



PERIÓDICUS

ISSN: 2358-0844

n. 22, v. 1
jul.-ago.2025
p. 01-30

Pode a clínica psicológica escutar uma bicha preta? Relato de experiência cartográfica

(Can the psychological clinic listen to a black faggot? Cartographic experience report)

(¿Puede la clínica psicológica escuchar a un marica negro? Informe de experiencia cartográfica)

Deivison Warlla Miranda¹
Antônio Vladimir Félix-Silva²

RESUMO: Este artigo reposiciona a questão de Gayatri Spivak para convocar a clínica psicológica ao questionamento da sua escuta de bichas pretas, a partir de uma crítica à sua tradição majoritariamente ancorada nas matrizes coloniais brancas cis-hetero-cêntricas. Trata-se de uma experiência cartográfica construída a partir de encontros clínicos com uma bicha preta, cujos dados foram analisados a partir da Encruzanálise enquanto cosmograma metodológico que permite a análise dos processos de subjetivação em seus entrecruzamentos micropolíticos e macropolíticos. Amplia-se, assim, a escuta clínica para captar trânsitos e interseções entre temáticas como racismo e homofobia, solidão, objetificação e sexualização, além de resistências ativas enquanto dimensão estético-política de enfrentamento às opressões interseccionadas. A experiência clínica ultrapassa a dimensão meramente individual e abre margens para questionamentos sobre o papel da clínica psicológica com pessoas LGBTQIAP+.

PALAVRAS-CHAVE: Clínica; Cartografias; Homossexualidade; Negritude.

Abstract: This article repositions Gayatri Spivak's question to call on the psychological clinic to question its listening to black fags, based on a critique of its tradition mostly anchored in cis-hetero-centric white colonial matrices. It is a cartographic experience built from clinical encounters with a black queer, whose data were analyzed using Encruzanalysis as a methodological cosmogram that allows the analysis of subjectivation processes in their micropolitical and macropolitical intersections. Clinical listening is thus expanded to capture transits and intersections between themes such as racism and homophobia, loneliness, objectification and sexualization, in addition to active resistance as an aesthetic-political dimension of confronting intersecting oppressions. The clinical experience goes beyond the merely individual dimension and opens up room for questions about the role of the psychological clinic with LGBTQIAP+ people.

Keywords: Clinic; Cartographies; Homosexuality; Blackness.

Resumen: Este artículo reubica la pregunta de Gayatri Spivak para convocar a la clínica psicológica a cuestionar su escucha a los maricones negros, basándose en una crítica de su tradición anclada principalmente en matrices coloniales blancas cis-heterocéntricas. Se trata de una experiencia cartográfica construida a partir de encuentros con un queer negro, cuyos datos fueron analizados utilizando el Encruzanálisis como cosmograma metodológico que permite analizar los procesos de subjetivación en sus intersecciones micropolíticas y macropolíticas. De este modo, la escucha clínica se amplía para capturar tránsitos e intersecciones entre temas como el racismo y la homofobia, la soledad, la cosificación y la sexualización, además de la resistencia activa como una dimensión estético-política para enfrentar las opresiones que se cruzan. La experiencia clínica va más allá de la dimensión individual y abre espacio a preguntas sobre la función de la clínica psicológica con personas LGBTQIAP+.

Palabras clave: Clínica; Cartografías; Homossexualidad; Negrura.

¹ Mestre em Psicologia pela Universidade Federal do Delta do Parnaíba (2023). Atua como Psicólogo e Supervisor Clínico na área de Saúde Mental. E-mail: deivisonsales.psi@hotmail.com

² Doutor em Ciências Psicológicas pela Universidade de Havana (Cuba). Professor do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Delta do Parnaíba (PPGpsi/UFDPar). E-mail: wladylfelix@hotmail.com



Artigo licenciado sob forma de uma licença Creative Commons [Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/). (CC BY-NC 4.0)

Recebido em 29/05/2024

Aceito em 25/06/2025

1 A clínica psicológica e a (não) escuta das subjetividades periféricas

Em alusão aos 60 anos de regulamentação da profissão de psicóloga(o), o Conselho Federal de Psicologia (2022) publicou o Censo da Psicologia Brasileira. Intitulado “*Quem faz a Psicologia Brasileira? Um olhar sobre o presente para construir o futuro*”, o censo reuniu respostas de aproximadamente 21 mil psicólogas(os/es) de todo o país acerca de temáticas que envolvem a Psicologia enquanto ciência e profissão. No capítulo intitulado *Sobre teorias, coerências, dispersão*, as autoras Ana Jacó-Vilela, Waldomiro Silva Filho e Virgínia Dazzani (2022) apresentaram um mosaico de orientações teórico-metodológicas que traz elementos não apenas epistemológicos, mas também ético-políticos da profissão. Dos(as) 21 autores(as) citados(as) como bases teóricas das(os) psicólogas(os) brasileiras(os) 90,5% do eixo Europa-Estados Unidos da América, com apenas 9,5% do Brasil. Do total de autores(as) 95,3 são pessoas brancas, totalizando 20 autores(as) e apenas 1 considerado negro de pele clara. 80,9% destes autores são homens cis-heterossexuais. Em suma, majoritariamente as referências das(os) psicólogas(os) brasileiras(os) são homens brancos, cisgêneros e heterossexuais do eixo Europa-EUA.

Esta foi uma das questões fundamentais que levantamos para problematizar a não-escuta das subjetividades periféricas enquanto um problema para a descolonização da psicologia clínica. A Psicologia surge no bojo dos campos de saber-fazer engendrado pelos processos de colonização, uma vez que foi/é utilizada enquanto ferramenta normativa para atender aos interesses hegemônicos brancos-masculinos-heterocisnormativos-burgueses de adestramento, controle, patologização de subjetividades que fogem aos parâmetros rigidamente circunscritos a partir de referentes étnico-raciais, de gênero e sexualidades, classe e convertidos nas gramáticas de controle maquiados sob a embalagem de saúde, normalidade, bem-estar.

Assim, a Psicologia foi criada por e para atender aos interesses do que chamamos de subjetividades cênicas, para nomear como o cenário colonial *autoelegeu* — de maneira egoica e narcísica — enquanto centro étnico-racial, topológico, ontológico, de gênero e sexualidade, o humano, homem branco, cisgênero e heterossexual, europeu, cristão, monogâmico. A construção das subjetividades cênicas enquanto norma, verdade, modelo se deu concomitante à produção das subjetividades que fugiam para a condição de periféricas ao afastá-las do centro, não apenas em uma matriz topológica que demarcou o afastamento de determinados corpos para longe do centro pertencente às subjetividades cênicas, mas também a violação de direitos, produção de processos de dominação, captura e violência enquanto tecnologias de colonização das subjetividades periféricas (Miranda; Félix-Silva, 2022).

A Psicologia enquanto ciência e profissão vêm sendo produzida por e para representantes



das subjetividades cêntricas, pois as teorias e práticas são orquestradas majoritariamente por homens brancos europeus, cisgêneros e heterossexuais com base na atuação com pessoas brancas europeias, cisgêneras e heterossexuais no norte global. Este fator, porém, não é mero processo acessório, pois diz da conversão em elementos epistemológicos-metodológicos dos processos de colonização que colocam a Europa, o homem branco, cisgênero e heterossexual como centro e modelo universal, podendo ser transportado para toda e qualquer realidade existencial, social, ontológica, sob o subterfúgio de uma subjetividade pura e substancializada em uma *psique* a-histórica, apolítica.

Em concomitância, a Psicologia aloca vidas dissidentes fora de uma norma que a cisheteronormatividade branco-europeia burguesa (sacralizada em uma embalagem científica inquestionável) criou como natural, essencial, verdadeira. Letícia Carolina Nascimento situa que a população LGBTQIAP+ não consegue se enxergar no espelho que esta Psicologia oferece, por conseguinte, não consegue ser escutada quando esta Psicologia opera como ciência de normatizar e atender aos interesses da normatividade branca, cisgênera, heterossexual, ao transformar o discurso narcísico das subjetividades cêntricas e apontar a diferença como outridade (Kilomba, 2019) e traduzir/reduzir a diferença em doença para vender a cura como “renormatização” aos modelos que criou ou ajudou a manter.

Vale, todavia, apresentar os contrapontos políticos de resistência a essa dinâmica hegemônica, normatizadora, violenta e colonizadora no âmbito da Psicologia. Dentre estes contrapontos, cabe aqui citar as Resoluções 01/1999 que “estabelece normas de atuação para os psicólogos em relação à questão da Orientação Sexual” a partir de uma perspectiva despatologizante, com a regulamentação de práticas que contribuíssem para o fim de discursos e práticas pautadas em preconceitos, intolerância além de uma postura contrária aos absurdos sobre “práticas de cura das homossexualidades”. Assim como a Resolução 01/2018 que “estabelece normas de atuação para as psicólogas e os psicólogos em relação às pessoas transexuais e travestis” com uma oposição contundente à patologização de pessoas *trans* e travestis, além de críticas à cisheteronormatividade, além de orientações concretas para que psicólogas(os/es) não pratiquem ou sejam coniventes com quaisquer formas de transfobia, violência, preconceito e estigmas relacionados às travestis e pessoas *trans*.

A partir da inspiração do questionamento de Gayatri Spivak (2010): “*Pode o subalterno falar?*”, cabe então questionar: Pode esta Psicologia escutar uma bicha preta? E como se constrói uma escuta clínica a partir de referenciais teórico-metodológicos importados de universos históricos, geográficos, existenciais completamente diferentes das subjetividades que a clínica se



propõe a escutar subjetividades periféricas.

Estas inquietações formaram o escopo da pesquisa de dissertação no programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Delta do Parnaíba (PPGpsi/UFDPar), da qual este relato de experiência foi extraído. Trata-se de um estudo que visou analisar experiências de encontros da clínica psicológica operada por um homem cis-hétero negro com subjetividades periféricas, dentre elas: uma mulher preta em situação de rua, uma travesti preta, um homem negro em situação de rua e uma bicha preta, *Madame Satã*³, que será o foco deste artigo.

2 Exuzando a cartografia: pesquisar com os pés nas encruzilhadas do desejo

Antes de apresentarmos a maneira como esta pesquisa ganhou corpo em termos metodológicos, é válido apresentar alguns aportes que justificam a escolha da Cartografia enquanto método de pesquisa-intervenção. Dentre esses *a priori*, é preciso situar que a psicologia clínica se divide historicamente em matrizes de interpretação disjuntivas e por vezes irreconciliáveis (individual x coletivo, inconsciente x consciente, social x desejante). Para fugir de tais armadilhas, convocamos Exu, que, na cosmopercepção *yorubá*, se refere aquele que nos ensina a quebrar dicotomias e traçar rotas no *entre*, compondo interseções, simbioses, transversalizações trocas em vez de uma análise que escolhe um campo de análise em contraposição à exclusão de outros, no âmbito das monoculturas de pensamento, como o disse Geni Ñunez (2021).

E é pela inspiração de Exu que rasuramos a cartografia de Gilles Deleuze e Félix Guattari (1995) a trilhar pelas encruzilhadas, mais precisamente pelas encruzilhadas enquanto encontros de caminhos desejantes, discursivos, imagéticos, existenciais, sociais que sinalizam o entrecruzamento de caminhos como gênese das subjetividades. Para esta análise, consideramos desde os caminhos macropolíticos aos micropolíticos, analisados enquanto produtores/produtos de modos de vida. Acerca destes caminhos, Frantz Fanon (2020) foi fundamental ao apresentar que a colonização não submeteu apenas os corpos a um processo macropolítico que se inseriu nas nações, mas também agiu/age no campo de produção de subjetividades ao submeter os corpos individuais e coletivos a uma engenharia de dominação que envolvia/envolve o desejo, os corpos, a linguagem, a cultura, os imaginários, o inconsciente.

Como as encruzilhadas apontam para a multiplicidade de caminhos, os processos de colonização se encarregaram de operar capturas para recortar sua dimensão de multiplicidade, invenção e potência. Dentre essas interdições, Sueli Carneiro (2023) destaca a “negação de eu”,

3 Nesse artigo, os sujeitos de pesquisa foram nomeados a partir de entidades e povos da rua, a saber: Maria Molambo, Maria Navalha, Gira Mundo e Madame Satã.



através da qual toda uma multiplicidade de caminhos existenciais da encruzilhada da subjetividade é convertida em um caminho único, ou como afirma Deivison Miranda (2023) a partir do pretuguês da roça: *caminhúnico*. Assim, a conversão de toda uma multiplicidade em nome de figuras unitárias, fechadas enquanto figuras como “negro”, “índio” enquanto “rígidentidades”. Outra interdição se situou pela descoletivização das subjetividades, através da captura do “nós” como basilaridade do coletivo como força motriz da subjetividade (Ramos, 1999), com intuito tanto para forjar um modo (enquanto produto) e um modelo (enquanto formulação teórica) de subjetividade presa a um eu-centralizado, individualizado, idêntico a si-mesmo. Assim, como ratifica o filósofo brasileiro Eduardo Oliveira (2022) em seu curso *Pós-Deleuze: Em torno da Filosofia Africano-Brasileira*, a filosofia (e mais amplamente o pensamento ocidental) se ergueu a partir de um campo comum, uma compreensão de subjetividade ancorada na figura do indivíduo, unitário, fechado em si.

A produção das monoculturas tinha/tem como tarefa primordial a tentativa de conter as pluralidades, as alianças, as ramificações, as misturas, a diferença, o que vai na direção do que Geni Ñunez (2021) tem se ocupado em apresentar em seus estudos. A submissão ao único, ao mono não operava como um campo harmônico de discursos, afetos e atos, mas em violências através do recorte das multiplicidades (plurais, heterogêneas e singulares) para fazer caber em modelos únicos, a partir dos referentes normativos-morais racistas, machistas, lgbtqiáfóbicos, classistas. Obviamente, essa violência se encontra camuflada em discursos bem-intencionados, mas são, como o disse Estamira Gomes Sousa (2004), como “que jogam a pedra e escondem a mão”.

Em suma, a imposição colonial de que as multipl*ic*idades se reduzissem às perspectivas monomórficas do Eu aprisionado ao modelo, à norma enquanto ponto de partida e como fim-em-si, forjou a subjetividade enquanto um *caminhúnico*. A subjetividade *caminhúnico* impôs/impõe uma identidade fechada em um engessamento de si que impede os devires, as transmutações, as composições e ancora a vida nos maniqueísmos, dicotomias, das quais sempre vence a unificação pobre e aprisionante, da qual Exu ri e nos ensina a rir (Rufino, 2019).

Operamos neste artigo com o conceito de método a partir da interpretação etimológica presente no livro *Abre Caminho: assentamentos de metodologia cruzada* de Rafael Haddock-Lobo (2022). Em sua “tradução”, o autor fragmenta o método em *meta* + *hodos*, onde o *meta* é compreendido enquanto “através de, por meio de” + *hodos* enquanto caminho. Assim, o sentido dado à palavra método deste artigo é “abrir caminhos” (Haddock-Lobo, 2002, p. 13). Tarefa atribuída, na cultura yorubana, à majestosa potência das ferramentas do ferro a cortar, rachar para abrir caminhos, como tarefa própria de Ogum.



Apresentados esses elementos, cabe nos inserir em uma questão basilar: a ousadia de pensar em um método que se articule com uma pesquisa que versa sobre caminhos, encontros, percursos, travessias e contemple o *sentipensar* com o corpo. Para compor um pensamento a partir das *andanças* com as subjetividades periféricas, atravessado pelas outreridades e com as forças plurais que as constituem, escolhemos a Cartografia de Gilles Deleuze e Félix Guattari (1995), tomada aqui em uma experimentação inspirada por Exu, senhor dos caminhos, do desejo, da ousadia, aquele que primeiro come e inventa mundos enquanto dança. Do *hodos* aos *odus*⁴, afirmamos as encruzilhadas como entrecruzamento de caminhos na constituição de realidades, encontros, afetos e, conseqüentemente, das subjetividades.

Aqui, o primado pelo caminhar, tal qual o faz Exu, se constitui como fundamento ético-estético da criação de um mapeamento das processualidades dinâmicas da subjetividade em suas matrizes individuais e coletivas, a partir do mapeamento dos caminhos se entrecruzam, bifurcam-se nas encruzilhadas da diferença que traçam a constituição da vida como movimento: ora a multiplicação de caminhos, ora a subtração destes caminhos por forças de negação.

A cartografia desvia dos modelos de pesquisa que se empenham em representar objetos preexistentes, para acompanhar processos em movimento e interferir na construção desses processos (Passos; Kastrup; Escóssia, 2015). A partir de Humberto Maturana e Francisco Varela (*apud* Passos; Kastrup; Escóssia, 2015), a cognição é vista pela cartografia como criação, ou seja, conhecer como processo indissociável de criar. Distante das compreensões que localizam o saber em um sujeito individual do conhecimento ou em um mundo previamente dado a ser conhecido, a Cartografia constitui o conhecer como criação de subjetividades e mundos de maneira indissociável. Exuzando a Cartografia, escolhemos a transgressão dos lugares constituídos e dicotomizados, da rigidez do pensamento imposto como verdade única absoluta para compor nos trânsitos, nos encontros de caminhos-vida. Trata-se de uma pesquisa que se fez andando e apreendendo no caminhar os movimentos de vida, abrindo os corpos-pesquisadores às afetabilidades da vida, dos encontros e das redes de sentido que emergem.

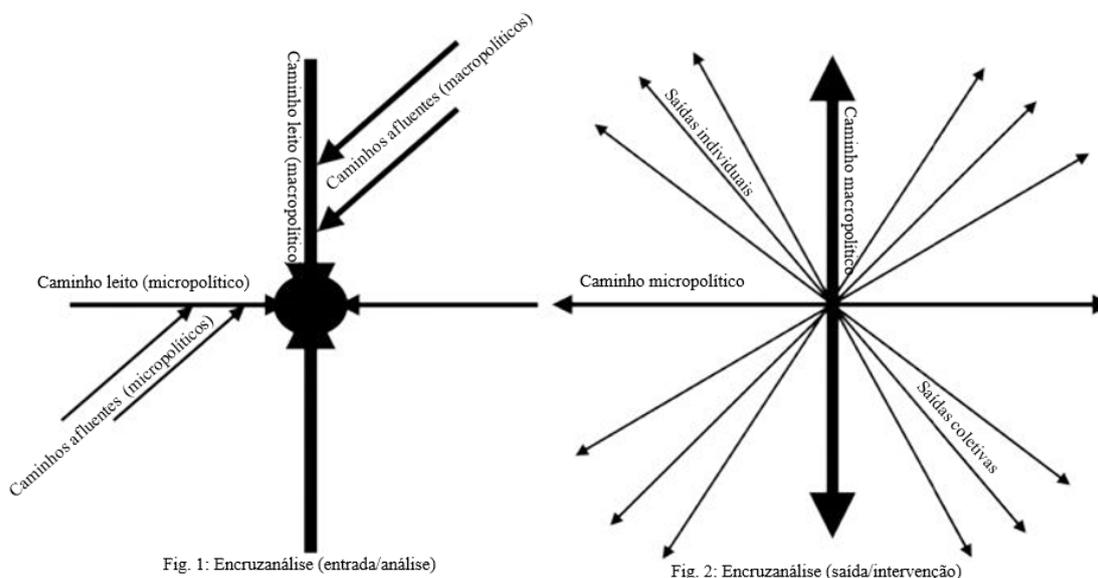
Nossos corpos-pesquisadores apostaram na cosmoepistemologia das encruzilhadas por riscarem seus passos na não-linearidade da vida, vista como repleta de desvios, movimentos, transmutações, avessos. Ousamos uma cartografia exuística enquanto análise dos caminhos e de forças da vida, como modo de se coadunar com uma proposta de pesquisa que se volta para vidas periféricas que não se encaixam em explicações fechadas em posições rígidas. Eis o caminho

4 Odus são operados nesse escrito a partir do oráculo de Ifá, enquanto caminhos-experiências tomados como chaves de análise, de compreensão de mundos, conforme situa Adilbênia Machado (2019).



aberto para a entrada de Exu, que Luiz Rufino (2019) anuncia como inscrição da pluriversidade em sua capacidade de engendrar modos de sentir-criar mundos a partir da composição de matérias-vida plurais, o que vem ao encontro das subjetividades periféricas que têm suas vidas produzidas pelo encontro de diferentes caminhos de opressão e resistência (Miranda; Félix-Silva, 2022).

A título de análise dos caminhos-vida que emergiram no pesquisar, apostamos no que chamamos de Encruzanálise enquanto análise-intervenção dos cruzos, do encontro de caminhos-vida, levando em considerando os caminhos principais (denominados de leitos) e caminhos acessórios (denominados de afluentes) que alimentam os primeiros. A partir dessas imagens das encruzilhadas apresentaremos duas vias da encruzanálise, a saber: 1) Inspirada em Exu, a face da *análise* se dá enquanto entrada nas encruzilhadas e nos convoca a pensar pelas multiplicidades, pelo encontro de caminho em detrimento das monorealidades ao ampliar nossas cosmo percepções para captar pontos de encontro entre processos de produção de vidas, 2) Inspirada em Ogum, a face da intervenção visa abrir novos caminhos enquanto saídas para a vida, intervindo onde os processos de colonização capturam e impõem o fechamento de caminhos, a clínica visa co-criar e multiplicar novos caminhos em uma dinâmica de pluralização e encantamento da vida. Contracolonizar a clínica é abrir novos caminhos.



Fonte: Miranda (2023)

Para a produção dos dados, foram cartografados encontros clínicos semanais de psicoterapia *online* via *GoogleMeet* de um dos autores com Madame Satã, pseudônimo dado a um homem preto, cisgênero — na época da pesquisa — estudante universitário do curso de Direito de uma universidade pública, oriundo de uma cidade do interior da Paraíba residente no estado de São



Paulo em virtude dos estudos.

3 “Eu disse eu, eles ouviram erro”: encontros clínicos com Madame Satã

Madame afirmou ter “me conhecido” a partir de um texto no *Instagram*, no qual eu falava sobre as maneiras como a clínica psicológica poderia reproduzir violências. Madame situou que nas experiências anteriores com a psicoterapia sentia que não era escutado, como se o analista impusesse um modo de ser/estar que não fizesse parte de maneira alguma da sua realidade.

*Ele achava que eu era igual a ele:
homi branco e hétero
Madame Satã*

Madame Satã se afirmava pela negação “*não sou hétero e branco*” como contraponto ao fato de ter sido subjetivado pela negação, ou como regar um terreno fértil em meio à aridez das dificuldades de afirmação em face dos pesos semânticos e políticos da sua subjetividade, que foram aos poucos ganhando contornos afirmativos: “*Bicha e preta⁵! Ah, e para completar, nordestino!*” (risos). Madame se apresentou assim depois de aproximadamente cinco sessões, e sua afirmação chegava em meu corpo com a imagem de um ato político disruptivo ao se afirmar a partir de lugares que foram ditos para ela enquanto erro, enquanto depreciação. Dizer-se bicha era um contramovimento a ter sido nomeada como bicha de maneira a desqualificá-la. Esse ato me fez lembrar as palavras de Estamira (2004): “Sou louca, sou doída, sou maluca, sou avogada! Sou essas 4 coisa! Mas..., porém, consciente, lúcido e ciente sentimentalmente.”

A pensadora transfeminista Megg Rayara Gomes de Oliveira (2018) afirma que a palavra bicha deriva de uma adaptação da palavra francesa “biche”, que significa corça (a fêmea do veado). A autora anuncia que a bicha é, primeiramente, anunciada, nomeada pelo outro que aponta a bicha enquanto uma outreridade que não se encaixa nos padrões normativos de sexualidade-gênero. Quando apontada, a bicha enuncia a evocação de não-lugares enquanto sujeitas de desejo e, por vezes, também enquanto objeto de desejo, sendo submetida a caminhos e percursos nada lineares. No Brasil, existe uma grande diversidade e variações de denominações de homens gays:

[...] almofadinha, baba fronha, balde, bagaceira, bambi, Bernardinho, botão de camisa velha, boneca, bundeiro, chabi, chibungo, cicatriz na nuca, cona, cu de galinha, choclo, culero, escória da sociedade, essa coca é fanta, fanta uva, frango, flip, gaúcho, grupo de risco, lobisomem, Maria flor, menino dama, pit bicha, papa merda, pula-pocinha, puto, putim, proscrito, qualira, ré no quibe, seu piru, tarado da lingüiça, travestigay e transvertido (Oliveira, 2018, p. 164-165).

⁵ Madame Satã oscila em se referir a si mesma no masculino e no feminino. Como respeito à sua narrativa, também seguiremos nessa direção.



Kauan Almeida (2020) situa que o entrecruzamento entre bicharia e negritude aponta a inclinação para uma reinvenção subjetiva constante na esteira de um ter-que-resistir para existir a partir de atravessamentos de armadilhas constantes. Assim, intensificam-se as exigências de negociações, disfarces, esconderijos e contestações de desejo, performance e corporalidades ao preço não apenas de direitos, afetos, mas da própria vida em um dos países que mais matam pessoas LGBTQIAP+ no mundo.

Ao retornar ao meu primeiro encontro com Madame, ele falava em um tom quase inaudível, cabisbaixo, com oscilação na entonação, sobretudo em temáticas que envolviam sua sexualidade, sobretudo sobre as situações de sexo com outros homens. Percebi ao final do atendimento, que apesar de ele situar que um texto meu o fez me procurar, não era o suficiente de imediato para romper com resquícios das dificuldades de ter sido vítima de uma escuta cisheterocêntrica que se desdobrava como uma não-escuta, ao silenciar processos fundamentais sobre sua vida.

Ancorado nas discussões de Amana Mattos e Maria Cidade (2016) e Leticia Carolina Nascimento (2021) opero com o conceito de cisheterocentricidade por partir de uma crítica à forma como as pessoas *trans* e travestis foram alocadas enquanto desvio da norma, a partir de uma visão colonizante de que a havia uma sexualidade natural e normal. Como contraposição a essa perspectiva normativa, naturalizante e essencialista, foi criado o conceito de cisgeneridade enquanto modo de situar que as pessoas *trans* e travestis definitivamente não são um desvio da cisgeneridade, pois ambas são fruto de construções sociais. Assim, a utilização da cisgeneridade enquanto um problema antropológico e político pretende a desnaturalização desta identidade de gênero, como um ato contra-hegemônico ao situá-la enquanto produto de processos de produção, ou nos nossos termos: efeito de encontro de caminhos normativos, binarizantes das heterossexualidades e cisgeneridades compulsórias.

A Psicologia ajudou a dar um fundamento “científico” à cisgeneridade a partir de intervenções diretas e indiretas em suas formulações acerca da subjetividade, nas quais a cisgeneridade emerge como sinônimo de normalidade (por mais que a maioria dos manuais sequer mencione este conceito, em uma elipse que torna cisgeneridade sinônimo de normalidade), enquanto as transexualidades e travestilidades aparecem nos manuais de psicopatologia enquanto disforia de gênero. Nessa direção, Amana Mattos e Maria Cidade (2016) afirmam que a Psicologia reitera a cisheteronormatividade a partir de suas formulações teóricas, seja por deixar elípticas a cisgeneridade e heterossexualidade como construções sociais e, conseqüentemente, alocando-as como naturais e normais ao passo que apresentava as identidades de gênero não-cis e as orientações sexuais não-hétero enquanto desvio em sua tarefa normativa e patologizante. Para apresentar uma



abordagem mais direta da ação da Psicologia para reforçar a cisheteronormatividade, as autoras supracitadas apresentam um trecho de um Manual de Psicologia estadunidense de 1977:

Hormônios ou aprendizagem? Os cientistas acreditam que qualquer padrão universal de comportamento tenha uma base neurofisiológica. A espécie humana, como a maioria das outras, divide-se em machos e fêmeas. O gênero biológico fica determinado no momento da concepção. Se o esperma fertilizante carregar um cromossomo “X”, o fruto será feminino; se carregar um cromossomo “Y”, o fruto será masculino. Isso é inevitável (...) (Lindzey; Hall; Thompson, 1977 *apud* Mattos; Cidade, 2016, p. 139).

Essa racionalidade produz uma escuta cisheteronormativa que, apesar de muitos não admitirem, — decerto por receio de processos éticos em virtude da Psicologia se posicionar de maneira veemente contra as lgbtqiafobias, o que deixa nítido que não se tratam de profissionais éticas, mas profissionais que não revelam suas visões normativas, moralistas e lgbtqiafóbicas por medo das punições. Todavia, no cotidiano, muitos profissionais submetem as subjetividades não-cis/não-hétero em suas dimensões de afeto, desejo, expressão a uma visão normativa, psicopatológica. Paira uma hipocrisia que, por mais que não se manifeste de maneira direta e explícita, carrega em sua subjacência a compreensão de que estas subjetividades não são normais, podendo ser submetidas a ajustamentos cisheteronormativos com roupagens *psi* que supostamente visam a saúde mental das pessoas.

Aqui, o *ethos* de Ogum surge, porque é Ogum quem abre novos caminhos através de suas ferramentas de guerra forjadas no ferro. Não havia, na minha compreensão, maneira de abrir novos caminhos de acolhimento se não fosse pela minha ruptura às lógicas homofóbicas e, inclusive, ao privilégio hétero que também me afetava. Nesse sentido, em nossas conversas não me furtava de fazer comentários críticos ao que ela havia passado para romper com os pactos da heterossexualidade que ainda silenciam diante das lgbtqiafobias promovidas por outras pessoas heterossexuais, ou qualquer pacto corporativista que me fizesse silenciar só para proteger a imagem da Psicologia.

Por outro lado, não fazia sentido tentar imprimir uma imagem polida, de pudor (próprios da hipocrisia cis-hetero) que só impusesse um distanciamento sepulcral entre mim e Madame. Então, de maneira espontânea, produzi uma torção na própria dureza da minha linguagem ao falar abertamente sobre cu, fazer chuca, passar cheque, manjar rola, olhar para a mala dos *boys* sem que isso parecesse caricato, em um papel do hétero se fantasiando de homossexual. Percebia que, aos poucos, Madame ia percebendo que não era um erro ser ela, nem que precisava se fantasiar de hétero para conversar comigo. Era minha tentativa de sentipensar com o corpo a partir dos encontros que Madame experimentava e isso passava necessariamente pela linguagem, pela minha postura.



Eis novamente uma dinâmica que a clínica hegemônica impõe de maneira direta ou indireta: a noção de que é a pessoa quem tem que se diminuir para caber nos limites cada vez mais rígidos da clínica, isso implica em selecionar narrativas, silenciar afetos, performar de modos específicos. Isso implica no par silêncio-silenciamento, no qual o analista silencia diante de temáticas que fogem ao seu escopo teórico-metodológico e seu silêncio é eloquente em deixar em uma narrativa subjacente: isso não é importante para a clínica. O que me faz lembrar de um dos sentidos da palavra importante vir de importar: “aquilo que trazemos de fora para dentro”. É essa barreira ético-política que define o que a clínica importa, o que esbarra na fronteira e o que expurga.

3.1 O des-lugar das bichidades

*“Não importa quão grandes
são os olhos do estrangeiro,
Eles não conseguem nos ver”
Saidiya Hartman (2021, p. 47)*

A chegada de Madame em São Paulo começou a apresentá-la a uma solidão povoada. Povoada, pois estava em meio a uma sala cheia, em uma universidade pública (como sempre sonhou), mas se sentia invisível em muitos momentos, enquanto em outros, era visibilizado a partir da homofobia recreativa e da xenofobia, que se manifestavam através das imitações caricatas, dos risos com sua expressão corporal e seu sotaque. Em um desses diálogos sobre a sala de aula, Madame exclamou em tom de indignação: “*Eram pessoas se formando advogadas, defensoras, promotoras, juízas, Deivison. Parece que nenhum lugar tem salvação*”. Confesso que uma parte de mim foi tomada pela sensação de desesperança com uma atmosfera de “É assim mesmo, Madame”, mas o momento não pedia outra intervenção senão posicionar minha raiva diante deste processo como forma de criar condições para que raiva dela tivesse lugar no encontro clínico, sobretudo por entender que este afeto era tão silenciado e capturado em sua história.

No artigo “*Só quero matar a minha dor*”: *mulher negra, racismo e subjetividade*, Carla Fernanda de Lima (2022) se inspira nas formulações de Audre Lorde (2019) sobre a raiva para apresentar uma importante tarefa clínica: emprestar a expressão da raiva à pessoa atendida. Audre Lorde (2019) situa que, apesar de ser um afeto potente em resistência às agruras do racismo, a raiva é cooptada, negativada e controlada nos corpos sobretudo negros que são capturados enquanto raivosos, essa não-expressão da raiva tem marcas da própria tradição judaico-cristã, conforme apresenta a bíblia sagrada em Lucas 6:29: “Se alguém bater em você numa face, ofereça-lhe também a outra. Se alguém tirar de você a capa, não o impeça de tirar a túnica.”

Assim, a tarefa clínica de emprestar expressão da raiva que nos apresenta Carla Fernanda



de Lima (2022) tem um efeito catalisador e cumpre uma função de contra-adestramento das subjetividades que são docilizadas na expressão de determinados afetos. Assistir a(o) analista expressando raiva pode soar como uma oportunidade de que esses afetos sejam experimentados sem culpa, fuga, silenciamento. Ademais, é uma oportunidade de direcionar a raiva para seus verdadeiros destinatários em vez da reprodução do auto ódio enquanto dentrificação (como movimento de trazer para dentro, para o si-mesmo) do colonizador que odeia as subjetividades periféricas.

Ademais, a expressão desse afeto carrega uma potência pelo fato de o analista experimentar com seu corpo uma espécie de desconstrução da lógica moral que se impõe aos corpos periféricos ao esperar destes uma postura dócil, como face do processo de animalização que remonta ao tráfico e à escravidão. Este experimento terapêutico visa anunciar uma abertura afetiva do tipo “Aqui eu posso expressar minha raiva sem ser reprimido, julgado, pois esta relação me permite esta abertura.”. Afinal, em se tratando das subjetividades periféricas, a clínica que envereda pela docilização dos afetos nada mais é do que um braço psicologizado dos processos coloniais.

A ontoepistemologia Ubuntu ancora esta tarefa clínica a partir de uma existência coletiva que se afirma por uma poética da identidade-relação (Glissant, 2021), como anuncia a provocação de Luís Saraiva (2019) “nós somos porque nós somos” no lugar do “eu sou porque nós somos” que ainda coloca o “eu” como centralidade. Exclamamos a necessidade de Ubuntuar a clínica a partir de uma inclinação contrária à individualização e descoletivização próprias da colonização racial, que encontram vazão maior na contemporaneidade através do neoliberalismo.

Outro fator associado a essa tarefa é o que Jota Mombaça (2021) chama de uma *redistribuição da violência*, posto que a violência foi historicamente socialmente distribuída, tendo como alvo, no Brasil, sobretudo, as subjetividades periféricas. A colonização “ensinou” bichas pretas a terem raiva de tudo que envolve o mundo negro e da bichidade⁶, raiva dos seus corpos, da cor, da sua ancestralidade, da sua expressão de afeto e esse processo mobilizou em muitos casos a produção do desejo de máscaras e o auto ódio que, a lembrar das críticas de Frantz Fanon (2020) ao psicanalista Manonni, não se tratam de um complexo que pertence aos corpos negros em si de maneira apriorística ao colonialismo, mas foram produzidos, inseridos pela colonização dos inconscientes e são reproduzidos de maneira acrítica enquanto um eu-mesmo autocolonizado.

No tocante à homofobia, era possível percebê-la invadindo o corpo de Madame Satã a

⁶ Opero com o termo bichidade para fugir da submissão das bichas ao conceito de afeminado enquanto necessidade de reclamar outro modo de nomear sem que os femininos e suas múltiplas feminilidades sejam utilizados como parâmetro para adjetivar modos de vida, performance, corporalidade de homossexuais que se afastam da subjetividade heterossexualizada.



partir de uma exigência enclausurante de uma comicidade estereotipada. Esse processo fica nítido no discurso de Madame: “*Tem dia que falo sério e parece que eles ficam esperando que a qualquer momento venha uma piada. É como se confundisse a bicha afeminada com uma palhaça*”. Se por um lado o corpo de Madame era controlado pela heteronormatividade na performance da sua bichidade, por outro lado, era reduzido a uma condição estereotipada, vulgarizada, enquanto “bicha louca, lacrativa, fechativa” como um personagem caricato, fechado e uniforme, independentemente da situação.

Essas armadilhas colocavam Madame diante de um dilema: continuar com sua espontaneidade, mas ter sua fala descredibilizada e, inclusive, silenciada pelas máscaras de silenciamento universitárias que esperavam dele uma performance heteroessexualizada, ou ser obrigado a forjar um modo de ser que apagasse sua subjetividade em nome de uma passabilidade, com base nas lógicas lgbtqiáfóbicas que afirmam: “Você agora é um estudante de direito, quem vai levar a sério alguém que fala desse jeito em uma audiência”. Ao ouvir Madame nesse dilema, não havia como não lembrar das fortes palavras da música de Caio Prado:

*Pervertido, mal amado, menino malvado
Muito cuidado!
Má influência, péssima aparência, menino indecente...
Viado
(...)
Não olhe nos seus olhos
Não creia no seu coração Não beba do seu copo
Não tenha compaixão
Diga não à aberração
A placa de censura no meu rosto diz
Não recomendado à sociedade
A tarja de conforto no meu corpo diz:
Não recomendado à sociedade*

Com a licença poética para um trocadilho nada original, era como se houvesse a imposição de uma espécie de “vida bicha, máscara heterossexual” em uma rede de exigências (ditas e não ditas, diretas ou sutis) para sua performance precisar ser equiparada aos homens heterossexuais ou heterossexualizados da turma. Como afirmaram Jota Mombaça e Musa Michelle Mattiuzzi (2019, p. 23), “Como uma máquina de guerra, o corpo *bicha-preta* que age à revelia de uma linguagem formal racista excede sua experiência no mundo” (grifos nossos).

A partir do trabalho de autores como Aimé Cesáire (2018) e Frantz Fanon (2020), pensamos que a produção destes processos de subjetivação se constitui como uma das bases da dominação colonial. A capacidade da colonização se incrustar nos inconscientes produzindo suas

⁷ Aqui é preciso perceber que a maneira como a bicha foi sendo colocada na condição de comicidade é uma armadilha porque se espera dela esse lugar e, muitas vezes, suas narrativas são descredibilizadas, pois espera que sua fala seja caricata e engraçada, como face de uma homofobia recreativa que está inclusive no campo midiático, no qual as bichas são corriqueiramente retratadas como engraçadas, bobas, espalhafatosas.



verdades ao passo que faz o(a/e) sujeito(a/e) acreditar que se trata de sua percepção de mundo, de si, de sua verdade. Assim, é fundamental que a clínica psicológica amplie seu escopo de análise para compreender quais caminhos desejantes, políticos, discursivos compõem o que se apresenta enquanto um “eu”.

É importante compreender a capacidade que os processos de colonização tiveram de construir nas subjetividades periféricas mecanismos de auto colonização (Krenak, 2022), na qual o(a) sujeito(a) não precisa da presença concreta do colonizador com suas práticas e discursos, pois as subjetividades periféricas podem internalizar e reproduzir suas lógicas para si sem que, necessariamente, compreendam que o fazem. É nesse sentido que a língua-chicote de Exu é bem-vinda para fazer as intervenções que intentem uma ruptura, ou o que Gilles Deleuze e Félix Guattari (2010) chamam de tarefa destrutiva com suas destruições e faxinas de inconsciente com a *presença não-presente* do colonizador, assim se firmam os prefixos *des*, *anti*, *contra* ao *in-tensionar* uma desconstrução, práticas antirracistas e antilgbtqiafobia, contracoloniais como substrato de uma saúde mental ético-política.

Essa tarefa exige ousadia e firmeza para que o processo de colonização de inconscientes não possa fazer com o que a(o/e) psicóloga(o/e) seja convencida de que as subjetividades periféricas são realmente subalternas, mas entender a dimensão de uma processualidade de colonização de inconscientes, corpos, desejos, autoimagens como uma trama que envolve forças e formas macro e micropolíticas. Assim, essa tarefa de raspagem, curetagem é fundamental, pois na autocolonização não se trata de um “eu” que deseja por si a sua eliminação, mas que seu desejo foi capturado e levado a desejar contra sua vontade, como afirmam Gilles Deleuze e Félix Guattari (2010). No entanto, é necessário cuidado, paciência e sensibilidade porque há feridas ainda abertas nas quais o sangue nunca estancou e manipular feridas abertas requer suavidade.

Portanto, é preciso cuidado para que essas tarefas não recaiam em uma violência irrefletida sobre corpos já suficientemente violentados pela colonização racial, de gênero e sexualidade, classe, corpo etc. Para estas tarefas, emerge o *ethos* da ginga — enquanto movimento oriundo da capoeira — na medida que são fundamentais movimentos de variação, que podem alternar entre aproximação e distanciamento, preparação de um ataque, defesa, dança e mandinga, a depender do encontro. Essas gingas clínicas se afinam diretamente com as multiplicidades exuística, porque Exu é grito, riso, gargalhada, dança, rasteira, brado, corte e sensualidade em um corpo, depende quando, onde e com quem.

Assim como falaram Jota Mombaça e Musa Michelle Mattiuzzi (2019) ao anunciar uma “Destruição como performance generativa de uma leitura abolicionista para o mundo.” (p.



17). Dessa forma, a tarefa clínica de raspagem intenta convidar as subjetividades periféricas a se deslocarem das vielas, dos caminhos sem saída para a encruzilhada, como requisito para *reconhecer* e a invenção de caminhos, para produzir experimentação de processos de libertação. Esses processos funcionam em um constante movimento, sem qualquer apelo a uma condição estável de fixidez enquanto um pódio de cura ou liberdade finalizada, mas enquanto outras composições consigo e com o mundo, a partir de mecanismos que articulam criação-destruição, caos-ordem, leveza-intensidade, dentro-fora...

Em se tratando de Madame, essa tarefa suscitou cuidados porque percorrer por entre linhas da desconstrução da autocolonização sob a forma de “eu penso, eu acredito” sempre precisou de um cuidado, para que não escorregasse — ou escorregássemos — em um novo deveria, dentre os tantos que invadiam o corpo de Madame desde quando ele era criança. Por exemplo, falar mais grosso, ser mais firme, sentar direito, parar de gesticular, não ser tão emocional, compuseram um baú de deverias que recortavam a espontaneidade criativa de Madame e impediam sua expressão livre.

E esses exemplos me convocaram a pensar quantas vezes Madame ouviu sobre mudar seu jeito. Questionei a Madame como esse processo de ouvir sobre “mudar o jeito de ser” se situava no decorrer da vida, respondeu rapidamente: “*Sempre foi assim! Desde criança, queria mudar meu jeito. Sinto que já estou acostumado e quase acreditando que é isso mesmo que preciso fazer*” (Madame Satã). Essa realidade me fez perceber que o corpo de Madame já estava cansado de tantos deverias e que meu cuidado clínico precisaria evitar intervenções que recaíssem sobre essa mesma tônica, mesmo quando eu acreditasse estar fazendo o melhor. O que me fez caminhar em outra direção para perceber a potência do “não” para Madame.

*Ele [professor] pensa o que?
Que por eu ser uma bicha afeminada
Eu vou sair fechando na audiência, é?
Eu sei separar as coisas!*
Madame Satã

Dizer “não” à colonização do desejo de Madame era um modo de dizer sim ao seu direito de ser como era, e não precisar de uma autonegação apenas para ser aceito no “panteão” da intolerância. Negar participar das exigências de modificar seu modo de ser em sala de aula era uma forma de afirmar sua existência e direcionar os dedos para o real problema: a homofobia e o racismo. Afinal, Madame afirmou que havia outro homem homossexual na turma, mas as exigências eram muito mais direcionadas a ele. “*Branco, né!? Você tá me perguntando isso porque não deve frequentar balada gay. As gay branca são tratadas de outro jeito, meu bem!*” (Madame



Satã).

Aqui, as intervenções iam ao encontro de um polo singular e mapeavam os efeitos das violências nas esferas do sensível, da autoimagem, da angústia enquanto afetos-dobra destes regimes de violência racista e homofóbico camuflados sob as fantasias de “orientação, sugestão”. Nesse sentido, pensar em uma escuta encruzanalítica é perceber os caminhos de entrada para a imposição de impossibilidades e possibilidades para a subjetividade de Madame. O que nos leva a analisar como se articulavam processos para a redução da multiplicidade dos caminhos de vida: xenofobia, racismo, homofobia, que se apresentavam em um formato de comentários depreciativos tidos como humorísticos, críticas direcionadas, desconfiança e depreciação.

3.2 Bicha-objeta-de-desejo e bicha sujeita-de-desejo

“*Ih, cansei de falar em universidade. Hoje eu queria falar de um date. Tu sabe o que é date né!?*” (risos) “*Um encontro. Na verdade, não foi bem um encontro*” (Madame Satã). Assim iniciou a transição do foco das discussões centradas na universidade para Madame falar de amor, que era visto enquanto afeto impossível, como sinal de armadilha, de dor, de ausência. O que ia me mostrando que ouvir de amor de uma bicha preta era muito diferente de tudo que tinha lido na Psicologia sobre o amor.

“*O que vou te contar deve ser muito distante da tua realidade*” (risos), essa fala de Madame ilustrava as particularidades da diferença dos universos afetivos que eu e ela experimentávamos em meio às políticas de afeto. O que sinaliza que minha escuta precisava se inclinar em um deslocamento dos meus lugares de vivência e privilégio cis-hétero para compreender como se constitui a vida afetiva de uma bicha preta.

Falar sobre amor sempre foi um desafio para Madame, pois apesar de haver relações de opressão do racismo que nos aproximavam em episódios comuns (guardadas as proporções próprias dele ser retinto e eu não), distanciávamo-nos em termos da orientação sexual: estávamos em lados distintos. Inclusive, questionei a ele de que maneira o fato de eu ser heterossexual o afetava nesses momentos de partilha sobre amor. Depois de um silêncio incomum (pois suas respostas eram sempre rápidas e afiadas), respondeu: “*É estranho, visse!? Um dia, depois de uma sessão, eu fiquei repetindo pra mim mesmo: ele não é a heterossexualidade, ele só é hétero*”. Eu ri, mas confesso que percebi que precisava potencializar a inclinação afetivo-existencial acerca dessas temáticas, sobretudo por Madame ter passado por uma rede de violências advindas da heterossexualidade, inclusive dentro da própria Psicologia. “*Deivison, eu juro... Um dia, o psi perguntou: Ah, e o que você teve vontade? Com aquele ar de arrogância, sabe!? Respondi: Eu tive vontade de dar meu*



cu”. Rimos, não sei se na mesma direção, pois parecia que poder falar em dar seu cu, livremente, na sessão tinha para Madame um sabor de alívio. Em mim, vinha a percepção de que o mínimo para alguns ainda era muito, mas que eu não poderia me contentar em ofertar o mínimo para uma pessoa que em sua história veio recebendo apenas isso há anos. Lembrei-me do quanto a psicologia se orgulha por ofertar o mínimo, enquanto nega o essencial.

Depois de algumas sessões dedicadas a tentar desconstruir a experiência que teve com a Psicologia em um misto de domesticação do seu desejo, adestramento da sua narrativa e normatização do seu corpo, Madame começou a contar o que mais gritava em seu corpo: solidão, deslugarização, sensação de incapacidade e autodepreciação. Esta realidade faz lembrar das palavras de Wade Nobles (2009) acerca da psicologia hegemônica, que não apenas tem dificuldade de compreender as subjetividades periféricas (no caso de Madame, preto, bicha e nordestino), mas também sanciona os regimes de dominação colonial supracitados: domesticação, normatização, adestramento.

Em um dia, logo após os cumprimentos iniciais, Madame me perguntou: “*Você já usou aplicativo de relacionamento, Deivi?*”. Respondi “não” rindo, já imaginando que viria dele alguma provocação. “*Ih, por que, hein!? Conservador é?*” Sorrii sarcasticamente. Respondi, em meu tom *extrovertímido*: “Eu sempre morri de medo de entrar nesses aplicativos e uma paciente me encontrar lá. Imagina eu sem jeito e a paciente falando: “Tava todo se querendo, hein Deivison!?””. Madame gargalhou e depois desse diálogo quebra-gelo, me contou suas desventuras no *Grindr*⁸: “*Não tenho muita escolha, né!?*”, argumenta ao situar que os encontros proporcionados pelo aplicativo não supriam sua necessidade de afeto, mas o tiravam da solidão, ou pelo menos, anunciava fazê-lo. Madame situa que o aplicativo era uma espécie de portal dúbio, capaz de levá-lo ao céu de se sentir desejado, proporcionar-lhe sexo fácil, mas também violências que prometeu um dia me contar.

*A verdade que é um cardápio de açougue
Eu não sou Madame lá
Eu sou pau e bunda
Eu fiz a barba, a sobrançelha
Coloquei delineado e gloss
Mas só importa se sou pausado e bundado
Isso porque eu sou uma bicha preta, né!?
As gay branca tem umas fotos lindas
(Madame Satã comentando sua experiência com o Grindr).*

Megg Rayara Gomes de Oliveira (2020) situa como a interseção entre machismo e homofobia faz com que bichas pretas tenham seus corpos hiperssexualizados em uma supervalorização dos

⁸ Aplicativo de encontros voltado sobretudo para homens homossexuais, bissexuais, pessoas trans e pertencentes da comunidade queer.



paus em uma exigência de que bichas pretas sejam sempre superdotadas e super viris, o que cria um curto-circuito quando as práticas destas bichas são passivas. Como se a redução do corpo ao pau tivesse falhado ou como se não explorasse o que há de bom no seu corpo: um pau. A autora ainda situa que há uma divisão ativo/passivo a partir da raça, enquanto se espera que o parceiro negro seja ativo sobretudo quando retinto, enquanto o inverso se espera de homens brancos ou negros de pele clara.

Tenho situado em alguns círculos de discussão sobre esquizoanálise no Brasil, convocando a deixar em suspenso por um momento a importante discussão acerca do conceito de Corpo sem Órgãos de Gilles Deleuze e Félix Guattari (1996) para compreender como os processos de colonização produziram em alguns corpos, a condição de corpo-órgão, a partir de uma inspiração de Frantz Fanon (2020), que afirma que o negro é percebido enquanto um “símbolo peniano” (p. 128), enquanto enclausuramento. Assim, o racismo opera uma subtração do corpo em sua diversidade, multiplicidade a um órgão: corpo-epiderme, corpo-pau, corpo-cu, pois a vida como um todo passa a ser reduzida a partir destes órgãos. Dessa forma, a colonização impede qualquer possibilidade de corporar enquanto intensidade, pois foi tornado mero órgão.

Madame se encontrava nos cruzos destas reduções por ser uma bicha preta. Por ser preto se via reduzido à cor da pele ou ao seu pau, uma bicha reduzida à pergunta binária: passiva (cu), ativa (pau), versátil (pau-cu). Sua condição de corpo-epiderme-genitália se tornava um mote para relações de hierarquia, supremacia, poder, em uma condição de desumanização, criminalização, objetificação e deslugarização contínuas.

A redução do seu corpo à genitália já faz parte de uma dinâmica que reduz o sexo e o gênero à genitália, como situam autoras como Sofia Favero (2020) e Guacira Lopes Louro (2014), e reforçam uma panaceia de discursos e práticas travestifóbicas e transfóbicas. No âmbito específico de Madame, a redução do seu corpo à genitália era vista por ele como um divisor de águas entre as gays brancas-padrão (que tinham rosto, traços e acesso a afeto) e as bichas pretas reduzidas a paus e cus, como uma espécie de desrostificação — não pela potência da fuga às políticas de rostidade, mas por uma dessubjetivação objetificante — ao serem transformadas em corpo-pau, corpo-cu.

Paulo Petronílio (2020) apresenta outra binariedade que afeta este universo, a saber: a relação passivo e ativo. Enquanto a lógica dos ativos remete ao pau, uma relação de dominação, controle, o passivo, que tem no cu a sua maior representação, são atribuídos os adjetivos de fraqueza, submissão. O autor produz torções nessas perspectivas ao situar o cu como signo exuístico (que sempre é retratado em sua acepção fálica), por articular a função do desejo, do *tabu*, de expelir o que não presta, por ser uma região quente e dotada de intensidades, tal qual Exu o é.



Sim, era perceptível que Madame queria por muitas vezes sair para transar, para as noites regadas por práticas variadas de sexo, mas a sensação do outro dia de que seu corpo tinha sido reduzido a um pau e um cu eram muito fortes em seu discurso. Como explicita seu cortante relato:

Eu não recebo uma mensagem querendo saber se cheguei bem em casa, eu não recebo um bom dia. Parece que eu só presto quando tô de 4, oferecido para quem quer se aproveitar do meu corpo. Se eu morrer na volta para casa, o cara que acabou de me comer só vai saber no Instagram da faculdade.
Madame Satã

Madame chamava de “*migalhas de afeto*” os pequenos cuidados que as relações proporcionam: um bom dia, dividir a rotina, compartilhar vitórias, a preocupação com a segurança ao voltar para casa. Estes atos, por mais simples e básicos, pareciam tão distantes de Madame na época, por ser reduzido à condição de genitalização de sua existência. “*Se no outro dia, eu ganhasse um ‘bom dia’ para cada vez que alguém pede a foto do meu pau, eu tava feliz. Não tem preparação, Deivison*”. Já é um ‘manda a foto do pau aí’” (Madame Satã). A colonização distribui de maneira desigual as possibilidades de afeto, o que só pode ser compreendido a partir de uma sensibilidade interseccional que a clínica psicológica costuma desviar ao acreditar em uma noção de subjetividade substancializada e abstrata.

Inspirados em Carla Akotirene (2019) compreendemos a interseccionalidade como sensibilidade analítica que instrumentaliza compreender modos de vida, opressão, resistência que se situam no entrecruzamento entre processos étnico-raciais, de gênero e sexualidades, classe, entre outros em uma escuta que ultrapassa a dimensão intrapsíquica e abstrata para compreender campos sociopolíticos que produzem relações de saúde-doença.

Os relatos de Madame traziam em si o amargar do paladar, não apenas pelo seu conteúdo, mas também por sentir que se tratava de violências que pareciam ter sido banalizadas por Madame. Novamente voltava o “É assim mesmo”, como modo de naturalizar violências absurdas, não por ausência de crítica, mas pelo cansaço de uma resistência que não encontrava concretude cotidiana. Em uma destas memórias, Madame situou como estavam interligadas as memórias de prazer e dor em seus encontros. Banheirões, encontros clandestinos, escondidos em um dia em que tentou beijar um “boy” no momento do sexo e levou um empurrão no rosto.

*Ele falou: Vira pra lá, porra. Na boca não!
Era como se ali eu fosse só um cu e nada mais.
Não consegui me segurar, empurrei e dei um murro nele.
E ele soltou: Tá me tirando, viadinho?
Não queria dar esse cu pra que veio?
Eu queria dar sim, Deivison!
Mas eu queria afeto também.
Não mereço?
Madame Satã*



Todavia, mesmo sabendo que essa realidade era repetitiva, Madame não se curvava. Afinal, curvar-se sequer era uma escolha, cabia-lhe resistir ou resistir, como fora desde que se entendeu preto e bicha. Aprendeu a se defender cedo, desde a escola, nos primeiros ataques homofóbicos e racistas que a escola insistia em reduzir ao *bullying* (conceito por vezes utilizado para camuflar e até eufemizar opressões que já têm nome, destinatários localizados). Eu sentia em Madame o cansaço pelo “ter-que-resistir”, pois sua existência e sua sobrevivência estavam condicionadas a isso.

Você é da Bahia, né!?
Eu uso aquele lema do Reaja ou será morta
Primeiramente feche sua cara!
Na rua você me desconhece, Deivison.
Eu sou outra pessoa!
 Madame Satã

3.3 E eu, bicha preta, não mereço ser amada?

Como um sopro em meio ao esgotamento, Madame situou em um atendimento depois das minhas férias que tinha se apaixonado. “*Você não vai acreditar, porque nem eu acreditei ainda. Eu fui pedido em namoro.*” Segurando o choro, respondi em um tom de humor: “*Gente, que chique. Me conta como foi e como está sendo?*”. Madame respondia em um ritmo de voz quase musical: “*Ah, é um pretinho lindo. Pretinho mesmo, porque ele é baixinho. Ah, mas ele me trata tão bem, me elogia e me mandou uma música de Rico Dalasam! Braille, conhece? Menino, ele sai de mão dada comigo no meio da universidade.*” Até tentei, mas não consegui segurar a emoção e as lágrimas saltaram incontidas. Surpresa, Madame perguntou: “*Ô, que foi?*”. Respondi de maneira muito concisa para que o choro ainda elegante não se fizesse mais volumoso: “*É muito gratificante te ver sendo tratado como você merece*”.

Bicha estranha, louca, preta, da favela
Quando ela tá passando todos riem da cara dela
Mas, se liga macho
Presta muita atenção
Senta e observa a tua destruição
 Bixa Preta- Linn da Quebrada

Aproximadamente um mês depois, Madame contou uma história que dava um tom de que a “sorte de um amor tranquilo” não era para todos(as), pois em uma calourada viu a dignidade do casal sendo violentada por um carro lotado de homens cis-brancos-héteros aos gritos: “*Quem come quem aí? Dois bambi⁹ andando junto de mão dada, que lindo*”. Desde que me contou sobre seu relacionamento, Madame não havia me contado sobre episódios negativos, pois a embriaguez da

⁹ Referência a um personagem da Disney representado por um veado.



paixão tomava conta de todo o seu corpo, mas em uma sociedade racista-homofóbica não há paz conquistada para uma bicha preta.

*Para eu poder andar de
Mãos dadas em paz eu precisava o que?
Ser branco padrão e hétero
Ser gay me impede de amar publicamente
Madame Satã*

A atmosfera nebulosa deste episódio acenava para uma angústia compartilhada, uma sensação de que mal dava tempo para comemorar uma vitória, as durezas retornavam. Não havia tempo para boda alguma, a violência já batia na porta. Inspirado em Emicida no documentário Amarelo (2020), penso na clínica como uma tentativa de devolver a alma às pessoas que, um dia, a colonização fez acreditar que não tinham uma. E nisso implica uma intervenção nos campos de força que constituem os embates cotidianos, pois não há como negar o cansaço, o esgotamento, o desânimo que abatem as subjetividades periféricas que precisam enfrentar processos estruturais contínuos para conseguir alcançar objetivos básicos: sobreviver, inserir-se no mundo do trabalho, amar, demonstrar afeto publicamente.

Essas dificuldades impunham uma tensão descomunal em atividades rotineiras, como participar de uma entrevista de estágio, ir a uma festa, voltar para casa, apresentar um seminário. Os processos coloniais raciais e de sexualidade conseguiam se encrostar na esfera mais íntima da subjetividade e produzir uma realidade distorcida sobre si capaz de tornar qualquer esforço excessivo o básico, e o básico se tornar esforço nenhum.

3.4 Bicha-preta, bicha e preta: duplamente alvo

Eram frequentes os relatos de Madame sobre episódios de violência constantes “camufladas” em homofobia recreativa que eram protegidos por tipificações eufemizadas enquanto meras brincadeiras, piadas que lançavam uma cortina de fumaça para esconder o real impacto violento destes discursos. No entanto, as violências à Madame não apareciam apenas em sua dimensão recreativa, pois se apresentavam em uma dimensão mais incisiva e direta.

*Você não é advogado
Macaco! Viado!
Aqui não é seu lugar!*

(Frase escrita no banheiro na universidade que Madame estudava).

Mais do que a destrutiva expressão do ódio, essa frase representa o desejo hegemônico da manutenção da universal como espaço habitado apenas pelas subjetividades cênicas, enquanto um lugar habitado sobretudo por homens brancos, cisgêneros, heterossexuais, ricos, pois circula



no campo dos imaginários e desejos a noção das vidas periféricas enquanto subalternidade com acesso a determinados campos de vida limitado.

Outro episódio ocorrido no banheiro foi o vazamento do número de Madame com a seguinte frase embaixo: “*Faço programas com machos, boquete gostoso! Pode chamar no zap*”. Por ter seu contato, Madame sabia que aquela violência tinha vindo de alguém conhecida(o) e, mais ainda, por coincidir com sua aproximação com o Diretório Central dos Estudantes da universidade. “*Eles não querem ver um viado preto lá, Deivison. Era pra eu estar me prostituindo*”.

Almeida (2019) apresenta os banheiros públicos como espaços simbólicos para um circuito sociopolítico da relação sexo-gênero, sendo desde espaços de divisão, exclusão, exposição aos prazeres das práticas sexuais protagonizadas majoritariamente por homens — não apenas os homossexuais “assumidos”, mas também os heterossexuais que se lançam nas aventuras de experimentação do desejo em um espaço que articula sigilo e perigo —, em práticas como masturbação coletiva, *voyeurismo*, sexo oral e anal, mas também das frases latrinárias que envolvem convites, divulgações de trabalho sexual, frases sugestivas.

No caso de Madame, a pichação tinha como fator essencial o racismo e a homofobia, uma tentativa de ratificar a condição de duplo outramento (Kilomba, 2019) à qual foi submetida Madame. Uma parede-palco de exposição para uma narrativa: nós não te queremos aqui, aqui não é seu lugar, universidade não é lugar de preto e *viado*. Afinal, há séculos a subjetividade cêntrica reproduz as narrativas de quais lugares pertencem ou não às subjetividades periféricas, criando liames de pertencimento e exclusão.

O que transbordava em dor na narrativa de Madame era a certeza quase inquestionável de que aquelas frases eram direcionadas a ele. É como se não houvesse outra alternativa a não ser para ele aquela ofensa, o que se confirmou com o vazamento do número do seu celular. Madame me contou em um tom de superação que era dissonante da complexidade do fato. Pela experiência com este tipo de mecanismo de defesa, retornei ao assunto não mais como pergunta, mas como expressão da minha raiva sobre o acontecido. Ao me ver com raiva, Madame se autorizou a fazê-lo, mas parecia que estava bem aquém da dimensão da dor que aquelas palavras provocaram nele, como se fossem escarificações na alma.

O corpo de Madame se encontrava no cruzo de caminhos-vida periferizados: preto, homossexual ou como ele falava “*bicha e preta*”, o que deliberava uma relação diferenciada tanto em relação aos pretos heterossexuais, quanto aos homossexuais brancos, produzindo uma escuta específica e singular que entrecruza racismo e homofobia, sendo impossível concebê-los de maneira dissociada. Este processo faz com que seja necessário olhar para a experiência



da bicha preta com uma sensibilidade para compreender estes trânsitos subjetivos, a partir da inspiração de Carla Akotirene (2019) em suas produções. Ao passo que as políticas de nomeação são aprisionantes, percebo que a opressão que intersecciona racismo e homofobia tendo as bichas pretas como alvo precisa de um nome específico que denote que vai além de uma simples lógica aditiva do tipo racismo + homofobia, não como sede de construção de categorias, mas como respeito às singularidades para além da somatória matemática de opressões.

Em *Nem ao centro, nem à margem: corpos que escapam às normas de raça e de gênero*, Megg Rayara Gomes de Oliveira (2020) afirma que ainda é novidade no Brasil discussões que pautam as interseções entre racismo e homofobia, por um duplo processo de negligência e silenciamento. Por um lado, a autora afirma que pesquisadores(as) de relações raciais têm deixado de lado homossexuais, bichas, viados, enquanto os estudos de gênero têm reservado pouca atenção aos processos raciais.

O fato de Madame ter alvos apontados para seu corpo, por vezes, convocava uma transfiguração em sua subjetividade: fechar a cara, performar uma forma de ser rígida que sequer estava habituado, com o intuito de conseguir o mínimo: chegar vivo em casa. Diferentemente de mim, Madame foi obrigada a aprender a lutar para se defender e também para defender os seus, pois na volta dos rolês era ele quem defendia as amigas. “*Quem quiser que confunda ser afeminada com ser frágil. Eu sou babado, meu filho!*” (Madame Satã).

Por vezes, eu lembrava de uma consulta de Madame Satã no psiquiatra, na qual contou como estava se sentindo há alguns meses: tenso, ansioso, reativo e algo agressivo, com pensamentos autodepreciativos. Ao psiquiatra com seus ouvidos acostumados a detectar transtornos, tratava-se de alguém localizado entre a ansiedade e o transtorno *borderline*. Eu me perguntei se o psiquiatra vivesse meses na pele de Madame Satã, será que ele conseguiria a normalidade que exigia dela? Será que alguém conseguiria não viver ansioso(a), reativo(a), tenso(a), agressivo(a), autodepreciativo(a) convivendo constantemente com homofobia, racismo, perseguição, comparação, competitividade, violência, medo de morrer!?

Enquanto as leituras de psicopatologia seguem o que Sofia Favero (2022) chama de noso-gramática, as escutas viram detectores de sintomas individuais e intrapsíquicos, reduzidos a ingredientes em uma receita matemática e descontextualizada do tipo: sintoma 1 + sintoma 2 + sintoma 3 = transtorno A. O trabalho analítico com Madame envolvia uma dinâmica de acompanhar processos complexos em um movimento que articulava escutar sua narrativa, o contexto que se encontrava, as interrelações com processos intervencionais, suas relações, desejo, as capturas.

Concomitante a isso, havia por parte do psiquiatra uma ilusão de hierarquia em relação



ao meu trabalho sob a forma de “recados” dados pelo paciente sobre qual linha teórica e técnicas eu deveria utilizar. Apesar desta prática já ser corriqueira no cotidiano das(os) psicólogas(os) clínicas(os), sempre é desagradável ter que dedicar minutos para explicar ao paciente sobre essas questões.

Para Madame, receber um diagnóstico tinha um gosto dúbio: amenizava a sensação de estranheza sobre o que sentia, mas colocava a responsabilidade do que sentia em sua mente-com-defeito enquanto etiologia individualizada e intrapsíquica (psicodinâmica ou cerebral). Nesse momento, minha discordância era política, e não apenas epistemológica, pois, em meus posicionamentos, eu afirmava que aqueles sintomas não existiam de forma dissociada de uma realidade que lhes conferia um certo contorno para que pudessem emergir. De maneira análoga ao que anunciou Aimé Cesáire (2018) sobre a colonização inculcar nas pessoas colonizadas afetos como medo, inferioridade, servidão, pânico.

Estes processos marcados por relações de objetificação, inferiorização, *coisificação* e subalternização podemos nomear como *trauma colonial*. Relações baseadas em uma amputação das pessoas não-brancas de qualquer possibilidade de afirmação, já que sua existência se encontra impedida em um mundo que se autodenominou mundo a partir da ausência daqueles colocados na condição de outridade (Kilomba, 2019). O trauma colonial não se circunscreve apenas nas relações interpessoais, na esfera familiar, mas em uma sociedade, como afirma Jota Mombaça (2021, p. 27): “O mundo é meu trauma”.

*Uma criança negra normal,
tendo crescido em uma família normal,
passará a ser anormal ao menor contato
com o mundo branco.
(Fanon, 2020, p. 177)*

Meu papel era, pois, outro: co-criar estratégias analíticas para desfazer a culpa incutida, a autodepreciação, o auto ódio que eram produzidos (por diferentes vetores) na subjetividade de Madame (e de madames por aí) e que ele acreditava ser, na verdade, originada de si. Não era suficiente que Madame tivesse forças para combater o inimigo no outro, era necessário identificar e resistir ao que anunciamos aqui como inimigo-em-si ou inimigo-de-si-mesmo. E esta era uma estratégia de diferenciação, perguntava-me por vezes: “Esta é a Madame ou a Madame que foi tornada inimiga-de-si?”, pois entendia que a inseparabilidade produzia uma unidade indiscernível que fazia a colonização do desejo ganhar a forma de um eu-culpado, eu-odiado, sem perceber que o “eu” anunciado é efeito de inúmeros processos.

Por isso, a intenção do meu encontro clínico ter se voltado a construir com Madame a



potência da recusa, uma prática na fronteira das relações que estabelecia com outros(as), com normas, com memórias, com ideais. Acostumada a ter seu corpo invadido por discursos e práticas, por muito tempo Madame viu despontualizada a capacidade de discernir o que era seu, o que era do outro. “Eu só seguia, porque se eu questionasse, a chance da violência era maior”. Isso soava como um alerta sobre a maneira como eu reagia quando Madame questionava algo no atendimento.

Nesse âmbito, é fundamental situar a memória do trauma como uma espécie de clivagem nos processos de subjetivação (relação, autoimagem, autopercepção, expressão) de Madame, pois mesmo que não percebesse as marcas invisíveis das narrativas violentas que se transformam pelos processos de colonização do desejo em sua visão sobre si. Nesses momentos, a minha insistência era muito acionada, pois em alguns momentos que Madame respondia de maneira esquiva soava como um engessamento que se repetia. Nesses momentos, eu sustentava as perguntas: O que você quer? O que você quer? O que você acha? Qual a sua percepção sobre a fala dele? Qual a sua percepção sobre a fala dele?

Diante disso, havia uma dificuldade de que minhas narrativas fossem ouvidas por Madame como descrições da realidade, porque qualquer opinião positiva parecia apenas minha tentativa de incentivá-lo, como mera motivação. Minha voz estava no *hall* das exceções no cotidiano de Madame, enquanto a regra o fazia se sentir “escuro demais”, “feio demais”, “performático demais”, “frágil demais” e esses julgamentos não existiam em si, pois escondiam qual realidade existencial utilizada como parâmetro em uma subjacência elíptica, porém não menos violenta. Ou seja, não aparecia o “fraco, escuro, feio, performático demais em relação a uma comparação egoica e narcisista com a branquitude-cis-hétero que constrói as normas para se manter na supremacia”, mas sim um “demais em relação à verdade, ao normal, a todo mundo”. A capacidade dos processos coloniais se instalarem enquanto verdade inquestionável torna as intervenções clínicas mais difíceis porque enquanto construímos possibilidades, o racismo e a homofobia usam seus artifícios para manter suas mentiras tornadas verdades intocáveis.

Por vezes me sentia muito cansado ao interferir nas narrativas do auto ódio de Madame, porque sentia que definitivamente não era o momento de oferecer apenas o silêncio, a compreensão, o acolhimento que eram sim importantes, mas insuficientes para uma profusão de vozes violentas que ora vinham de fora, ora se dentrificavam. Era momento de uma atitude mais incisiva, como forma de usar a espada de Ogum para rachar os engessamentos para experimentar a insurgência de possíveis. Situamos isso para lembrar que para *in-surgir* um possível é preciso disparar rupturas com faces da arquitetura da autonegação que foram/são construídas pela colonização.



3.5 Pra não dizer que não falei de amores

Sem sombra de dúvidas, uma das sessões mais emocionantes de Madame começou com um pedido: “*Eu posso mostrar algo?*”, respondi um sim despreparado, confesso. Madame entrou no link da reunião pelo computador e abriu uma galeria de fotos, eram as fotos usando a beca para a placa de formatura. “*Você também faz parte disso, Deivison. Algumas pessoas me estenderam a mão pr’eu não desistir e tu foi uma delas!*” Na metade da frase, eu já estava banhado em lágrimas, não pela frase e sim pelo que representava ver Madame prestes a se formar, vestido com aquela beca.

Entender como aquela foto representava muito mais do que uma vitória individual, corriqueira de uma formatura como as muitas que já assisti. Era uma bicha preta se formando em uma universidade federal como Bacharel em Direito, o primeiro de sua família, exceção das estatísticas. A vitória de Madame Satã me faz lembrar a fala do ator Demerson D’Álvaro que interpretou Exu na comissão de frente da Grande Rio em 2022, pois foi por quem veio lá atrás, por quem está aqui e por quem virá!

Confesso que a reação de Madame ao meu choro fez parecer que as minhas lágrimas tinham sido desproporcionais à simplicidade da conquista, “*(...) Menino, são as fotos ainda. Eu só vou colar grau em julho!*”. Precisei explicar porque em mim não eram simples fotos, lembrando tanto da sua história pessoal e acadêmica e das batalhas que travou até estar ali, quando de uma dimensão política do que significa ter uma bicha preta, nordestina enquanto bacharel em Direito. Naquele momento, foram as lágrimas de Madame que ousaram molhar seu rosto e, ao enxugar os olhos, pronunciou uma frase mais marcante que o próprio choro: “*Ninguém nunca narrou minha história de uma maneira tão bonita. Queria me enxergar como tu me enxerga*”. Na verdade, tentei emprestar meus olhos para que Madame pudesse se ver sem as distorções que a colonização de subjetividades produziu em sua autoimagem.

Como modo de ilustrar a escuta dos caminhos que atravessam a vida de Madame, desde aqueles micropolíticos aos macropolíticos, divididos entre leitos e afluentes para situar a forma como caminhos principais são alimentados por outros radiculares, apresentamos a Encruzanálise enquanto entrada-análise. Essa perspectiva visa captar o âmbito dos cruzos, das interseções, dos entrecruzamentos entre modos de vida na constituição da subjetividade de Madame. Obviamente, sua apresentação é variável, pois, à medida que a vida transmuta, as encruzanálises também se transformam, acompanhando a existência em sua dimensão mutante, a partir dos encontros nos caminhos plurais que ela experimenta.

Para nós, a clínica precisa cumprir a tarefa de Ogum com seu papel de abrir novos caminhos.



Dessa forma, a Encruzanálise enquanto saída-intervenção visa situar quais caminhos foram pensados com Madame enquanto possibilidades de saída para a sua vida, em uma perspectiva ampliada de multiplicidades que se conectam enquanto fundamento da criação de outros modos de vida em uma tarefa que interconecta adição e subtração, caos e criação.

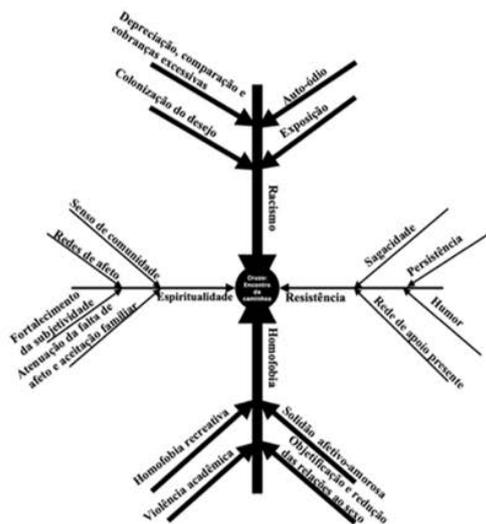


Fig. 3: Encruzanálise Madame Satã (Entrada/Análise)

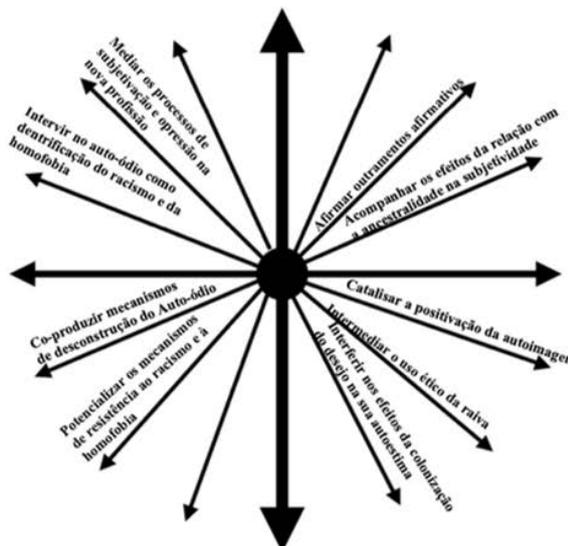


Fig. 4: Encruzanálise Madame Satã (Saída/Intervenção)

Fonte: (Miranda, 2023)

4 Notas para adiantar o fim da clínica heterocisnormativa

Os encontros clínicos com Madame continuam em menor frequência, por entender que ele está experimentando com maior potência suas possibilidades-de-si, inclusive com uma experimentações de resistência ao racismo e a homofobia cotidianos. Ao ser chamado para uma palestra por um dos professores que criticavam seu corpo-bicha, e o convocava para uma heterossexualização das suas performances, Madame teve duas intervenções, no mínimo, interessantes. A primeira foi ministrar a palestra com rigor e qualidade impecáveis, e o fez no auge de sua *bichidade*, justamente esta que tanto foi criticada por anos. “*Deu pra perceber que ele tava incomodado! Parecia que ele esperava que eu iria esconder meu jeito só por ser uma palestra*”(risos) (Madame Satã). A outra produziu em mim um arrepio intenso e um acelerar de coração, ao ver uma alma lavada. Madame me conta que foi ao banheiro e escreveu: “*Bicha preta não, para você é Doutora Bicha Preta*”! Confesso que a entonação, o gesto, soavam em mim como música. Era como ouvir em êxtase Emicida vociferar: “*Neguinho o caralho, meu nome é Emicida, porra! O zica, corra, trinca, brabo, desde a “orra” É o fim da zorra, vim dos free que é mate ou morra*”.



Em meio às monorrealidades, urge a necessidade de ampliar caminhos, pluralizar possíveis, inventar (ou dizendo nos termos de Iansã: inventanar) saídas para a vida aprisionada no caminho único. Estas saídas não estão prontas em um baú empoeirado com soluções universais, são criadas conforme a singularidade de cada subjetividade encruzilhada em seus movimentos de existência e resistência. A farsa da saída única instrumentaliza campos de dominação fantasiados de “salvação”, enquanto propomos a capacidade de criar/co-criar nas subjetividades, a possibilidade de experimentar plurais saídas de diferentes naturezas, intensidades, modalidades.

Madame mostrou que é preciso fissurar a história nefasta de uma Psicologia Clínica que construiu sua trajetória a partir da demarcação das subjetividades cêntricas (branco-cis-hétero) enquanto norma, ao passo que com uma mão empurrava as dissidências para uma condição de periferia, enquanto com a outra tentava normatizar a partir da noção de anormalidade que criou. Fissurar esta Psicologia implica em produzir *des-posições* e disposições, *des-posições* das posturas, escutas fechadas e situadas na escuta cêntrica tornada universal, e disposição ao encontro com o que racha a Psicologia, com que o mostra que a clínica precisa se inclinar e não fazer corpos se inclinarem para caber.

Ademais, retornamos à nossa torção da pergunta de Spivak (2010) para situar que Madame mostrou que é a psicologia clínica quem precisa alargar sua escuta para o que ultrapassa seus rígidos perímetros analíticos — ainda ancorados nas dinâmicas psicologizantes e medicalizantes — e não a bicha preta quem precisa ser violentada a caber em uma norma de linguagem, comportamento, afeto para ser escutada. Madame não me convidou a inclinar, me convidou a gingar.

Referências

AKOTIRENE, Carla. *Interseccionalidade*. São Paulo: Pollen, 2019.

ALMEIDA, Vinícius. Bixa também pixa: a pixação gay nos banheiros masculinos como uma contestação do espaço heteronormativo. *Periódicus*, [s.l.], n. 10, v. 1, nov.2018 - abr. 2019.

CARNEIRO, Sueli. *Dispositivo de racialidade: A construção do outro como não ser como fundamento do ser*. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. São Paulo: Veneta, 2020.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs*. São Paulo: Editora 34, 1995.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs*. 3. ed. São Paulo: Editora 34, 1995.



FANON, Frantz. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

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

GLISSANT, Edouard. *Poética da Relação*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

HADDOCK-LOBO, Rafael. *Abre-caminho: Assentamentos de metodologia cruzada*. Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2022.

JACÓ-VILELA, Ana; SILVA FILHO, Waldomiro; DAZZANI, Virgínia. Sobre teorias, coerências, dispersão *In: CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. Quem faz a psicologia brasileira? : um olhar sobre o presente para construir o futuro : formação e inserção no mundo do trabalho: volume II: condições de trabalho, fazeres profissionais e engajamento social*. Brasília: CFP, 2022.

KILOMBA, Grada. *Memórias da Plantação*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KRENAK, Ailton. Chamaê: Emicida entrevista Ailton Krenak [podcast]. *Youtube*, 2022. Disponível: <https://www.youtube.com/watch?v=nBYMr0Y1ITk>, Acesso em: 25 out. 2022.

LIMA, Carla. “Só quero matar a minha dor”: mulher negra, racismo e subjetividade. *In: CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. Organizado pela Comissão de Direitos Humanos do Conselho Federal de Psicologia. Psicologia brasileira na luta antirracista: Prêmio Profissional Virgínia Bicudo: volume 2: Brasília, 2022.*

LORDE, Audre. *Irmã outsider: Ensaio e conferências*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

LOURO, Guacira. *Gênero, sexualidade e educação: Uma perspectiva pós-estruturalista*. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.

MACHADO, Adilbenia. Odus: Filosofia Africana para uma metodologia afroreferenciada. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, [s.l.], v. 10, p. 03-25, set. 2019.

MATTOS, Amana; CIDADE, Maria. Para pensar a cisheteronormatividade na psicologia: lições tomadas do transfeminismo. *Revista Periódicus*, [s.l.], v. 1, n. 5, p. 132–153, maio-out. 2016.

MIRANDA, Deivison. *Encruzanálise: clínica das encruzilhadas com subjetividades periféricas*. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Federal do Delta do Parnaíba, Parnaíba, 2023

MIRANDA, Deivison; FÉLIX-SILVA, Antônio Vladimir. As subjetividades periféricas e os impasses para a descolonização da clínica psicológica. *Psicol. cienc. prof.* v. 42 (n.spe), e264143, 1-12. 2022. <https://doi.org/10.1590/1982-3703003264143>

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



MOMBAÇA, Jota; MATTIUZZI, Michelle. Carta à leitora preta do fim dos tempos. *In: SILVA, Denise Ferreira da. A Dívida Impagável*. São Paulo: A casa do povo, 2019. p. 15-27.

NASCIMENTO, Letícia. A Psicologia como farsa frente ao espelho LGBTTIQIAP+. *In: CARVALHO, Marcela; STONA, José (org.). Remonta: a escuta clínica da população lgbtqiap+*. Salvador: Editora Devires, 2021.

NOBLES, Wade. Sakhu Sheti: retomando e reapropriando um foco psicológico afrocentrado. *In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009.

ÑUNEZ, Geni. Monoculturas do pensamento e a importância do reflorestamento do imaginário. *Revista ClimaCom*, [s.l.], ano 8, n. 21, p. 1-8, 2021.

OLIVEIRA, Eduardo. *Pós-Deleuze: Em torno da Filosofia Africano-Brasileira*. Curso online. Instituto Máthema, 2022.

OLIVEIRA, Megg. Trejeitos e trajetos de gayzinhos afeminados, viadinhos e bichinhas pretas na educação! *Periodicus*, [s.l.], v. 9, n. 1, p. 161-191, 2018.

OLIVEIRA, Megg Rayara G. *Nem ao centro, nem à margem: corpos que escapam às normas de raça e de gênero*. Salvador: Editora Devires, 2020.

PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virginia; ESCÓSSIA, Liliana (org.). *Pistas do método da cartografia: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade*. Porto Alegre: Sulina, 2015.

PETRONÍLIO, Paulo. “Se Liga, Macho”: A Encruzilhada Po(Ética) de uma Bixa Preta *Ephemer Journal*, [s.l.], v. 3, n. 6, p. 94-114, 2020.

RUFINO, Luiz. *Pedagogia das Encruzilhadas*. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

SARAIVA, Luís. O que e quem não é Ubuntu: Crítica ao “Eu” dentro da filosofia Ubuntu. *Problemata: R. Intern. Fil.*, [s.l.], v. 10, n. 2, p. 93-110, 2019.

SOUSA, Estamira. Estamira [documentário]. *In: Prado, M. (diretor)*. Rio de Janeiro: Zazen Produções/RioFILME, 2004. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=IcUKQNj3HEg>. Acesso em: 2023 dez. 2024

SPIVAK, Gayatri. *Pode o subalterno falar?*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

