré-menstrual*, *transtorno de estresse pós-traumático*, e na própria *disforia de gênero*. Recorrendo às pesquisas médicas de Norman Fisk e John Money, Preciado diz ainda que “a noção de disforia implicava sobretudo a possibilidade de encontrar e administrar um tratamento químico e cirúrgico para reduzir o suposto mal-estar que ela causava – e, com isso, a possibilidade de industrializar uma cura para o que chamavam de ‘aberração de gênero’ e limitar as expressões de inadequação e dissidência em relação à norma.” (PRECIADO, 2022, p. 25).

Essas palavras têm a força de enviesar as noções. Se o transtorno se dá no ato de situações que causam incômodos e a disforia revela uma inadequação de imagem por que sempre o particular é questionado e não o universal? Nenhuma dissidência pode ser “curada” através de procedimentos estéticos porque o mal-estar maior é ético, político e relacionado às violências produzidas pela norma que se atualiza em algoritmos cada vez mais acelerados. Nessa direção, não tem como ignorar que a viralização de disforias e transtornos acontece num terreno neoliberal onde tudo é categorizado, privatizado e solucionado até que apareça outra coisa. Assim, Preciado desenha uma cartografia diagnóstica dos tempos: “A modernidade disciplinar era histórica; o fordismo, herdeiro das sequelas da violência das duas guerras mundiais sobre o psiquismo, era, como demonstram Deleuze e Guattari, esquizofrênico; o neoliberalismo cibernético e farmacopornográfico é disfórico.” (PRECIADO, 2022, p. 25).

Pelo lado da psiquiatria médica, “doentes” que não conseguem se adequar aos tratamentos farmacológicos transformam-se progressivamente numa pequena multidão de sem-teto multiadictos de drogas ilegais que se tornam visíveis nas ruas das cidades, junto com imigrantes e “jovens” racializadas, homossexuais e pessoas trans, como “restos” excrementais do sistema de saúde neoliberal: *dysphoria mundi*. (PRECIADO, 2022, p. 26)

“A disforia não existe como doença individual” (PRECIADO, 2022, p. 27), diz Preciado ao deflagrar que disfórica, primeiro é a cultura, depois os sujeitos. Pensar a “*dysphoria mundi* como uma condição somatopolítica geral, como a dor produzida pela gestão necropolítica da subjetividade” (PRECIADO, 2022, p. 27) é entender que na equação neoliberal, quem experimenta a posição de resto excremental da cultura são, em sua maioria, sujeito minorizados, mordidos por posições determinadas de gênero, sexualidade, raça, classe e território. Alvos de todo tipo de opressão, esses sujeitos fazem impasse aos ideais de estabilidade, obediência e manutenção porque, como restos visíveis e aparelhados por saberes dissidentes, apontam os furos da cultura. Como saída possível, “extrair-se da genealogia capitalista, patriarcal e colonial através de práticas de inadequação, de dissidência e de desidentificação.” (PRECIADO, 2022, p. 27). Viver a crise parece mesmo um jeito estratégico de sobreviver.

É no limite entre viver e sobreviver que Preciado faz uma associação interessante entre a epidemia da AIDS e a pandemia da covid-19, que ele chama com

algum cinismo de “nova aids dos normais, dos branquinhos heterossexuais” (PRECIADO, 2022, p. 28), fazendo referência a aproximação criminosa criada no passado, mas que ainda encontra seus ecos no presente, entre o vírus do HIV e a comunidade LGBTQIAPN+. Desde o aparecimento da AIDS até a criação dos antirretrovirais, 32 milhões de pessoas morreram vítimas da negligência governamental e da política de morte que encontrava no espalhamento do vírus uma chance de exterminar grupos subalternizados. Nesse contexto, Preciado diz que “a covid é para o neoliberalismo autoritário e digital da era Facebook-Trump-Bolsonaro-Putin o que a aids foi para o neoliberalismo pré-cibernético da era petro-Tatcher britânica e das juntas militares da América Latina. “ (PRECIADO, 2022, p. 28). Mais difícil do que combater o vírus é lidar com a virulência dos que tem o poder de decidir quem vive e quem morre.

Entre 1983 e 2020, a passagem da aids à covid anuncia a generalização (alguns diriam “normalização”) da vida precária, da vulnerabilidade corporal e da morte, assim como da vigilância e do controle farmacopornográfico sobre o corpo individual e sobre todas as formas de relação social. Na era da aids, as condições de gestão necropolítica, ou seja, de gestão de corpos através da violência, exclusão e morte, estavam reservadas às bichas, às lésbicas, aos ex-colonizados, às pessoas racializadas, às pessoas trans, às trabalhadoras e trabalhadores do sexo, às pessoas com deficiência, às pessoas com transtorno mental, aos junkies ... Hoje, com a covid-19 e uma guerra na Europa, essas condições de precariedade e controle estenderam-se para toda a população mundial por meio das tecnologias digitais e da biovigilância. (PRECIADO, 2022, p. 29)

No caso da AIDS, as políticas públicas responsáveis por desmontar a epidemia são efeito dos arranjos sociais que nunca se acovardaram de ir às ruas reivindicar meios de acessar direitos civis e, portanto humanos, numa mobilização para combater os efeitos do pânico moral em torno do vírus do HIV e denunciar a negligência de investimento em pesquisa para tratamentos eficazes nos Estados Unidos. No Brasil, a Operação Tarântula foi institucionalizada como política de morte, em plena ditadura militar, que cancelava o extermínio da população trans com o objetivo covarde de interromper o contágio do vírus. Hoje, nesse mesmo território, a distribuição gratuita da profilaxia pós-exposição (PEP) e da profilaxia pré-exposição (PrEP) pelo Sistema Único de Saúde (SUS) para pessoas que não vivem com HIV, simboliza tecnologias farmacológicas interessadas na prevenção de novos caos. Enquanto os antirretrovirais,

também distribuídos gratuitamente pelo SUS, são medicamentos oferecidos a pessoas que vivem com HIV/AIDS ajudando a evitar o enfraquecimento imunológico, diminuindo a carga viral até que ela se torne indetectável e, portanto, intransmissível.

Difícil mesmo é inventar uma tecnologia que seja eficiente no combate aos efeitos colaterais causados pelo pânico moral que toma pessoas que vivem com HIV como ameaças ou vítimas de exclusão social. No livro *Dysphoria Mundi* (2022), a epidemia de AIDS encontra semelhanças com a pandemia de covid-19 por terem dimensão global, questões sérias de gestão e um enorme número de vítimas que tornam esses eventos importantes marcos históricos. Essa comoção, diz Preciado, “causou impacto num contexto já debilitado pelo extrativismo capitalista, pela destruição ecológica, e pela violência sexual e racial, pela imigração forçada e sua criminalização, pelo envenenamento plástico e radioativo, pela precariedade das condições de vida que acompanha a crise climática e política ...” (PRECIADO, 2022, p. 29)

[...] num contexto em plena mutação, no qual as tecnologias de produção e reprodução da vida estão mudando radicalmente: monopólio da internet, desenvolvimento da inteligência artificial, biotecnologia, modificação da estrutura genética dos seres vivos, viagem extraterrestre, robotização do trabalho, gestão do big data, extensão de tecnologias nucleares, controle químico da subjetividade, multiplicação das técnicas de reprodução assistida ... Por um lado enfrentamos um recrudescimento das formas de controle, do capitalismo cibernético e da guerra. Por outro, e é aqui que a incerteza se torna produtiva, as instituições e formas de legitimação patriarcal, sexual e racial do antigo regime desmoronam ao mesmo tempo que aparecem novas formas de contestação e luta: Ni Una Menos, Me Too, Black Lives Matter, o movimento trans, intersexual e não binário, o movimento de vida independente de pessoas antes consideradas incapacitadas, as lutas contra a violência policial, a ecologia política, a rebelião digital ... (PRECIADO, 2022, p. 29)

Através da exposição de todos esses elementos entre tempos, vírus e marcos históricos, Preciado se aproxima em *Dysphoria Mundi* (2022) do que ele chama de uma organização social *petrossexorracial* que tem seu funcionamento marcado pelo que se herda do capitalismo colonial e sua influência na construção de epistemologias – ou seriam espistemicídios? - raciais e sexuais. Essa organização social tem como ponto de partida a Europa e se espalha por caravelas ao redor do mundo produzindo desde a coluna vertebral da história colonial regimes extrativistas (*petro*) e reguladores das desigualdades sociais (*ssexorracial*). Com esse batismo, Preciado defende a ideia de que a geopolítica global atual carrega consigo as mesmas estruturas de dominação coloniais

onde, “sem uma grande massa de corpos subalternos submetidos à segmentação de espécie, sexo, gênero, classe, e raça, nem o extrativismo fóssil nem a organização da economia mundial capitalista teriam sido possíveis.” (PRECIADO, 2022, p. 42).

Neste regime, o corpo reconhecido como humano, ao qual foi designado o sexo ou o gênero masculino ao nascer e que foi marcado como branco, válido e nacional, tem o monopólio do uso das técnicas de violência. A especificidade dessa violência é que ela se manifesta ao mesmo tempo como poder e prazer, como força e desejo sobre o corpo do outro. Extração combustão, penetração, apropriação, possessão: destruição. O patriarcado e a colonialidade não são épocas históricas que deixamos pra trás, mas epistemologias, infraestruturas cognitivas, regimes de representação, técnicas do corpo, tecnologias do poder, discursos e aparatos de verificação, narrativas e imagens que seguem operando no presente. (PRECIADO, 2022, p. 42)

O Brasil conhece de perto a especificidade dessa violência porque tem na sua invasão, que não foi descobrimento, um território onde a história se constrói através dos escombros de tudo aquilo que existia ali antes. Vistos como primitivos e, portanto, subalternizados pelos colonizadores, os povos originários conheceram a exploração desde a prática do escambo de pedras preciosas por quinquilharias - que ressoa hoje na quantidade de donos de casas de aposta online que lucram às custas do vício de pessoas pobres -, até no cristianismo como ferramenta de dominação que obrigou, em nome da sobrevivência, o sacrifício das crenças indígenas e negras - o que desdobra na atualidade o racismo religioso que persegue e destrói casas de axé pelo país afora além da tão pouca, ou nenhuma relação que os brasileiros têm com as crenças originárias -. Como aponta Preciado, a colonialidade não é uma época histórica superada, mas um sistema complexo de poder que inaugura e fundamenta as violências sociais ainda hoje.

Não se pode esquecer ainda das muitas práticas de extrativismo vegetal e mineral como atividades econômicas referidas à coroa portuguesa que vão do pau-brasil até o ouro e que fundam uma herança de exploração com a terra que desdobram um presente onde a destruição de florestas para fazer pasto, o empobrecimento do solo causado pelo sistema de monocultura e a disputa geopolítica pelo domínio do petróleo encontram nos desastres ambientais suas consequências. Há também no registro colonial a desumanização e exploração de corpos racializados pela via do trabalho escravizado e do estupro de mulheres negras e indígenas como grande pai ausente do argumento por conveniência da miscigenação brasileira, da falsa democracia racial e das



várias formas de assédio, misoginia, racismo e LGBTQIAPN+fobia que marcam as relações sociais como um campo de muitas desigualdades históricas. No que escorre das palavras de Preciado, extração, penetração e apropriação são epistemologias, tecnologias de poder e modos de fabricar uma narrativa histórica que inaugura e contempla a visão do colonizador enquanto apaga e assimila as perspectivas subalternizadas.

Não existe colonização sem invasão, exploração e extermínio. Não existe decolonização sem subjetividade, território e memória. Enquanto a nostalgia brasileira aponta para um passado que nunca houve, as dissidências se reagrupam na função de escrever novas linhas de uma história que considere as feridas estruturais e estruturantes, ao mesmo tempo em que o patriotismo como prática passa a significar algo que persegue um ideal cristão, militar e fascista, embora corrupto, violento e negacionista. Num percurso que vai da modernidade até a contemporaneidade, os fragmentos de cultura recolhidos na *moral sexual civilizada*, na *farmacopornografia*, na era *petrossexorracial* e também no *mal estar da colonização*, são importantes para o exercício de ilustrar as relações de poder que envolvem as civilizações ocidentais. Num Brasil tão marcado por um sem fim de apagamentos históricos, por onde andam as identidades? Espalhadas e cansadas de ficarem esquecidas.

Na babelização da cultura, é como intérprete dessas linguagens que a psicanálise pode atuar como um campo, mas para isso é preciso que ela se relacione com os recursos disponíveis nessa terra. Transplantada da Europa, é bem verdade, a psicanálise nunca esteve a serviço apenas dos ideais iluministas, patriarcais e coloniais, porque incluiu, sobretudo, as beiras, os restos e o que ficava de fora desse projeto. Seu reposicionamento hoje precisa das memórias dessa origem. O que se faz necessário então não é o debate sobre a necessidade ou não de pensar questões identitárias, porque elas já estão postas na mesa, mas refletir qual é o estatuto da identidade num país que tem em seu histórico o apagamento de sujeitos subalternizados como ponto de partida. Se no projeto colonial a humanidade estava do lado de tudo aquilo que era branco, válido e nacional, não seria essa a matriz de toda identidade? Além disso, de que são feitas as identidades dissidentes senão de políticas de reconhecimento tocadas pela alteridade?

## 2.2 – OUVIR AS MARIAS, MAHINS, MARIELLES, MALÊS

*História pra ninar gente grande* (2019) foi o samba-enredo apresentado pela Estação Primeira de Mangueira no desfile das escolas de samba do Rio de Janeiro no carnaval de 2019 que contou, inclusive, com sua vitória, e que carrega na letra uma importante crítica ao modo colonial pelo qual a história do Brasil é contada nos livros didáticos. É assim que a letra desse samba inscreve um enredo que destitui príncipes, princesas e generais da narrativa compulsoriamente heroica e descortina o protagonismo batalhado e retroativo de mulheres, negros e indígenas que estiveram na linha de frente de importantes eventos de construção do país, mas que não têm suas memórias homenageadas em estátuas, monumentos, nem em nomes de ruas. Afinal, o carnaval que se passa no sambódromo é o Brasil contando sua história para si mesmo e para o mundo.

Existe no título da música alguma ironia no que diz respeito à associação entre a expressão *história pra ninar*, que remete ao universo do sono infantil, e seu alvo *gente grande*. Essa junção revela que o modo como a história do Brasil é tradicionalmente contada produz, intencionalmente, um entorpecimento social onde todos, mas sobretudo os adultos, vivem adormecidos diante de uma realidade totalmente fraturada, mas que insiste parecer estar no lugar. É possível pensar também num infantil que não tem apenas a ver com a criança criativa e espontânea que descobre o mundo através das palavras, mas naquela outra, que cada um carrega consigo, totalmente autoritária e descrita por Freud em *Introdução ao Narcisismo* (1914) como *sua majestade, o bebê* (FREUD, 1914, p. 37).

É importante lembrar que esse autoritarismo se estabelece em decorrência da transmissão dos cuidadores como um modo de fazer manutenção daquilo que, para eles, foi para sempre perdido. Freud é firme ao dizer que “os pais são levados a atribuir à criança todas as perfeições e a ocultar e esquecer todos os defeitos.” (FREUD, 1914, p. 36) e também que “o amor dos pais não é outra coisa senão o narcisismo dos pais renascido.” (FREUD, 1914, p. 37). Segundo o conceito de narcisismo, essa subjetividade infantil se organiza tomando a onipotência como uma defesa contra o desamparo e essa construção se dá com algum apagamento envolvido. Não é isso que acontece com as narrativas hegemônicas num contexto social?

Com um vocativo que racializa o país como negro, a música começa apontando suas pretensões e dentro delas existe um desejo muito grande, lúdico e lúcido de atravessar o autoritarismo em nome de algum alteritarismo: “Brasil, meu nego deixa eu te contar a história que a história não conta, o avesso do mesmo lugar, na luta é que a gente se encontra.” (Domenico et al, 2019). Há ainda nesse caminho a apresentação da Mangueira, uma das escolas de samba mais populares do carnaval carioca, como a figura responsável por descortinar o avesso dessa história: “Brasil, meu dengo a Mangueira chegou com versos que o livro apagou desde 1500 tem mais invasão do que descobrimento.” (Domenico et al, 2019). É nomeando de invasão o que os colonizadores chamaram de descobrimento que a letra começa a revelar os particulares por detrás do mito universal: “Tem sangue retinto pisado atrás do herói emoldurado. Mulheres, tamoios, mulatos eu quero um país que não está no retrato.” (Domenico et al, 2019).

Escrever uma letra de música contando a história de um país que não está no retrato significa implicar as vozes dos povos minorizados, já que não tem como pensar no Brasil colônia sem iluminar recortes como gênero e raça dos negros escravizados e dos povos originários que ocupavam esse território antes da invasão de 1500. Enquanto a narrativa eurocêntrica privilegia heróis emoldurados responsáveis por tanto derramamento de sangue, o samba-enredo da Mangueira traz através da oralidade as presenças que fizeram resistência à hegemonia política e social representada pelos homens brancos. No trecho “Brasil, o teu nome é Dandara e a tua cara é de Cariri. Não veio do céu, nem das mãos de Isabel a liberdade é um dragão no mar de Aracati.” (Domenico et al, 2019), essas presenças vão ganhando nome, cor e corpo.

Dandara traz com seu nome o peso de ter sido liderança quilombola, capoeirista, companheira de Zumbi dos Palmares e guerreira na luta contra a escravização no Brasil. Na cara de Cariri estão os traços originários e também sertanejos dos indígenas do norte do Rio São Francisco, sua organização e muitos anos de resistência à colonização portuguesa. A despeito da divindade cristã dos opressores e do ato mais folclórico do que histórico da princesa Isabel, Dragão do Mar foi um jangadeiro mestiço da região de Aracati, Ceará que se recusou a transportar escravizados para os navios negreiros e assim liderou uma greve no mercado escravista local, atingindo a abolição da escravatura naquele território quatro anos antes do restante do Brasil. A liberdade,

então, não foi oferecida pela igreja e nem pelo estado, mas pelas organizações populares.

“Salve os caboclos de julho, quem foi de aço nos anos de chumbo. Brasil chegou a vez de ouvir as Marias, Mahins, Marielles, malês.” (Domenico et al, 2019), talvez seja a estrofe que mais emociona quando o samba é cantado. Os caboclos aparecem aqui como representantes da mistura entre indígenas e brancos, e são cortejados nas festividades da Independência da Bahia, são figuras que junto com negros escravizados, libertos e sertanejos expulsaram os portugueses de Salvador em 1824. Enquanto anos de chumbo referencia a fase mais violenta da Ditadura Militar onde o desaparecimento, tortura e assassinato de civis considerados subversivos pelo governo aconteceu aos montes e ilustra um passado mais recente dessas opressões que teve seu desfecho marcado por uma anistia que absolveu os perseguidos políticos, mas protegeu os gerais perseguidores.

Na última frase dessa estrofe, mais uma vez escuta e voz comparecem resgatando a tradição oral presente na raiz negra da cultura brasileira e dessa vez os nomes evocados são femininos e plurais. “Brasil chegou a vez de ouvir as Marias, Mahins, Marielles, malês!” (Domenico et al, 2019). Marias podem muito bem representar as mulheres brasileiras, mas aqui se encarnam nas figuras de Maria Filipa, marisqueira e pescadora da Ilha de Itaparica, descendente de negros escravizados e liderança importante para os eventos de Independência da Bahia; e Maria Quitéria, que vestida de homem para se infiltrar no exército, lutou pela expulsão dos portugueses do território baiano. Depois das Marias, Luiza Mahin, escravizada, quituteira e articuladora de vários levantes de escravizados como a Revolta dos Malês e a Sabinada, além de ser mãe do poeta abolicionista Luiz Gama.

A citação à memória de Marielle ilustra mais um episódio cruel de apagamento da nossa história. Cria do Complexo da Maré, socióloga e vereadora no front dos direitos humanos e da causa LGBTQIAPN+, Marielle representava a força das ideias progressistas e foi brutalmente assassinada junto com seu motorista Anderson Gomes, num crime político parcialmente solucionado pelas autoridades. Essa homenagem tem também a importância de trazer pro contemporâneo as lutas de sujeitos minorizados e seus desdobramentos na tentativa de inscrever outras perspectivas, ilustradas ao longo

do samba enredo através de referências feitas a diversos personagens em diferentes momentos históricos.

Caminhando para o fim, o samba enredo reafirma a subversão narrativa ao incorporar os personagens subalternizados ao texto cultural do país, além de incluir, nessa nova gira heroica, representantes do presente: “Mangueira, tira a poeira dos porões. Ô, abre alas pros seus heróis dos barracões. Dos Brasis que se faz um país de Lecis, Jamelões, são verde e rosa as multidões.” (Domenico et al, 2019). Não se faz desfile de escola de samba sem uma comunidade inteira responsável por criar temas, construir carros alegóricos, costurar fantasias para só depois fazer história na Sapucaí. Essas invenções acontecem nos barracões das escolas e aqui a Mangueira batiza esses integrantes de heróis e são muitos bem representados nas figuras de Leci Brandão, cantora, compositora, mangueirense e deputada estadual; e Jamelão, cantor de rádio, sambista e intérprete dos sambas enredo da Mangueira.

Nas estratégias lúdicas e também utópicas que a atmosfera do carnaval autoriza, a *Bandeira brasileira* (2019) criada por Leandro Vieira, naquele ano carnavalesco da Mangueira, apresentou na avenida o retrato de um Brasil verde e rosa onde a expressão *ordem e progresso* foi substituída por *índios, negros e pobres*, os verdadeiros heróis dos barracões, como tentativa de fazer reparação à importância do povo, e não da elite, na construção da cultura de um lugar, trazendo para a centralidade dessa história para ninar gente grande, a magia de recontar na Sapucaí as cores e nomes de um país.



5

A intenção de trazer o samba enredo para a tese é a percepção de que ele ilumina algo sobre ela porque, de alguma forma, eles se relacionam intimamente na vontade de trazer para a cena principal saberes que ficam marginalizados e que, portanto, nesse deslocamento, ensinam. Se a Mangureira questiona o discurso tradicional sobre a história do Brasil, isso só é possível através do movimento de dar voz às memórias, ancestralidades e saberes negligenciados apostando que um país se faz mesmo de Brasis, no plural. Já os esforços que envolvem a escrita dessa tese vão justamente na direção de colocar psicanálise para interagir com as autorias dissidentes para que algo da subjetividade seja revelado, por isso, além de Freud e Lacan; Lina, Grada, Djamila, Jota, Lélia e Preciado. Aqui, o samba enredo como manifestação artística, interpreta esse desejo e abre caminhos para o inadiável debate sobre identidade.

---

<sup>5</sup> Desfile da escola de samba Estação Primeira de Mangueira no Rio de Janeiro no Carnaval 2019. Foto: Alexandre Brum/ Agência Enquadrar.

### 2.3 - DES-RE-FAZER IDENTIDADES

É corajoso, honesto e inspirador o percurso que Marie-Hélène Brousse faz no artigo *As identidades, uma política, a identificação, um processo, e a identidade, um sintoma* (2018). Enquanto o título introduz a complexidade do tema, a escrita traz pra cena o cuidado de quem não tem medo de falar de identidade a partir da psicanálise sem afobações e nem protecionismos. No corpo do texto, ela reconhece o gênero como um significante marcante na cultura desses tempos porque ele mobiliza estudos, faz reivindicações, reorganiza o conjunto dos discursos a sua volta e aparece ligado a outros dois significantes: identidade e minoria. Como psicanalista, ela anuncia sua posição diante do tema, apontando a linguagem como matéria viva desse campo, mas também inserida no que Lacan formalizou como discurso do mestre, “onde o inconsciente, tal como se manifesta na análise, é seu avesso.” (BROUSSE, 2018, p. 2).

No sentido da oposição entre discurso do mestre e inconsciente, “a psicanálise não é uma ciência das profundezas da psique, é uma disciplina do que retorna.” (BROUSSE, 2018, p. 2). Através dos discursos dos sujeitos se levantam os significantes que marcam uma época e orientam modos de relação com o mundo. Mais do que ouvir as demandas do gênero enquanto significante-mestre que desliza junto com questões raciais, de sexualidade e identidade, é preciso escutar também o que disso morde a singularidade de cada um nesse grande particular que se inaugura, porque há aí uma função de verdade. O que os analistas têm a aprender sobre as modificações do discurso do mestre por meio das tramas da cultura? Nesse percurso não se pode esquecer de lembrar que: “O sujeito do inconsciente não é o único objeto em jogo na análise. O corpo falante também joga sua partida.” (BROUSSE, 2018, p. 4).

O convite, então, é o de pluralizar a noção de identidade já que, no discurso do mestre atual, a identidade aparece muito menos inteira e mais em formas: “sexual ou assexuada, mas também nacional, grupal, ética, racial, religiosa, espiritual, econômica, política, etc.” (BROUSSE, 2018, p. 4). Na cadeia significante deslizam nomes que mais parecem uma coleção de fragmentos do que uma identidade unificadora, totalitária e ideal. Talvez a identidade mais unificadora seja essa universal que em silêncio espera ser reproduzida enquanto funda opressões que encontram na pluralização das identidades outros destinos. No Brasil, não desmentir essa pluralização de identidades

no campo teórico, mas também no clínico é uma aposta no resgate de todo conjunto de memórias aniquiladas, colonizadas e escravizadas na construção de um país.

Para incluir complexidade ao debate sobre pluralização das identidades e identidades unificadoras, Marie-Hélène Brousse recorre ao *Discurso de Baltimore* (1966), onde Lacan diz:

Os grandes psicólogos, inclusive os psicanalistas, estão imbuídos da ideia de *personalidade total*. Em todos os casos, trata-se da unidade unificadora que é posta em primeiro plano. Nunca compreendi isso, porque embora seja psicanalista, nem por isso sou menos homem, e enquanto tal, minha experiência me provou que a principal característica da minha vida de humano (...) é que a vida é algo que, como dizemos em francês, vai à deriva... A ideia de unidade unificadora da condição humana sempre teve o efeito em mim de uma mentira escandalosa. (LACAN apud BROUSSE, 2018, p.5)

“À deriva de quê? À deriva dos significantes, para começar.” (BROUSSE, 2018, p. 5), intuitu Brousse. Essa passagem do Lacan, além de não rechaçar a identidade, mas questionar sua perspectiva unificadora, ainda traz a fragmentação entre psicanalista e homem, quem embora façam parte de um mesmo conjunto, deslizam, flutuam, ou como ele mesmo diz, ficam à deriva num mar de significantes. São outras palavras para falar da identidade e sua pluralização, isso nos interessa. Nos termos de Freud, o eu aprende algo com a psicanálise por meio de uma das três feridas narcísicas da humanidade que ele anuncia no artigo *Uma dificuldade da psicanálise* (1917), onde a afirmação de que “o eu não é senhor em sua própria casa.” (FREUD, 1917, p. 250-251) instaura a divisão subjetiva como efeito da hipótese do inconsciente, que comparece em manifestações que contrariam o entendimento da identidade como unidade unificadora.

Essa ranhura narcísica é uma notícia da psicanálise para o sujeito e também para a cultura, já que “Do ponto de vista da análise, o eu tampouco pode pretender a unidade, uma vez que ele também consiste em ‘pensamentos com palavras’ que escapam ao controle, mas não ao mal-entendido.” (BROUSSE, 2018, p. 5). Parece frutífero esse olhar para o tema da identidade por meio de uma perspectiva mais craquelada, mas não menos importante já que através dela arranjos discursivos se espalham pela cultura produzindo sua elevação, segundo Brousse, à categoria de significante-mestre. Reivindicada, angustiada ou reprimida a identidade se mostra e diz, mas mais uma vez citando Lacan, Brousse lembra que “*eu sou* é válido no instante de sua enunciação”, já



que “somos sujeitos, desde sempre sujeitos à dúvida, à incerteza ou à crença...” (BROUSSE, 2018, p. 6).

Insistindo num modo da psicanálise provocar, mas sem recusar, o conceito de identidade, Brousse retoma algumas ideias de Jacques-Alain Miller e encontra uma importante associação quando, a partir dos mecanismos da identificação, ele diz: “Essa prioridade do Outro está marcada no mais profundo da identidade do sujeito, a constitui. Podemos inclusive dizer que Lacan se esforça em colocar unilateralmente do lado do Outro tudo o que é constituinte para o sujeito.” (MILLER apud BROUSSE, 2018, p. 6). Ao lembrar que no imaginário de Lacan as imagens têm virtudes simbólicas e que no simbólico é onde o inconsciente se estrutura como linguagem, Brousse desvenda essa associação ao assumir que “A identidade está do lado do Outro, tanto das imagens rainhas como dos significantes-mestres, e não do lado do sujeito, efeito de linguagem.” (BROUSSE, 2018, p. 6).

Essa mudança de posição proposta por Brousse desfaz o raciocínio recorrente de uma oposição entre sujeito e identidade e lança a identidade no campo do Outro, da cultura e dos significantes à deriva. Esse manejo adiciona complexidade ao tema e desse modo ela organiza seu pensamento construindo a ideia de que “A identidade do sujeito são os documentos emitidos pelo Outro.” (BROUSSE, 2018, p. 7), ou seja, ela está ali onde estão as coisas constituintes para o sujeito. Dá pra retomar desse ponto a contribuição de Lacan sobre o funcionamento do Outro onde, por articulação mínima,  $S_1$  se refere a  $S_2$ , podendo substituir  $S_2$  por  $S_1$ ,  $S_3$  por  $S_2$  e assim por diante, cada substituição de significante forma outra articulação e dela se revela um novo efeito de sentido. É dessa deriva que Lacan se refere no *Discurso de Baltimore* (1966), lembra Brousse, e é nessa cadeia que a identidade encontra sua pluralização.

A identidade e o gênero, como identidade sexual, são do Outro, e estão no Outro. Não deriva daí nenhuma unidade, tampouco nenhuma unificação. O novo hoje é que aparecem receitas alternativas àquelas que estavam em jogo no laço social. Isto é tudo e é muito. O avanço das identidades e do gênero, que aspiram ao estatuto de significantes-mestres no discurso contemporâneo, é a consequência da perda da hegemonia do discurso de mestre em vigor nas sociedades tradicionais, situadas sob a dependência do Nome-do-Pai, semblante que tinha uma função de poder. A ciência e suas técnicas não haviam, todavia, transformado a reprodução humana. O Nome-do-Pai permitia definir o masculino e o feminino pela reprodução da espécie no seio do sistema de parentesco, a identidade sexual era definida por um binário presente tanto no imaginário quanto no simbólico. Já não é

assim, porém a multiplicidade das identidades não modifica em nada seu modo de funcionamento. Ainda estão no Outro, e tentam propor novos modos de emprego do laço social. (BROUSSE, 2018, p 7-8)

De uma só vez, na perspectiva de Brousse, elementos de identidade como gênero e sexualidade, que muitas vezes são lidos como tentativas de unificação do sujeito, e algumas outras como marcadores sociais e políticos, passam a ser estabelecidos no campo da psicanálise como significantes que estão do lado do Outro produzindo deslocamentos nos modos de interagir no laço social e causando uma perda de hegemonia do discurso do mestre que fazia funcionar os arranjos tradicionais. Decorre disso o enfraquecimento da ideia fixa de que a identidade opera apenas a partir de um poder totalitarista enquanto se inaugura um olhar para a identidade através de uma pluralização de semblantes que tentam desbinarizar as possibilidades de relação cultura afora contando, inclusive, com as transformações simbólicas, científicas e sociais.

Debater o estatuto do laço social requer uma breve passagem por *Psicologia das Massas e Análise do Eu* (1921), do Freud e Brousse faz isso quando indica que em psicanálise existe uma inclinação à identificação, mais do que à identidade já que esse campo “conhece a identificação como a mais antiga manifestação de uma ligação afetiva a uma outra pessoa.” (FREUD, 1921, p. 60). Não por acaso, Freud situa pelo menos três tipos de identificação onde o Outro encontra uma função associada à identidade. O primeiro tipo é a identificação ao pai pelo amor, que estabiliza a realidade. O segundo tipo é definido a partir da histeria como uma identificação com o outro, à medida que esse outro falta. O terceiro tipo é a identificação com o traço unário, “não importa qual, desde que este esteja no Outro e que Miller define como a identificação a um traço qualquer, aleatório.” (BROUSSE, 2018, p. 9).

Nesse artigo Freud ainda associa o fenômeno da identificação ao que há de erógeno na organização da libido quando diz que “desde o início a identificação é ambivalente, pode tornar-se tanto expressão de ternura como desejo de eliminação. Comporta-se como um derivado da primeira fase, a *fase oral* da organização da libido.” (FREUD, 1921, p. 61). Esse limite entre a subjetividade e o corpo encontra na interpretação de Lacan o ponto de partida para o desdobramento do conceito de objeto a e é por esse caminho que Brousse lembra que o último ensino de Lacan transforma os mecanismos de identificação ao dizer que “Já não se trata dos modos de identificação do

sujeito enquanto representando por um significante para outro significante, nem do laço  $S_1$ - $S_2$ .” (BROUSSE, 2018, p. 9). E continua:

A linguagem e o discurso continuam tendo a prioridade, porém o sujeito, categoria simbólica, dá lugar ao *fallasser* ou ser falante [...] O passo adiante consiste em definir o corpo, já não por sua imagem e como consequência o sentido, mas sim o corpo gozante, organizado pelos orifícios corporais, dos quais Freud já havia sublinhado a correspondência com as pulsões. Esses furos emitem sentido, que decorre das experiências de gozo, e que depois o aspiram, uma vez que o gozo está fora-do-sentido [...] funcionam como marcadores, [uma] espécie de escrita indecifrável, porém inscrita. (BROUSSE, 2018, p. 10)

Em nome de aprofundar a hipótese de que a identidade se encontra no campo do Outro, lendo Miller, Brousse afirma que o Outro não fornece uma identidade única já que ele “é a condição da constituição do nosso marco, nosso acesso à realidade, fundada na falta.” (BROUSSE, 2018, p. 10), o que lembra os significantes à deriva de Lacan que servem de elementos para o entendimento de que as identidades do sujeito são documentos emitidos pelo Outro. Decorre disso a constituição do próprio sujeito que, por ser dividido é atormentado por “significantes que desfilam nas identidades de papel, que se atropelam, se contradizem e que numa análise, caem como pele morta.” (BROUSSE, 2018, p. 10).

Pensar sobre o encontro das dissidências de gênero, classe e raça em psicanálise no limite de não excluir as esquinas identitárias que atravessam esse tema é uma medida que contempla a importância dessas nomeações na produção de um estofamento narcísico que opere algum tipo de reconhecimento que não seja pela via da violência apenas. Para que as identidades e identificações possam cair feito pele morta numa análise, esse sujeito, antes, precisa de algum mínimo repertório psíquico para circular na cidade e na própria subjetividade. Não parece suficiente que esses sujeitos se associem aos significantes mestres disponíveis na cultura, é preciso eles possam ser ouvidos, lidos e não desmentidos para que algum espaço para a diferença se anuncie. Essa é uma ação de formação da escuta que autoriza que o sujeito dividido possa comparecer junto das ferramentas singulares a serem construídas no caso a caso.

Nesse sentido, Brousse convoca uma expressão enigmática de Lacan que parece apontar alguma saída possível quando ele diz no *Seminário 24* (1976) algo sobre

“identificar-se com seu sintoma.” (LACAN apud BROUSSE, 2018, p. 11). Partindo do ponto de que o artigo de Brousse traz à tona ideias arejadas sobre o encontro entre a psicanálise e a identidade, essa afirmação lacaniana parece ilustrar alguma coisa sobre esse contexto. Mas o que isso quer dizer, afinal de contas? Se em algum momento da sua argumentação Brousse inclui a identidade no campo do Outro, não do sujeito, e, além disso, reconhece o propósito dela se desdobrar em significantes que, à deriva, deslizam; agora, através da frase do Lacan, ela se questiona sobre como singularizar o que resta dessa associação. Segundo ela, clinicamente falando, esse processo se dá “Por extração e redução”, e continua:

Trata-se de desprender-se do Outro, permanecendo ali, uma vez que não há Outro do Outro. Trata-se de extrair dessas experiências, as marcas indelévels que elas deixaram em cada um de nós, e de alcançar, por redução, o modo de gozo sintomático daquele sujeito. Extração dos momentos em que um dizer marcou esse Um-Corpo, redução dos enunciados e desvelamento da enunciação são as condições para formular uma identidade desde o sintoma que, embora seja fruto do acaso, não deixa de ser a única garantia de unidade. (BROUSSE, 2018, p. 11)

Para que significantes caiam feito pele morta tanto numa análise quanto na vida, antes, eles precisam ter condições de existir e parece que é o campo do Outro, com suas identidades e identificações, que permite que esse fluxo possa acontecer. Sem pretender transformar o sujeito numa unidade, Brousse sugere que por extração e redução é possível localizar no arsenal de identidades e identificações aquilo que das experiências não só marca, como lança o sujeito diante do seu próprio sintoma. Há aí certa impressão digital subjetiva que se corresponde com a ideia trazida pela frase de Lacan, de que é possível fazer identidade a partir do sintoma, já que é o que resta quando os significantes caem. Mas do que se trata então uma “identidade sintomal” (MILLER apud BROUSSE, 2018, p. 10) dentro da perspectiva desdobrada até aqui?

“Não é do sujeito, mas sim do Um-sozinho, do corpo do qual não podemos escapar, de seus furos, que a contingência dos significantes colocou em funcionamento nas experiências singulares de cada um.” (BROUSSE, 2018, p. 10-11), responde a autora. De todo modo, essas ideias ainda parecem enigmáticas e por isso se faz importante o exercício de buscar alguns exemplos que ajudem a ilustrar o que significa se identificar com o sintoma sem que isso recaia numa pretensão identitária à unidade. Diante do que Lacan sugere no *Discurso de Baltimore* (1966) em oposição à ideia de

personalidade total está a vida que vai à deriva dos significantes. Nesse sentido, o poema *Uma bicha* (2018) de Caio Riscado traz à tona para a linguagem artística esse deslizamento dentro de uma estrutura arbitrária, infinita e fragmentada.

Cada frase do poema é marcada pela expressão *Uma bicha*, onde o artigo usado é indefinido, feminino e singular segundo a gramática e logo depois se encontra com o substantivo bicha que representa pessoas gays que não estão interessadas em processos assimilatórios ou masculinistas e que tomam como amuleto de identificação o que um dia foi um xingamento, uma injúria. Quando a indefinição do artigo se associa a esse substantivo eles encontram juntos, como expressão, sua própria deriva a partir dos predicados que vem depois e que podem ser atribuídos a outra bicha ou a mudança de posição daquela mesma de antes.

*Uma bicha* é ainda a identificação do próprio autor como um modo de arranhar a normatividade que funda e fundamenta a cultura. Na matéria para a versão digital da *Revista Vice* intitulada *Que bicha você é?* (2018), Caio diz que “As bichas são muitas” e que não tem “a pretensão de esgotá-las ou representar a todas no meu poema. Ao contrário disso, me parece que o trabalho pode contribuir com a multiplicação desses devires. E tá pouco ainda, né? Pode mandar mais bichas.” (RISCADO, 2018). A partir da experiência bicha do próprio autor, ele escancara outras possibilidades onde não há nenhuma pretensão à totalidade já que, de saída, ele escolhe o artigo indefinido, vago, impreciso *uma* o que seria totalmente diferente caso ele escolhesse, por exemplo, o artigo definido *a* que tende a ser preciso, específico e individualizante.

Caio diz ainda que “As bichas que estão na publicação passaram por mim em algum momento: pelo meu corpo e imaginação. São diários, papéis anotados, riscados, cicatrizes e imagens... uma coleção viva.” (RISCADO, 2018). Seja nas experiências de intimidade ou na capacidade fantasiosa de inventar, *Uma bicha* (2018) tem a pretensão de ser um poema sem fim, um registro afetivo e em mutação constante. Esse sem fim se atualiza, inclusive, em 2020 numa parceria entre Caio Riscado, *Pipoca Press* e a marca de moda *LED*, onde uma camiseta estampada com a frase *uma bicha para presidente do Brasil* é desfilada na passarela digital de uma São Paulo Fashion Week em edição pandêmica. No vídeo de apresentação dessa parceria, se desdobra o poema enquanto significantes deslizam narrados por vozes de muitas bichas:

Uma bicha maravilhosa demais. Uma bicha bonita pra caramba. Uma bicha incendiária. Uma bicha revolucionária. Uma bicha feiticeira bruxona. Uma bicha que chega chegando. Uma bicha que chupa chupando. Uma bicha que morde lambendo. Uma bicha em guerra. Uma bicha para presidente do Brasil. Uma bicha melhor pessoa da família. Uma bicha tudo pra mim. Uma bicha de outro planeta. Uma bicha passada. Uma bicha fatal. Uma bicha furiosa. Uma bicha uma pessoa real. Uma bicha sozinha na noite de Natal. Uma bicha para o futuro. Uma bicha perfeita sem defeitos. Uma bicha poderosa mesmo. Uma bicha boa de cama. Uma bicha colocada. Uma bicha boa. Uma bicha puta da vida. Uma bicha phyníssima. Uma bicha cuspiendo na cara de um babaca. Uma bicha ferida que ainda sangra. Uma bicha que não aguenta mais. Uma bicha engasgada numa poesia. Uma bicha de parar o trânsito. Uma bicha nadando em dinheiro. Uma bicha para melhorar seu dia. Uma bicha dando close. Uma bicha descendo o pau. Uma bicha deitada na BR. Uma bicha belérrima. Uma bicha um sonho. Uma bicha batendo cabelo. Uma bicha cavalo jovem. Uma bicha irmã marica. Uma bicha inesquecível. Uma bicha que roubou um banco. Uma bicha na encruzilhada. Uma bicha uma promessa. Uma bicha para abrir caminho. Uma bicha com as mãos na terra. Uma bicha com as mãos na água. Uma bicha com as mãos no fogo. Uma bicha com as mãos dentro de uma bicha. (RISCADO, 2020)

“Que bicha você é?” é a pergunta que encerra a matéria e parece um importante chamado ao exercício poético, mas também ético de experimentar quem se é a partir de uma indefinição, já que o deslizamento dos significantes traz abertura às temáticas LGBTQIAPN+ que passam por encruzilhadas como bordões, desejos, *shades*, perdas, pajubás, violências, sexualidades, futuro, medos, exageros, memórias, dores, drogas, humores e tudo aquilo que aponta muito mais para algo muito mais vasto do que total. Nesse sentido, o poema de Caio Riscado aponta para o coletivo e para o singular, assim como circunscreve os campos do sujeito, mas também do Outro marcando um movimento sem fim e, por isso também mutante.

Partindo para outro exemplo, nesse momento, Grada Kilomba retorna a esse trabalho, não somente como autora de seus trabalhos, mas como convidada a ocupar o centro do debate no programa *Roda Viva* (2024). Quando interrogada pelo sociólogo Túlio Custódio com argumentos que partem de reflexões sobre sua obra, ele pergunta: “Dentro desses elementos do trauma, há um imperativo de excelência. A ideia de que nós, pessoas negras, precisamos ser excelentes em tudo, a todo o momento e a todo custo. Queria ouvir de você como ponderar isso?” (RODA VIVA, 2024). Grada abre uma fenda discursiva e não recua ao responder que:

Percebi que um dos grandes exercícios é fazer dismantelar essa idealização. É muito importante que cada uma delas [pessoas racializadas] possa experimentar o que quer, possa também falhar e possa também não saber e perceber isso como absolutamente empoderamento. Eu não sei tudo, nem tenho que saber tudo, nem tenho que vencer tudo, nem tenho que ser escolhida para tudo, nem tenho que estar presente em tudo. Eu tenho que seguir o meu caminho conforme as minhas questões e as minhas respostas. E quando eu abandono essa equação da desidealização e idealização eu posso ser humana. O que é uma pessoa humana? É uma pessoa que às vezes sabe e às vezes não sabe e isso nunca foi visto como empoderamento. Mas eu acho que o verdadeiro empoderamento de qualquer pessoa negra, ou de qualquer pessoa de uma diáspora, ou de uma comunidade marginalizada é ter a liberdade de ser humana e isso quer dizer que nós às vezes sabemos, às vezes choramos, outras vezes não sabemos e outras vezes não queremos saber. (RODA VIVA, 2024)

É interessante localizar o giro que faz essa pergunta e a ponte que é o encontro dela com a resposta. O entrevistador constrói um questionamento tocado pelo marcador raça que, por ser particular, identitário e coletivo, encontra nas exigências sociais uma demanda de que as performances dos sujeitos minorizados estejam associadas ao imperativo da excelência e denuncia o quanto a tentação de responder a essas exigências de modo idealizado reprime, empobrece e adocece. Diante disso, ele pergunta como ponderar esse tipo de empoderamento compulsório e é aí que algo da singularidade comparece. Partindo do marcador racial, a resposta dada por Grada orienta uma associação entre empoderamento e o ato de ponderar que ajuda a pensar sobre as fronteiras entre universal, particular e singular.

Entendendo a equação colonial como uma estrutura que minoriza sujeitos dissidentes, Grada diz que durante muito tempo a resposta dada a essa desidealização era ser ideal, excelente e que o empoderamento era efeito desse exercício. No entanto, cabe nesse ponto de vista um aprisionamento marcado pelo absoluto de se enxergar como nada ou tentar o tempo todo ser algo além das noções de humanidade. É lembrando sua passagem como professora universitária que ela cita que grande parte da audiência das suas aulas e seminários era composta por *students of color* de diferentes diásporas e que nesse contexto era possível trazer à tona sentimentos mais humanos que pavimentam suas pesquisas como falhar, chorar e não saber como modo estratégico de dismantelar a equação colonial.

Parece que ponderar a expectativa de empoderamento compulsório que consome tanto é um caminho possível na direção de poder usufruir dos fragmentos de identificação que existem nos espaços identitários sem, no entanto, tamponar o imprevisto, deixando assim espaço para a divisão subjetiva agir. Fazer sintoma através da identidade é abrir uma bifurcação nos esquemas binários e isso só se torna uma solução viável quando existe espaço para singularizar algo que nasce no coletivo. Quando o empoderamento encontra a intervenção de alguma ponderação, o que se desdobra daí não é algo da ordem do ideal de representatividade, mas, sobretudo certo jeito marcado pela perda, pelo não, mas também por tudo que há de mais caro quando a tentativa é a de fabricar a liberdade de humanizar as experiências. Tem divisão subjetiva nesse encontro, tem empoderamento.

Ainda sobre o tema racial, agora não mais pela perspectiva de quem sofre racismo, mas de quem frequenta a branquitude e assume essa posição racial, Marcus André Vieira, no artigo *Meus dias de branco* (2022), escreve como quem compartilha muito mais do que um ponto, mas a intimidade dos seus próprios pensamentos numa história em quatro tempos. Ele começa o texto narrando uma cena curiosa onde encontra na sua sala de espera dois irmãos que acabam de descobrir que tinham o mesmo analista, no caso ele que, por sua vez, também não sabia dessa coincidência. “Distintos e desiguais” (VIEIRA, 2022, p. 1), os irmãos seguiram cada um em seu processo de análise falando mutuamente do outro que em nada parecia com o paciente que o analista ouvia: “Um me falava de seu irmão cachaceiro, o qual, em análise, nada tinha de ébrio. O outro contava de um irmão beato que, no entanto, só me falava de suas proezas sexuais.” (VIEIRA, 2022, p. 1).

Essa distinção revela que comungar do mesmo romance familiar não significa de antemão compartilhar das mesmas marcas, já que cada sujeito é atravessado pela linguagem de um modo muito próprio o que cadencia, inclusive, o modo singular por onde as histórias são contadas. Sobre conclusões apressadas, Marcus André adverte: “Não podemos apenas levantar a bandeira da singularidade se a deixarmos nesse confortável modo vago, oposto, por exemplo, a tudo que diz a família sobre o sujeito. Não faríamos jus à complexa dialética entre o pessoal e o coletivo ou entre sujeito e Outro em nossos termos.” (VIEIRA, 2022, p. 1). Como então pensar sobre coletivo e privado, sujeito e Outro sem que campos tão complexos sejam reduzidos a oposições?



Prefiro, então, para delimitar a singularidade que nos interessa, analistas, me apoiar na tripartição valorizada por Lacan entre universal, particular e singular. Os currículos de cada irmão estão no campo do universal, disponíveis no linkedin, por exemplo. Já o botequim, para um, e a prática religiosa, para outro, provavelmente não. São suas particularidades. O que torna, porém, única cada uma das histórias, além dessas informações é a articulação desses dados em torno de alguns pontos cegos, o cheiro da cachaça de minas para um, por exemplo, o calor de uma sauna para outro. (VIEIRA, 2022, p. 1-2)

Essa tripartição privilegiada por Lacan não acredita na oposição desses campos, mas na relação entre eles. No exemplo dos irmãos trazido por Marcus André, o que está disponível sobre eles e é público, está no campo do universal e é curioso ele citar o *linkedin* como ilustração porque se trata justamente de uma espécie de rede social corporativa onde se produz e reproduz todo tipo de comportamento competitivo, performático e, portanto, normativo e que não é incomum aparecer em sessões de análise como causa de sofrimento. Bifurcando o campo universal, o particular não se trata mais da esfera pública, mas sim da privada em hábitos, gostos, identificações como o bar para um e a igreja para o outro. A singularidade é introduzida no modo próprio como cada um se relaciona com sua história e como isso se estrutura em torno daquilo de não se sabe muito bem o que é, mas que se apresenta nas relações; no caso dos irmãos, o cheiro da cachaça para um, o vapor da sauna para o outro. Desse modo:

São esses elementos de singularidade que contam em análise, pois, trazidos à cena, podem mudar o rumo de uma existência. São o mais perto que chegamos da vida sem nome que nos habita, são a borda de nossos mares obscuros e por isso investidos de sua força. Esses pontos cegos funcionam, usando a célebre metáfora de Freud, como “umbigos” do relato, centros de gravitação que costuram valores universais e vivências particulares àquilo que não há como dizer. O que constitui, então, o caráter único de uma história é o modo como nela se estruturam um tanto de fatos, no registro do universal, pequenos segredos particulares e, finalmente, esses estranhos “não-sei-quê” singulares. (VIEIRA, 2022, p. 2)

É então a interação entre os registros universal, particular e singular que cria condições para que a história de cada um se estruture num arranjo muito próprio. Partindo para outra vinheta, Marcus André retorna à sala de espera, se depara com duas analisantes e depois de ouvir uma seguida da outra ele se dá conta de que, embora tenham o mesmo tom de pele, uma é branca e outra é negra. Para argumentar essa

percepção, ele diz que “Só há raças no plano cultural.”, e complementa dizendo que “A raça é um fato de discurso.” (VIEIRA, 2022, p. 2). Que uma sessão de análise se dê teleguiada pelo campo da fala tanto no modo com o analisante conduz, quanto no modo com o analista intervém, essa é a condição pela qual se abre o caminho rumo ao inconsciente. Dizer que as raças estão no plano cultural e que, por isso, ela é um fato de discurso, é muito diferente de se escorar na resposta canalha e automática de que o inconsciente não tem cor.

A percepção de que as duas mulheres se relacionam com suas racialidades de modos distintos produz uma abertura para a diferença onde “a relação entre universal, particular e singular é que definia, para cada uma, em seus arranjos diversos, sua estruturação identitária.” (VIEIRA, 2022, p. 2). Nesse contexto, a mulher branca tomava sua cor como universal, por isso não se via dessa maneira, menos ainda tomava a raça como uma questão. Trazia, no entanto, notícias de uma exaustão referida ao modo excessivo de levar o trabalho, ou de ser levada por ele, localizando nisso a vontade de ser aceita dentro dos esquemas rígidos pelos quais foi criada. Para a outra mulher, a sexualização não consentida sobre seu corpo, parecia fazer dele um problema até poder se entender como negra, fato que adiciona para o campo do rebaixamento, assédio e objetificação uma dimensão racial. Tornar-se negra como ato e significativo conceito fundamentado por Neusa Santos Sousa, deu a ela um lugar na gramática do próprio desejo.

No Brasil, tornar-se negro é uma necessidade, talvez maior que em outros países já que, aqui, o mito da miscigenação, de uma sociedade hibridizada, apoiado em marcas raciais distintivas menos evidentes, funciona como cortina de fumaça para legitimar uma violência não menos pesada que em outras terras. É a violência, insistentemente negada, de uma desigualdade que cria prisões lotadas e institui o genocídio cotidiano de jovens negros. Tornar-se negro é uma arte de sobrevivência para sair dessa máscara mortal, para poder, por exemplo, tomar parte, a partir daí de um coletivo que lute por direitos básicos, ou ainda para reconhecer-se e conectar-se a um passado também silenciado. (VIEIRA, 2022, p. 2)

O exemplo das mulheres que apresentam o mesmo tom de pele, mas que se relacionam com ele de jeitos totalmente diferentes, introduz o debate de quanto singularizar uma identidade a partir dos arranjos disponíveis fabrica caminhos distantes um do outro. Se a mulher negra não pudesse fazer o exercício de tornar-se negra, talvez

suas questões permanecessem reduzidas ao incômodo com seu corpo. Quando a raça entra na gramática, os assédios e o racismo se revelam. Enquanto a mulher que se entende como branca se identifica ao padrão universal, algo da dimensão racial não comparece como questão e o caminho é pavimentado por exploração em busca de um reconhecimento que provavelmente nunca poderá ser tocado, já que, tirânico, o padrão se atualiza a todo tempo. Até que, em algum momento, para essa mulher:

Tornar-se negra permitiu àquela ex-branca ver de outro modo seu nariz, que sempre tinha sido para ela grande demais. Até então unicamente associado a seu dócil pai, ele passou a ser tomado na linhagem de seu negro avô materno, com quem pôde, por fim se reencontrar. (VIEIRA, 2022, p. 2)

Não parece ser possível observar o trânsito das identidades com alguma sensibilidade sem que, no entanto, seja possível interrogar a sua própria. Marcus André aqui, narrador, personagem, analista, analisando e também sujeito insinua algo sobre isso quando elege o título *Meus dias de branco* (2022), mas não para por aí. Ele segue o fluxo dessa avenida identitária e acrescenta: “Sei agora como foi no dia em que senti na carne o contraste entre a branca e a negra que me vi branco. Não incolor, cor da ignorância do poder, mas da clara cor do opressor.” (VIEIRA, 2022, p. 3). Diz ainda que esse entendimento nada se parece com o ato ético e político de tornar-se negro, porque essa percepção carrega o desconforto de estar vinculado à matriz de opressão, o que não parece inaugurar nada de novo. Consentir ou não com isso é outra coisa.

Parece fundamental essa nomeação, *incolor*, para denunciar um modo cínico de minorizar questões raciais a partir de uma posição que se pretende sem cor e, justamente por isso, alheia, embora cúmplice, dos esquemas de poder. Sobre a branquitude acrítica, Marcus André cita um Freud que lembra que a fraternidade se constrói pela morte do inimigo e pela sustentação da segregação que diferencia o que é família e o que é inimigo. Ele diz ainda que, como pedaço da fraternidade branca, faz “parte de uma máquina de moer gente, parte de um país que tem hoje, no poder, os que desejam deixar morrer, velhos, mulheres e negros em uma necropolítica pseudo-protestante.” (VIEIRA, 2022, p. 3), se referindo à gestão criminosa do ex-presidente Jair Bolsonaro, à escalada da extrema direita no Brasil e toda tragédia política, ecológica e sanitária que veio com isso.

O que pode ser feito efetivamente nesse cenário de reconhecimento crítico racial que não diga respeito à pressa de assumir uma postura progressista, antirracista, antimisógena e anti-LGBTQIAPN+fóbica que se dá apenas na esfera discursiva, porque pega mal, mas não inaugura nada de novo? Marcus André sugere soluções que vão desde assumir que “qualquer universalismo é perigoso”, passando por “Não podemos mais afirmar, como dizemos às vezes, lacanianos, que o sujeito não tem cor ou gênero”, até o entendimento de que “Como analista, [...] meu trabalho [...] consiste em encontrar a singularidade que expõe cada um à sua estranheza sem passar necessariamente por uma desidentificação radical.” e finaliza o raciocínio – ou inicia? – com uma afirmação que associa sensibilidade, clínica e política ao dizer que “Neste sentido, me vejo bem mais como parteiro de identidades abertas do que herói da desidentificação.” (VIEIRA, 2022, p. 3).

Como analogia ao trabalho de um analista, *parteiro de identidades mais abertas* talvez indique mesmo um movimento que se dá quando existe espaço para frequentar o universal, particularizar algo dessa experiência ao mesmo tempo em que se pode singularizar as marcas que fundam o sujeito. Des-re-fazer identidades mais abertas pode ser então um exercício que se faz incluindo sujeito, Outro, identificações, falas, falhas, escutas, formações, cultura, subjetividade e seus resíduos que juntos dão condições para o recolhimento de elementos que fundam significantes, produzem suas relações no deslizamento das identidades, assim como sua queda como pele morta. Ser então um analista que inclui as questões culturais desse tempo na formação e na escuta, sem pressa de oposição ou exclusão antecipada desdobra a possibilidade de poder observar a divisão subjetiva aparecer, já que essa é a condição básica para que um trabalho de análise aconteça.

Marcus André traz à tona o quanto o ponto de vista estrutural da psicanálise e sua clínica orienta uma direção que nada tem a ver com o caráter essencialista das coisas onde “o lugar que ocupamos que define o sentido do que dizemos ou sentimos e não o contrário.” (VIEIRA, 2022, p. 3). Se o estruturalismo é a via que lança a psicanálise para o campo da linguagem, isso acontece porque os lugares e as posições dos sujeitos estão intimamente ligados a estruturas que sustentam a cultura, essa pista vasta por onde o inconsciente escapa, desliza e faz a festa. Audiovisual e literatura são campos que admitem essas interpretações, e é justamente através dos elementos de cultura que se pode estrategicamente, inclusive, “demonstrar a força subversiva de uma

clínica estrutural.” (VIEIRA, 2022, p. 3), sobretudo em sua transmissão. Marcus André, por exemplo, convoca o conceito de racismo estrutural para:

[...] demonstrar como o genocídio negro define-se por um jogo em que estamos todos envolvidos. Não é o racismo individual, que tanto causa polêmicas e pedidos de prisão, nem mesmo o institucional, o de uma empresa, que se resolve com uma política de cotas. É o racismo de toda uma sociedade que envolve cada um de seu lugar próprio. E talvez haja uma contribuição própria de Lacan ao debate. É que na clínica psicanalítica o termo “estrutural” só existe para localizar de que modo o sujeito pode ser chamado a participar da subversão dessa estrutura. É o que me parece ocorrer quando, seguindo a ideia de um racismo estrutural, percebemos, por exemplo, que não basta aos negros lutarem, porque se o poder está do lado dos brancos, só haverá mudança se todos se envolverem. Os negros, sem os brancos podem resistir, mas não podem mudar a estrutura. (VIEIRA, 2022, p. 3)

Mas o que a psicanálise tem a ver com tudo isso, afinal? Como campo que acredita na relação inseparável entre sujeito e cultura e encontra na divisão subjetiva o caminho pelo qual o inconsciente se manifesta, é desse modo que a relação do sujeito com a estrutura se dá, inclusive, produzindo subversões. Também não se trata, no entanto, de promover uma militância clínica, ou assumir uma postura de letramento do paciente já que isso impediria a função de uma análise que em sua radicalidade é construir meios para que uma invenção se dê no caso a caso. Mas é necessário se afastar da ideia de que toda chance de identidade é correspondente às massas acéfalas descritas por Freud e essa torção só pode acontecer se for possível assumir que existe um abismo nos arranjos culturais entre o berçário europeu no qual a psicanálise nasce e a coluna vertebral colonial na qual ela é convocada a responder no Brasil. Inquietações criam a coragem de fazer perguntas:

Pode o Brasil encontrar um caminho para transformar seu racismo? Pode a Europa fazer outra coisa que não reviver seu passado nacionalista? Pode A. Mbembe estar certo quando afirma que não há como não ver que o mundo eurocêntrico, ocidental, primeiro mundo, em que me incluo, não tem como começar mais nada por si mesmo? Que a descolonização precisa ser pensada como um atravessamento dos binários, branco-preto e outros, rumo a outro modo de estar no mundo? (VIEIRA, 2022, p. 4)

Recusar o espalhamento das identidades como significantes que marcam essa época é também obstaculizar um caminho de manifestações culturais no qual o próprio

inconsciente se serve, ignorando, inclusive, que esses arranjos são tentativas de produzir soluções aos efeitos colaterais de um passado de violência, extermínio e genocídio de povos minorizados e que não cansa de se atualizar de modos cada vez mais sofisticados. Prestar contas com a crise epistemológica da psicanálise denunciada por Preciado é um deslocamento que se faz mergulhando nesse oceano imenso que é a cultura, onde significantes deslizam porque estão à deriva, identidades comparecem como documentos emitidos pelo Outro e por isso é possível o trabalho de se identificar com o próprio sintoma em dispositivos onde um analista pode também ser um parteiro de identidades mais abertas.

Des-re-fazer identidades pode ser, então, um ato de re-subversão das estruturas culturais através de uma psicanálise que acredita no questionamento da sua própria prática, escuta e formação. Além da afirmação de um campo mais poético, ético e político que vislumbre outras possibilidades de futuro em movimentos operados no próprio presente onde identidades mais abertas incluem os restos que envolvem esse percurso e isso em nada se resume aos ideais de unidade total. Sublinhar o campo estrutural que pavimenta os discursos da psicanálise parece fundamental porque essa é uma pista de como responder ao essencialismo das coisas já que partem dele os argumentos que fazem do preconceito uma relação tocada pelo extermínio, violência e injúria. Marcus André encerra o texto *Meus dias de branco* (2022) oferecendo seu próprio desejo como a posta de um caminho:

Retomo a cada dia o gesto de abrir a porta da sala de espera, mesmo que virtual. É um convite a que se entre no registro da fala do dejetivo, um fazer com os restos e não com as insígnias. Sustento, assim, minha lida diária para desenterrar desejos silenciados, contando com que, encontrados seus caminhos de fala, possam nomear o que nos leva adiante, quem sabe para dias melhores. (VIEIRA, 2022, p. 4)

Que haja tempo para construir mais perguntas do que para dar respostas antecipadas. Que seja logo o dia em que a falsa simetria entre massa freudiana e identidades dissidentes se desfaça. Que seja em breve o momento onde os psicanalistas brasileiros possam se afastar radicalmente de um fazer que mimetiza posições fixas da Europa e possam, desde o Brasil, mirar nos saberes dissidentes como ferramentas que auxiliam que as “gambiarras feitas de restos de identidade” possam “forjar modos de identificação não segregativas.” (VIEIRA, 2022, p. 4), como sugere Marcus André que

racializa com alguma sensibilidade seus dias de branco, aponta a perspectiva incolor de quem tenta se acovardar diante das suas posições no tecido social e convoca a psicanálise a olhar para o tema das identidades como mais um elemento dentre outros disponíveis na cultura.

## **2.4 – DECOLONIZAR A TRANSMISSÃO**

Não dá para recuar. Marcadores sociais como gênero, raça, classe e sexualidade fazem parte da gramática social como estratégia de nomear experiências subjetivas de exclusão que surgem como efeito colateral dos imperativos normativos da própria cultura e atingem tanto enredamentos coletivos, quanto singulares. Na clínica esses significantes comparecem colocando não só os analisandos, como também os analistas para trabalhar. Se a psicanálise acredita no sujeito do inconsciente e, portanto, dividido, como é possível dialogar com as identidades dissidentes sem recair em posturas de neutralidade e oposição? Já que a cultura é uma manifestação da linguagem e a linguagem é a via que estrutura o inconsciente, os significantes de uma época dão notícias do mundo aos mundos que a psicanálise pretende manejar: é preciso interseccionar.

Nessa direção, Leonilson é um artista que não recua ao ímpeto de compartilhar o que existe de mais pessoal nas suas obras. Se a arte é essa ferramenta que borra as fronteiras entre o íntimo e o ficcional, é através da experiência singular que cada um estabelece com as obras que alguma novidade se apresenta. Os traços minimalistas, as palavras nos desenhos, o drama sobre amores não correspondidos, a crítica ácida à política e à igreja, as cicatrizes costuradas como marcas de memórias, o embaraço e a honestidade diante da própria sexualidade, o desejo de perseguir o amor, as cordas bambas, os vulcões em erupção, as escadas infinitas, as trombas d'água, os objetos cortantes, a coragem diante do vírus do HIV e a experimentação da vida sempre como um limite, mostram como Leonilson é um artista que soube se espalhar.

No MASP, a mostra individual dedicada à obra de Leonilson é batizada como *Agora e as oportunidades* (2024), nome de uma pintura presente no acervo do museu e que organiza a exposição ao seu redor. O encontro desse importante trabalho com a

escrita desse texto tem mais uma vez a intenção de fazer uso da arte como artifício de interpretação. “Eu acho que o que a gente pode fazer com arte é dar pequenos toques para a sociedade. A gente não consegue mudar as coisas, mas a gente consegue mostrar algumas coisas.” (MASP e autores, 2024, p. 13), diz Leonilson ao provocar uma interação fundamental entre arte, cultura e seus deslocamentos. Por serem completamente pessoais, suas obras precipitam temas que vão desde uma solidão incortornável em relação ao amor, passando por uma dimensão queer poética, política e a segregação sentida antes, mas, sobretudo depois de descobrir ser HIV+.

Sua morte se dá por conta de complicações decorrentes da AIDS e isso acontece em 1993, aos 36 anos, pouco tempo depois de descobrir ser soropositivo, em um período onde a tecnologia para lidar com HIV/AIDS ainda era muito precária. Fato é que a obra *Agora e as oportunidades* (1991) tem o imenso poder de interseccionar sujeitos minorizados e segregados refletindo uma atitude política do artista presente num fragmento da sua obra conhecido como *trabalho das minorias*. Na tela, uma figura delicada e perturbadora se apresenta híbrida, desobediente das normas de gênero, das formas esperadas num exagero onde não se sabe muito bem onde o corpo começa ou termina, se é um, dois ou mais, se esse corpo deforma, reforma ou se transforma. É uma imagem que produz uma espécie de deslizamento do corpo biológico para o corpo pulsional, além dos outros elementos escritos, desenhados e esbranquiçados, quase escondidos, mas ali, presentes.

De um lado dessa imagem que parece fundir vários corpos está escrito “sou um homem só, sou dois”, enquanto do outro aparece a frase “agora, e as oportunidades” e embaixo dela a sentença “tenho quase 2 mts e estou só há várias noites”. Solitária e dividida, fixa como um pilar ao mesmo tempo em que parece caminhar por várias direções, a figura híbrida habita um universo errante, dramático e deslocado. Do lado direito da tela aparecem ainda desenhados seis copos acompanhados das palavras “os negros”, “os homossexuais”, “os judeus”, “as mulheres”, “os aleijados”, “os comunistas”, representando figuras que são alvo de perseguição, negligência e segregação. Um corpo deslocado tem mesmo muito que dizer.





6

Em outros trabalhos que orbitam esse mesmo tema, como acontece em *Os chatos unidos foram enfim vencidos* (1991), novos copos aparecem acompanhados de palavras como “as prostitutas”, “os deserdados”, “os ciganos” e “os aidéticos”, emoldurados pelas frases “os indesejáveis” e “os com veneno”. Sobre suas obras envolvendo o tema dos minorizados, Leonilson diz: “Eu percebo a segregação que existe. E eu, é óbvio, faço parte de uma dessas minorias, ou mais de uma. Várias coisas que eu falo são objeto de segregação. [...] É uma coisa que eu sofro todo dia, é uma

---

<sup>6</sup> LEONILSON, José. *Agora e as oportunidades*. 1991. Pintura acrílica, tinta metálica e lápis de cor sobre lona, 159 x 87,5 cm. Acervo MASP.

coisa que eu vivencio todo dia.” (MASP e autores, 2024, p. 20). O modo como ele ilustra o campo da segregação a partir da sua própria experiência de segregado inclui outras tantas posições, onde uma não se coloca acima de nenhuma outra, mas ao lado em copos meio cheios ou meio vazios.

É como se ele estivesse lançando um foco de luz à interseccionalidade dos sujeitos minorizados, que muito embora sejam totalmente diferentes entre si, são forçadas a experimentar a segregação imposta pela matriz de opressão. Toda essa complexidade faz de Leonilson um artista conhecido por ter uma obra central devido seu reconhecimento ainda em vida, a presença maciça dos desenhos em colunas da Folha de São Paulo, assim como a reprodução desses mesmos desenhos em corpos feito tatuagem; e ao mesmo tempo marginal por não se encaixar especificamente em nenhum movimento presente na arte brasileira, mas ainda assim produzir ressonâncias poéticas e políticas numa época onde ser gay e soropositivo era motivo de exclusão total. Leonilson foi um anti-herói e sua obra *centralmarginal* atuou no trânsito de alguém que não recuou em se expressar denunciando as posições de segregação.

Sobre o tema da segregação, que ao longo dessa tese aparece em outros significantes como exclusão, injúria, extermínio, ou diferença como alvo da matriz de opressão, Miquel Bassols oferece algumas pistas no artigo *O bárbaro: transtornos de linguagem e segregação* (2018), onde ainda no começo, ele diz: “Não há, de fato, segregação mais radical do que a que se funda na negação da fala do sujeito. Quando se nega a alguém o direito à fala, lhe é negado o mais fundamental, o reconhecimento simbólico de seu ser em relação aos outros.” (BASSOLS, 2018, p. 1). O tecido social trata de alinhar de um modo muito próximo fenômenos como lei, moral e comportamento não apenas no exercício duplo dos direitos e deveres, mas, sobretudo, na transmissão de uma ameaça que tá na estrutura da cultura e quem tangencia ou ultrapassa esse limite experimenta a segregação como um modo de punição.

O caminho que Bassols percorre diz respeito apenas àquela ameaça de castração insinuada e veiculada tão exaustivamente pelo supereu, mas dessa outra que encontra alguma materialidade na impossibilidade do sujeito acessar o exercício simbólico da fala dita, escrita ou significada por outras vias o que faz dele, então, alguém silenciado, impedido e totalmente excluído do campo social. Talvez seja mesmo nesse embaraço que a psicanálise atua oferecendo ao sujeito um campo não tão facilmente disponível no

mundo onde a fala além de ser uma matéria prima, é considerada. Nas palavras dele, “É o que constata o psicanalista a cada passo em sua prática, uma prática que se funda, exatamente, em deixar a maior liberdade ao sujeito para dar rédea solta às suas palavras, até chegar a mais íntima.” (BASSOLS, 2018, p. 1).

A psicanálise aqui aparece mais uma vez como um campo que autoriza e maneja a liberdade como via de acesso à singularidade. Não por acaso sua invenção se deu no caminho veiculado pelas vozes encarceradas das histéricas em direção ao mundo desconhecido do inconsciente numa Europa vitoriana ou mais recentemente como ferramenta importante para a luta antimanicomial no Brasil. Semelhantes, tanto o hospital Salpêtrière em Paris quanto os manicômios brasileiros eram espaços de reclusão que encerravam andarilhos, moradores de rua, prostitutas, mulheres desobedientes da norma, pessoas pobres, racializadas, LGBTQIAPN+ consideradas criminosas ou loucas.

Justamente por ser um campo que se interessa pelos restos, a psicanálise opera fazendo uma fenda na norma, transformando a margem em ponte. Mas a norma também é feita de linguagem e, por isso, rapidamente se remonta. Um exemplo disso é pensar que a reforma antimanicomial, como um movimento político crucial que desmontou manicômios e ajudou a criar o dispositivo de saúde mental tem como reação o efeito colateral cultural que são as comunidades terapêuticas que além de remontarem lógicas manicomiais são administradas, em sua grande maioria, por instituições evangélicas e católicas. O que não deixa de ser uma ilustração de como a religião faz institucionalmente manutenção do adoecimento psíquico e lucra com isso. Ainda sobre a segregação, Bassols, incluindo o tema das psicoses, diz:

Há, em primeiro lugar, uma segregação estrutural, inerente à linguagem como operação simbólica que exclui necessariamente algo em seu exterior para constituir um interior limitado. Nenhuma ordenação simbólica se dá sem deixar algo fora dela, ainda que esse algo seja depois simbolizado no interior, precisamente como ausente. É o princípio freudiano da constituição do sujeito a partir de uma exclusão primária, do rechaço originário de um objeto. Na falta dessa exclusão originária é o sujeito mesmo que será segregado como um objeto desse gozo, fenômeno que encontramos em certas psicoses. Ocorre aqui uma operação fundamental para estudar qualquer fenômeno segregativo, uma operação que só Lacan chegou a definir como estrutural: aquilo que fica fora da simbolização, da inscrição no simbólico, retorna a partir do real. Vale dizer, o que é segregado do simbólico, retorna desde o real. (BASSOLS, 2018, p. 4)

Bassols lembra, de um modo muito articulado, que não existe constituição do sujeito que seja possível sem que haja uma perda radical. Perda essa que persegue esse mesmo sujeito para o resto de sua vida desde as células do seu próprio corpo aos significantes que vão montando, desmontando e remontando a realidade ao redor. Estruturalmente falando, não existe sujeito que não tenha experimentado a exclusão como ponto de partida para estar no mundo. O próprio dispositivo de análise dá conta de desvelar isso. Se apropriar, ignorar, recalcar, rechaçar, mergulhar, encaminhar, denegar essa exclusão são os destinos do caso a caso e nesse ponto, Bassols adverte: “O problema é como responde cada sujeito a essa segregação estrutural, inerente ao simbólico. Em geral, o que encontramos é a segregação social como fenômeno de resposta à segregação estrutural”. (BASSOLS, 2018, p. 4).

Colocar em perspectiva o deslocamento possível entre segregação estrutural e segregação social é um movimento que localiza o modo como a agressividade é um instrumento de extermínio contra qualquer modalidade de gozo que lembre que a normatividade é apenas uma delas e não a única. É no tecido social que a segregação, que um dia foi estrutural, ganha não só nome, mas também alvos: gays, lésbicas, bissexuais, transexuais, travestis, pardos, indígenas, imigrantes, mulheres, loucos, negros. Ou seja, “Os fenômenos do racismo seriam, por exemplo, uma resposta limite à segregação social de um gozo diferente do representado por um universo simbólico do sujeito.” (BASSOLS, 2018, p.4). Bassols organiza seu ponto ao dizer que a segregação comparece como um discurso do vínculo social.

A segregação é, em seu exercício, a perseguição no Outro da cultura aquilo que do outro é diferente e por isso encontra vias de exclusão, “É o estrangeiro, o bárbaro, que encarna, para cada um, um gozo estranho, segregado, alheio.” (BASSOLS, 2018, p. 5). A segregação, assim como as identidades, parece estar no campo do grande Outro, ao mesmo tempo em que se encarna no um a um do outro, o que vai de encontro com a hipótese da Brousse e das outras tantas autorias dissidentes que passaram por aqui. Se a sua operação estrutural está relacionada à constituição do sujeito e, portanto, atravessa a experiência de todos, como produzir algum tipo de tratamento que faça da segregação outra coisa que não um destino fatídico? Assumir que existe uma enorme diferença entre segregar e separar parece um começo, uma vez que no campo social separação é sobre contingência ou ainda uma operação que coloca fim na ficção do um ao desdobrar outros e Outros. Segregação é sobre asfixia, extermínio, silenciamento.

Sobre a quebra da tradição do silêncio, Jota Mombaça investiga no artigo *Pode um cu mestiço falar?* (2015) o quanto o silenciamento dos sujeitos subalternizados é um efeito da não escuta colonial e nada tem a ver com a impossibilidade, de fato, desses sujeitos falarem. Parece óbvio esse entendimento escrito assim dessa maneira, mas previsível mesmo é o tom de desinteresse e desestímulo totalmente naturalizado quando a pauta são os saberes dissidentes, ao contrário do que acontece com as bibliografias clássicas sempre usadas tão compulsoriamente como centrais. Não se trata aqui de ignorar a importância das bibliografias clássicas, mas questionar seu uso exclusivo, que não admite misturas. Essa tese discorda do movimento compulsório e toma para si a enorme responsabilidade de se construir através da alternância de autorias, forjando pororocas epistemológicas e abrindo um espaço para que, inclusive, as autorias clássicas aprendam com as autorias dissidentes.

Na mesma direção desse debate, Jota lança questões afiadas: “Ao invés de pôr em dúvida nossa capacidade de forjar discursos e saberes desde as subalternidades, escolho interrogar a capacidade dos marcos hegemonicamente consolidados de reconhecer nossas diferenças. Assim é que, no limite mesmo da minha pergunta, insinua-se ainda outra: pode um saber dominante escutar uma fala subalterna quando ela se manifesta?” (MOMBAÇA, 2015, .n.p.). Com essa fala ela não só revela o quanto a lógica de poder opera de modo silencioso, como também localiza uma seletividade auditiva ao lado de quem se beneficia desses mesmos esquemas de poder ao criar mordanças intimamente relacionadas à escolha voluntária de não querer escutar.

Nesse sentido, interrogar o marco do que pode ser ouvido nos termos da cultura euroamericana, colonial, heterocentrada e cisnormativa dominante configura um gesto político-teórico no sentido de uma descolonização, um remapeamento da escuta que leva em consideração o ruído e as linhas-de-fuga que ele fissa na harmonia sobreposta. [...] As harmonia sobreposta silencia os sons sem inscrição, bem como as epistemologias dominantes operam em relação aos saberes subalternos. (MOMBAÇA, 2015, n.p.)

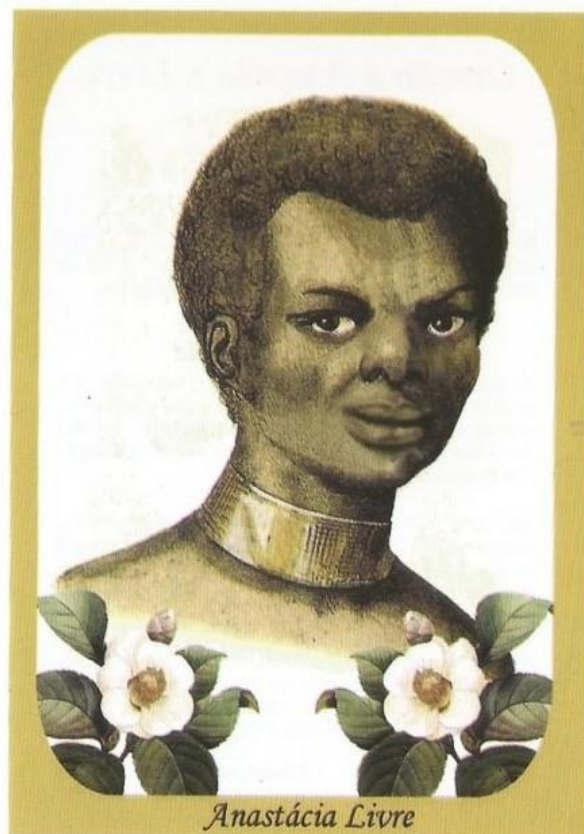
Dentro dessas coordenadas, parece que decolonizar a linguagem é um exercício que se faz interrogando os campos do saber, da escuta e do ruído. Recorrendo ao ensaio *A Máscara* escrito por Grada Kilomba e presente no livro *Memórias de Plantação: Episódios de Racismo Cotidiano* (2008), Jota percebe o modo como a autora vai articulando um raciocínio a partir da análise da máscara que a escravizada Anastácia foi

forçada a usar concluindo que essa modalidade de tortura não estava apenas referida a uma tentativa de impedir que os escravizados comessem cacau e cana-de-açúcar enquanto trabalhavam, mas, sobretudo a uma lógica de silenciamento e medo. Jota faz dessa ideia uma ponte possível para um raciocínio próprio: “Se na perspectiva dessa autora, o regime escravocrata produziu uma territorialização da boca como um lugar de tortura e não fala, a norma da heterossexualidade compulsória produziu o cu como um lugar de excreção e não-prazer.” (MOMBAÇA, 2015, n.p.). E continua:

Em ambos os casos, temos uma territorialização arbitrária do corpo, que procura reduzir drasticamente as possibilidades de experimentação com esses órgãos. Duas extremidades de um mesmo tubo, o cu e a boca como órgãos interditados revelam a dimensão corpo-política da construção da realidade. Seguindo ainda as pistas de Kilomba, podemos inferir que, com a interdição da boca dos corpos bio-designados negros estava ligada à constituição de um discurso hegemônico não-negro no contexto da escravidão, a interdição do cu nos corpos adequados à norma heterocissexista torna possível a manutenção do gênero como ideal regulatório atrelado à heterossexualidade como regime político. (MOMBAÇA, 2015, n.p.)

É muito intrigante esse caminho que Jota constrói, porque do começo ao fim ele vai da boca até o cu, num trato digestivo que não é apenas biológico, mas social e pulsional porque incluiu nessa compreensão outros fenômenos como fala, escuta, desterritorialização e prazer. Num giro de interpretação que cabe hoje às autorias negras, o silenciamento produzido pelo uso obrigatório da máscara tinha para além dos efeitos de tortura, também a interrupção da voz, da comunicação, da reorganização, do revide. A máscara era, portanto, uma espécie de botão *mute* no controle remoto da colonização que, ao silenciar, abre espaço na marra para que o discurso hegemônico se sobreponha aos outros tantos como uma verdade inventada. O mesmo acontece com a interdição do cu como uma zona erógena que pode acessar o prazer, rechaçando ele apenas ao território do descarte e da proibição diante de uma equação social tão cheia de outros gêneros e sexualidades dissonantes da norma hétero.

Se o retrato da escravizada Anastácia é reproduzido à exaustão nos livros de história aqui, mirando na autonomia das autorias dissidentes, sem mordanças, nem grilhões o artista Yhuri Cruz inventa um *Monumento à voz de Anastácia* (2019):



7

Para uma tese que tem como ponto de partida interrogar os efeitos da fala, do seu encarceramento e do seu retorno como via que ajuda a desvendar o inconsciente e fundar a psicanálise, encontrar um artigo que fala sobre os limites e as limitações tanto da boca quanto do cu parece um presente que prepara o caminho do fim através de uma digestão. Mais do que isso, Jota sugere que outros elementos como escuta e silenciamento também fazem parte desse processo, numa espécie de jogo social, biopolítico e necropolítico que funciona apontando autoridades, subalternos e invisíveis. Em qual linguagem, afinal de contas, habita a autonomia de um sujeito? Institucionalmente falando, “Da minha própria experiência acadêmica como bicha guerrilheira, posso contar das inúmeras ocasiões em que tive meu discurso intelectualmente desvalorizado em função do teor político das minhas colocações.” (MOMBAÇA, 2015, n.p.).

A evocação de um saber estratégico, claramente posicionado, dinâmico e desobediente, por diversas vezes, rendeu-me

<sup>7</sup> CRUZ, Yhuri. (2019). Monumento à voz de Anastácia. Afresco. Foto: site do artista/reprodução.

conselhos sobre eleger uma atitude científica separada da minha prática política e, no subtexto, de meus próprios movimentos de vida. Como se este corpo gordo, mestiço, viado e revoltado, este eu canibal e sua política monstruosa, não tivessem lugar no âmbito da produção de conhecimento; como se este saber corpo-político não pudesse adquirir o status de saber, ou, quando muito, o de um saber menos verdadeiro que o saber científico que se supõe politicamente neutro. (MOMBAÇA, 2015, n.p.)

A força do relato de Jota está em apontar os modos como os espaços institucionais, mesmo os que se consideram muito progressistas, estão aparelhados com instrumentos visíveis, mas também sorrateiros que amortecem criatividade, apagam pontos de vista e despotencializam subjetividades na direção de uma suposta e obediente neutralidade. A desobediência estratégica, a interseccionalidade nas pesquisas e formações e a arte como instrumento que perturba realidades enrijecidas são, cada vez mais, ferramentas necessárias para estabelecer um campo onde as autorias dissidentes tenham espaço, não só de margem, não só de centro, mas de trânsito, para se instalarem com a força do retorno do recalcado. Em resposta à neutralidade compulsória, uma mestiçagem linguística. É essa a pista que o texto de Jota dá.

Tânia Rivera organiza algo a mais dessa resposta quando no artigo *Por uma psicanálise a favor da identidade* (2020), quando ela afirma que as mulheres não são citadas como agentes do grande ato que dissolve a horda primeva e inaugura uma irmandade no mito *Totem e Tabu* (1913), mesmo sendo elas vítimas dos usos e abusos do pai no primeiro tempo. Nesse sentido, o mito é mesmo um minto, não por ser uma metáfora, mas por forjar um universal que assimila as diferenças. Ou, nas palavras de Tânia, “por sustentar um ideal ocidental de sociedade justa e igualitária que jamais se cumpriu plenamente e que sempre encobriu a exploração do “outro”, daquele que estaria fora das fronteiras arbitrárias que delimitam “os irmãos”, os cidadãos, etc.” (RIVERA, 2020, n.p.).

Ainda segundo Tânia Rivera, um país como o Brasil que é periférico, desigual e ainda muito submetido a esquemas neocoloniais, o entendimento de que a lei pode atuar como instrumento de manutenção da ordem dessa fraternidade mitológica, pode incorrer no equívoco de não contemplar àqueles que não são incluídos nos esquemas universais, já que quem mais usufrui da mítica sociedade dos irmãos são aqueles tocados por uma série de privilégios. Privilégios esses que viram uma espécie de vitrine do impossível de



se assecessar, um ideal do eu perigoso e violento, num território onde, não por acaso, o que é amplamente valorizado em termos culturais é da ordem de um nacionalismo militar, cristão e fascista, que oculta as opressões.

Se Freud e Lacan refletem sobre uma subjetividade que vem à tona num território onde o mito do pacto social e, não ignorando os conflitos geopolíticos, orienta minimamente os caminhos da cultura, no Brasil, esse pacto se instala na total exclusão de grande parte dos seus integrantes, ou seja, “em um país marcado pela violência colonial como o nosso, desmascara-se a exclusão encoberta pela narrativa iluminista e o jogo revela-se muito mais complexo.” (RIVERA, 2020, n.p.). É no trânsito, no atrito e na tensão da cultura brasileira que a psicanálise pode ganhar um lugar de debate ao apostar numa alteridade construída pelas dissidências, como algo mais próximo hoje de um esboço do pacto social coletivo.

Na emergência das invenções artísticas, a criação de novas bandeiras celebra novas avenidas identitárias, aponta outros horizontes de país e reivindica a inclusão de pautas silenciadas num exercício livre que remonta um caminho que vai dos coletivos à singularidade, por que não? Artistas como Francisco Mallmann, Rosana Paulino e Abdias do Nascimento utilizam do artifício da bandeira como tela que recoloca no centro do debate imagens, contextos e palavras que também testemunham a fundação de um país, mas que no espalhamento de um ideal unitário, acabam sendo empurrados para as margens do esquecimento. Sem a pretensão de forjar hipóteses míticas universais contrárias, essas bandeiras trazem notícias da interseccionalidade de um povo com a presença das pautas LGBTQIAPN+, a força dos feminismos e movimentos negros e também a luta dos povos originários como restos incorporados à coluna vertebral da história do Brasil.

Não parece um acaso qualquer que as bandeiras feitas por Francisco Mallmann sejam, em sua grande maioria, vermelhas. Se a cor, por ela mesma, já traz notícias de uma vibrante revolução, quando encontram o conteúdo das palavras, dá pra fantasiar que não se tratam apenas de bandeiras, mas de línguas incendiadas de denúncias que reivindicam saídas não assimilatórias para sujeitos LGBTQIAPN+ minorizados e silenciados pela normatividade compulsória. Vermelha pode ser também a cor do sangue que não estanca e das veias abertas de uma terra invadida como sugere Francisco em seu livro *América* (2020), onde ele diz: “Tu me deves uma história, América”. É

interessante o modo como ele situa a dívida do lado de quem produziu um ideal nacional excludente e o quanto esse exercício só pode ser feito no deslizamento entre trauma e memória. Como revide, ele cria uma bandeira de fundo vermelho com palavras que fazem do nome de um continente cheio de instituições que fazem manutenção da heterossexualidade compulsória, um anagrama que desmasculiniza o território enquanto queerifica a linguagem: AMÉRICA ÉMARICA.

Em 2022, foi hasteada no Museu de Arte do Rio (MAR) a bandeira da artista Rosana Paulino que teve como inspiração a ancestralidade afro-brasileira transmitida por mulheres negras. Na bandeira, o perfil de uma mulher negra encontra o centro da cena e da sua boca aberta, em vez de palavras, saem espadas de Iansã como lâminas discursivas, enquanto na base de todas as coisas a palavra Pretuguês aparece para lembrar o conceito criado por Lélia González, mas hasteada ali, também acaba situando a Pequena África, região que engloba a zona portuária do Rio de Janeiro. Essa bandeira parece anunciar, de uma só vez, saberes dissidentes construídos por mulheres negras como lugar de fala, além do próprio pretuguês como marca de africanização da língua portuguesa no território brasileiro enquanto resto que fala, e numa boa.

Integrante do acervo em transformação do Museu de Arte de São Paulo (MASP), a tela *Okê Oxóssi* (1970) de Abdias do Nascimento é um convite geométrico à reinterpretação da bandeira do Brasil. Isso porque Abdias toma a bandeira oficial como base, mas insere elementos como a o arco e flecha, ou *Ofá*, de Oxóssi, além de incluir a saudação *okê okê okê okê*, feita para evocar o orixá caçador, no lugar das palavras *ordem e progresso* intimamente ligadas à fundação da república. Simbolizar elementos de um orixá ligado à caça, às matas e ao alimento, parece mesmo uma estratégia de sobrepor política e ancestralidade, demarcando a presença da diáspora africana na construção do Brasil e de alguma forma fazendo referência aos indígenas, povos originários e verdadeiros donos dessas terras invadidas.



8



9



10

A arte como manifestação cultural interpreta as notícias do inconsciente e tem a força de trazer à tona elementos tão fundamentais quanto silenciados. As bandeiras feitas por Francisco, Rosana e Abdias rompem com o pacto universal, mas introduzem outros atendados quando lembram que entre margem e centro existe trânsito. Remexer

<sup>8</sup> MALLMANN, Francisco. (2020). AMÉRICA É MARICA. Bandeira. Foto: reprodução.

<sup>9</sup> PAULINO, Rosana. (2022). Pretuguês. Bandeira. Foto: site das artes/reprodução.

<sup>10</sup> NASCIMENTO, Abdias. (1970). Okê Oxóssi. Acrílica sobre tela, 90 x 60 cm.

estruturas rígidas do presente só é possível através da preservação de uma memória ancestral que permita a criação de outros futuros menos universais. É preciso fazer bibliografia disso. No território-Brasil a violência colonial pode ser elaborada com alguma transgressão.

Se no histórico show de maio de 2024 na praia de Copacabana Madonna convidou Pabllo Vittar e uma bateria feita de jovens ritmistas brasileiros para uma performance que diz que *a música une as pessoas e mistura a burguesia com os rebeldes* enquanto seguram a bandeira do Brasil e no telão aparecem imagens de artistas, músicos, escritores, atores e intelectuais, existe como efeito desse ato os ecos de uma tentativa simbólica de restituição, já que essa mesma bandeira foi capturada durante alguns anos para representar a extrema direita do país. Também como um significante à deriva, a bandeira do Brasil simboliza, do bolsonarismo ao seu exorcismo no show da Madonna em Copacabana, da ditadura militar às comemorações olímpicas, da invasão dos golpistas às sedes dos Três Poderes aos pesquisadores brasileiros que representam o país ao redor do mundo, coisas diferentes em tempos diferentes.



Essa contradição interessa porque talvez seja mesmo através da traição da tradição que alguma novidade possa surgir. Para que isso aconteça, algumas perguntas

---

<sup>11</sup> Madonna e Pabllo Vittar dividem o palco durante o show que encerra a "The Celebration Tour" em Copacabana/Buda Mendes/Getty Images

ainda precisam ser feitas. Pode existir em psicanálise uma escuta interseccional? Thamy Ayouch, em sua passagem pelo Rio de Janeiro em agosto 2024, disse que “a interseccionalidade do analisando trabalha com a interseccionalidade do analista.” (AYOUCHE, 2024), numa fala que lança a interseccionalidade a uma proximidade com o inconsciente também por ser composta de sedimentos da cultura. Bibliografias como ferramentas teóricas tem o poder de determinar os limites de uma prática clínica. É aí que a escolha voluntária de alguns psicanalistas em recusar a interação desse campo com autorias dissidentes por serem *identitárias*, repercute ainda o enorme erro de não dar ouvidos inclusive aos debates complexos que essas autorias desenvolvem sobre esse tema.

Essa atitude não salva a psicanálise de se avizinhar com a matriz de opressão quando seu comportamento reproduz uma lógica imutável, pouco porosa em suas fronteiras e que obstaculiza o caminho espontâneo que existe do encontro entre uma prática que migra e os temperos epistemológicos do lugar de destino. O que a psicanálise ensina, afinal? Naquilo que Freud funda e Lacan relança ao dar continuidade, o que há de mais transmissível é o que se organiza em torno de uma prática tocada pela subversão ou de uma escuta sensível ao detalhe daquilo que escapa, que não é central e justamente por isso localiza nos restos um valor de transformação. Hoje, manter essa subversão acesa precisa ter a ver com um exercício vivo do presente e não apenas com um pressuposto fundado no passado e, portanto, garantido.

Resta saber o que a psicanálise ainda precisa aprender? Em tempos tão digitalizados, cheios de nomes e soluções para tudo, a psicanálise se mantém relevante quando pode seguir sendo um dispositivo analógico, que convoca invenções fora do tempo, num espaço onde a falha pode falar e ser guia para outro passo de caminho na invenção de nomes próprios. Se a falha tem valor de transformação, lugar de falha é tudo aquilo que com coragem e medo conspira para abrir brechas nos esquemas universais e escutar as identidades dissidentes não como um risco, mas como um efeito colateral de um grande esquema histórico de apagamentos, pode enriquecer as perspectivas do saber quando horizontalizadas.

Existe na subjetividade do território-Brasil um mal-estar da colonização, mas existe também os revides, os truques e as gambiarras feitas de sedimentos de memória nos esforços agenciados pelos movimentos queer, pelos feminismos negros e por toda

dissidência social que trabalha na urgência de transformar o presente para que haja algum futuro possível. Lélia Gonzalez diz que a neurose cultural brasileira é o racismo. Parece que o esquecimento é o nosso trauma. A despeito das respostas rasas e rápidas dadas à Preciado, resta da fala dele uma série de pistas que refletem a psicanálise como um campo dissidente. Freud precisou ouvir. Lacan soube profanar. E nós, o que temos feito?

Aprender a escutar é um exercício que se faz ouvindo. A psicanálise como um campo interseccional precisa saber preservar pontos de ignorância porque é a partir deles que se começa uma análise, uma pesquisa, uma escuta. Nesse exercício existe também um caminho nutritivo para transformar metodologias e quem sabe dar tratamento às crises epistemológicas. As linhas que arrematam essa pesquisa vêm com uma confissão e uma aposta para daqui em diante. Aprender a escrever, em psicanálise, na primeira pessoa como um modo de colocar monstros para fora do armário, ainda tem sido a experiência de uma segunda autorização que revela uma autoria. É possível, diante de tudo isso que foi pesquisado, pensar no *pajubá* e no *pretuguês* como uma manifestações coletivas de lalíngua? O que vem depois eu ainda não sei, mas desconfio.

**EPÍLOGO: “ULÁLÁ” OU “SOZINHO, MAS NÃO SEM OS OUTROS”<sup>12</sup>**

O ano de 2025 começou, em janeiro, com a perda da minha mãe e terminou, em novembro, com a perda do meu orientador. Dizer o óbvio às vezes é preciso: uma perda sempre retoma outras. E mesmo diante de sentimentos que palavra nenhuma dá conta de traduzir, foi também um ano recheado de muita vida. Quando minha mãe partiu, me senti institucionalmente acolhido por Paulo que disse pra eu tomar meu tempo e me disse os caminhos para o pedido de prorrogação de prazo. No decorrer do ano, recebi convites para dar um curso sobre a minha tese, assumi como professor algumas disciplinas de uma pós-graduação em clínica psicanalítica e fui convidado para participar de algumas mesas. Com coragem e medo, aceitei. Era o acaso me pegando pela mão e me ajudando no trabalho de luto. Dividi todas essas notícias com Paulo que, num orgulho contido, vibrava. Ulalá era a interjeição que, por animação ou surpresa, ele dizia.

No início de outubro, às vésperas das minhas férias, me percebi cheio de acúmulos mesmo com a maioria dos compromissos realizados. Até ali tive aulas para dar, artigos para apresentar, um consultório para dar conta e, dentro dos meus prazos, finalizar a escrita da tese para sair de férias sem pendências. Totalmente exausto, entendi que eu realmente estava perto do fim, mas parece que o fim vem junto de um gosto de falta que atrapalha a fluidez dos desfechos. Sentindo a escrita empacada, lembrei de Paulo e escrevi uma mensagem dizendo que tinha avançado no texto, mas que precisava de uma orientação para encaminhar o fim. Marcamos, ele me leu e nos encontramos. Entre o levantamento de nomes para a banca e a sugestão de datas para a defesa da tese, ele me disse:

“Ulalá! Sua tese não é só uma tese. É um brado. Ela vem com os auspícios de Linn da Quebrada. O que você diz no seu texto reafirma de um jeito atual um ponto levantado por Lacan. A relação sexual não existe, ou seja, não há relação complementar, não há binarismo. O que existe é uma falha aí e, portanto, cada um lida a sua maneira, com seu sintoma. Diante dessa verdade impossível o que resta? Os restos. E é justamente com eles que você vai construindo seu texto. Você aponta problemas,

---

<sup>12</sup> Uma tentativa de nessas páginas a presença do meu orientador, Paulo Vidal, que se foi, mas permanece em mim como marca de generosidade, escuta e inteligência.

oferece saídas e corajosamente diz aos analistas e à psicanálise que é preciso quebrar os armários da neutralidade para alguma outra coisa aparecer. Luccas, a sua tese está pronta.”

Costumo dizer que Paulo tinha um jeito meio mestre dos magos de surgir, deixar umas coisas no ar e depois simplesmente sumir, seja mudando completamente de assunto ou fazendo aqueles intervalos vocalizados que só ele saberia reproduzir. Fato é que essas respostas misteriosas vinham acompanhadas de um exercício de pensamento que, depois de um tempo, encontrava alguma inclusão. Sem respostas prontas, é justamente nesse hiato que mora a autonomia de ser um pesquisador orientado por Paulo, aprendi. Só que nessa última conversa foi diferente porque enquanto eu parecia totalmente confuso, ele conduziu a reunião muito animado, ponderou sobre a hora de parar e me ajudou na autorização de viver a paz daquele fim.

Combinamos que, para acertar os últimos detalhes, a gente faria uma nova reunião assim que eu retornasse de férias. Esse encontro nunca aconteceu. Assim que voltei, Paulo se foi. A morte é mesmo um susto, um borrão na materialidade do tempo. Não tem como eu deixar de dizer que me sinto imensamente feliz de poder ter tido a sorte dessa companhia leve, totalmente inteligente, nem por isso menos horizontalizada e muito nobre por ser humana demais. Lembro que em 2019, assim que entrei no doutorado e por isso, também na pesquisa, Paulo pediu que eu apresentasse o texto *A psiquiatria inglesa e a guerra* (1947) do Lacan, dizendo que poderia interessar a minha pesquisa por ser um trabalho que fala sobre modos possíveis de fazer grupo. Quebrando a cabeça para tentar ler um texto tão cheio de elementos históricos, resolvi buscar algum outro autor que já tivesse lido e comentado.

Foi então que me deparei com um texto do próprio Paulo chamado *Sozinho, mas não sem os outros* (2008), que me marcou muito não só pelo título forte que traz á tona um contraste muito caro à singularidade e que tem a ver com esse limite entre autonomia e laço, mas também por carregar em seu interior alguma curiosidade sobre a possibilidade de um dia poder existir uma singularidade coletiva “na qual cada um em seu nome próprio e responsabilidade chegue a uma conclusão em comum com os outros, mas sem se dissolver nos outros, sem se refugiar na impessoalidade do ‘a gente’ ou no nome do líder.” (VIDAL, 2008, p. 3). Nesse texto, Paulo ainda critica a IPA por fazer manutenção de um modelo que “segue ainda a psicologia de massas artificiais



como o exército ou a igreja...” (VIDAL, 2008, p. 3), num arranjo hierárquico contrário aos esforços do Freud e lembra que a excomunhão que nomeou a ruptura de Lacan com essa instituição foi uma estratégia para denunciar o que ela tinha de igreja em seu funcionamento.

Recorrer a essa memória, e também a esse texto, me emociona porque revela os fundamentos do que depois se tornaria, numa espiral inconsciente, o meu próprio texto. Nesse sentido, Paulo me orientou até quando não era essa a intenção e me formou a cada vez que sugeria que em grupo a gente lesse o *Seminário 11* ou *A direção da cura e os princípios de seu poder* um semestre depois do outro. “De novo?”, a gente perguntava. “Outra vez!”, ele dizia. Estar diante de textos tão fundamentais que refletem sobre a ética da psicanálise, o horizonte atual da prática clínica e a política que envolve sua transmissão deu o tom de um percurso cheio de repetições que traziam sempre à tona detalhes preciosos. Eu não conheço outra pessoa com sensibilidade capaz de brincar de ciranda com temas tão complexos como Paulo fazia com seu grupo.

Digo com tranquilidade que mais do que um orientador, ele foi um guia que abria com suas falas tão cheias de pausas, clareiras de possibilidades. Uma espécie de espelho que não respondia com imagens, mas encorajando nossas faíscas de pensamentos que iam acendendo por dentro até ganharem algum caminho muito próprio. É bem verdade que os pesquisadores orientados por Paulo são brilhantes e estão completamente espalhados por aí sustentando em todo tipo de espaço os questionamentos tecidos com ele, por causa dele. É por isso que *sozinhamas não somos outros* ganha para mim a força de uma expressão, uma herança de tudo aquilo que Paulo inspirou, o nome de uma prática que representa, em grupo, o laço horizontal entre os membros, onde “uma singularidade coletiva brota ... aparecendo para logo desaparecer.” (VIDAL, 2008, p. 6).

Na despedida do Paulo, Márcia, sua companheira, disse muito carinhosamente que ele deixou sementes. Eu concordo! Sua generosidade fez da academia, geralmente tão burocrática e árida, um jardim. E agora mais do que nunca, sinto que a minha tese, na verdade é nossa. Não porque escrevemos juntos, mas porque um dia Paulo me olhou e conseguiu me ver e isso permitiu um lugar farto para que as minhas inquietudes se transformassem em texto, em brado, como ele mesmo dizia. A notícia da sua partida me deixou um estado de susto, mas hoje eu sei que alguém que se movimentava no seu

próprio tempo, teve mesmo muito para ensinar. Essa despedida deixa, enfim, um imenso vazio, mas também um enorme jardim. Paulo, a nossa tese está pronta!

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMBRA, Pedro. (2021). O fio, o cu e a língua. Revista Cult, São Paulo, edição 270, p. 40-43, junho de 2021.

AMBRA, Pedro. (2020). O lugar e a fala: a psicanálise contra o racismo. Sig Revista de Psicanálise, nº 14, maio de 2020.

AYOUCH, Thamy. (2020). Psicanálise e fronteiras: hibridações. Em: Psicologia clínica nas fronteiras - Saúde, educação, e cultura. Curitiba, Editora CRV, 2020.

BROUSSE, Marie-Hélène. (2018). As identidades, uma política, a identificação, um processo, e a identidade, um sintoma. Opção Lacaniana Online, nº 25 e 26, março/julho de 2018.

BASSOLS, Miquel. (2018). O bárbaro: transtornos de linguagem e segregação. Opção Lacaniana Online, nº 25 e 26, março/julho de 2018.

CRUZ, Yhuri. (2019). Monumento à voz de Anastácia. Afresco. Foto: site do artista/reprodução.

DA QUEBRADA, Linn. (2018). mEnorme.

DA QUEBRADA, Linn. (2020). Fissura. Em: Série Pandemia. São Paulo: n-1, 2020.

DA QUEBRADA, Linn. (2021). quem soul eu? Instagram: @linndaquebrada.

DOMENICO, Deivid et al. (2019). História para ninar gente grande. Interpretada por: Estação Primeira de Mangueira. Universal Music Ltda. Rio de Janeiro: 2019.

FREUD, Sigmund. (1908). A moral sexual “cultural” e o nervosismo moderno. Em: Obras Completas, vol. 8. São Paulo, Companhia das Letras, 2015.

FREUD, Sigmund. (1914). Introdução ao Narcisismo. Em: Obras Completas, vol. 12. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FREUD, Sigmund. (1917). Uma dificuldade da psicanálise. Em: Obras Completas, vol. 14. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

FREUD, Sigmund. (1932). Por que a guerra?. Em: Obras Completas, vol. 18. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

GONZALEZ, Lélia. (1984). Racismo e sexismo na cultura brasileira. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

GONZALEZ, Lélia. (1988). A categoria político-cultural de amefricanidade. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

IACONELLI, Vera. Freud além da elite. Folha de São Paulo, 2022. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/colunas/vera-iaconelli/2022/02/freud-alem-da-elite.shtml>>. Acesso em: 14/03/2022.

KILOMBA, Grada. (2008). Memórias da plantação: Episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LACAN, Jaques. (1953). Função e campo da fala e da linguagem. Em: Escritos. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

LACAN, Jaques. (1958). A direção do tratamento e os princípios de seu poder. Em: Escritos. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

LACAN, Jacques. (1964). O Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

LACAN, Jacques. (1964). O Seminário, livro 19: ... ou pior. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

LEONILSON, José. Agora e as oportunidades. 1991. Pintura acrílica, tinta metálica e lápis de cor sobre lona, 159 x 87,5 cm. Acervo MASP.

LIMA, Pedro. (2018). Que bicha você é?. Revista Vice, 2018. Disponível em: <<https://www.vice.com/pt/article/uma-bicha-publicacao-guilhotina/>>

MALLMANN, Francisco. (2020). AMÉRICA ÉMARICA. Bandeira. Foto: reprodução.

MELO, Jaloo. (2023). MAU.

MANO A MANO: Mano Brown recebe Linn da Quebrada. Spotify Studios. 10 de novembro de 2022.

MUSEU DE ARTE DE SÃO PAULO ASSIS CHATEAUBRIAND (MASP) e autores, catálogo da exposição Leonilson: Agora e as oportunidades. (2024). São Paulo: Museu de Arte de São Paulo Assis Chateaubriand, 2024.

MOMBAÇA, Jota. (2015). Pode um cu mestiço falar?. Medium. Disponível em: <<https://medium.com/@jotamombaca/pode-um-cu-mestico-falar-e915ed9c61ee>>

MOMBAÇA, Jota. (2021). Não vão nos matar agora. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

NASCIMENTO, Abdias. (1970). Okê Oxóssi. Acrílica sobre tela, 90 x 60 cm.

PAULINO, Rosana. (2022). Pretuguês. Bandeira. Foto: site das artes/reprodução.

PRECIADO, Paul B. (2008). Texto junkie: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica. Rio de Janeiro: Zahar, 2023

PRECIADO, Paul B. (2020). Eu sou o monstro que vos fala: relatório para uma academia de psicanalistas. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

PRECIADO, Paul B. (2022). Dysphoria mundi: o som do mundo desmoronando. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

REVISTA CULT. (2024). Depoimento de Lélia Gonzalez ao Projeto Perfil. 10 de julho de 2024. Instagram: @cultrevista. Disponível em: <<https://www.instagram.com/reel/C9PieNBxgot/?igsh=MWR4dHR3c2dmN2treg%3D%3D>>

RIBEIRO, Djamila. (2017). O que é lugar de fala?. Belo Horizonte: Letramento, 2017.

RISCADO, Caio. (2018). Uma bicha. Rio de Janeiro: Pipoca Press, 2018.

RIVERA, Tânia. (2020). Por uma psicanálise a favor da identidade. Revista Cult, 2020. Disponível em: <<https://revistacult.uol.com.br/home/por-uma-psicanalise-favor-da-identidade/>>

RODA VIVA. Grada Kilomba. TV Cultura. 13 de maio de 2024.

VIDAL, Paulo. (2008). Sozinho, mas não sem os outros. Trabalho apresentado no III Encontro Nacional de Pesquisadores em Psicanálise e Filosofia, realizado na UFRJ e UFF. Rio de Janeiro, 2008.

VIEIRA, Marcus André. (2022). Meus dias de branco. Correio Express, revista eletrônica da Escola Brasileira de Psicanálise, 2022. Disponível em: <[https://www.ebp.org.br/correio\\_express/2022/04/18/meus-dias-de-branco1/](https://www.ebp.org.br/correio_express/2022/04/18/meus-dias-de-branco1/)>