

Transconversações *queer*: sussurros e gemidos lusófonos Quatro cadelas mirando a(s) Psicologia(s)

William Siqueira Peres^{*}

Fernando Altair Pocahy^{**}

Nuno Santos Carneiro^{***}

Fernando Silva Teixeira-Filho^{****}

RESUMO: seguir rastro às cartografias em (dis) cursos nefastos da maiusculizada Psicologia. Com/posições dos desejos e desejos binários de binárias normas, para depois (dis)torcer as camas, a “família”, a clínica, a pesquisa, a geni(t)alidade. Escrita profana. Micro-rebelião epistemológica que o cu (pro)mete, porque no começo era e é (também) o cu. Um escrever torcido e trans-latido entre quatro cadelas mirando a Psicologia. (D)enunciar aqui o ménage que psis, numa história sem história, intentam em seus leitos vazios manchados da(s) Verdade(s) moderna(s). Por uma psicologia menor, manifesto esquizo-*queer*-analítico dos desejos-prazeres-sentidos na/da transcontemporaneidade lusófona. No lugar de uma conclusão, propomos a provocação de que só uma *psicologia-em-devir-acadelado* possa construir visibilizações do invisibilizado humano. Ou os latidos que acreditamos promissores para que se retire a Psicologia da sua traidora e traída contenção das multitudes.

PALAVRAS-CHAVE: transcontemporaneidade; Psicologia e Teoria Queer; Processos de Subjetivação; Desconstrucionismo; Políticas Anais.

ABSTRACT: to follow the cartographies’ path throughout pernicious (dis)courses of the capitalized Psychology. Com/positions both around desires and binary desires raised from binary norms, followed by (un) folding the beds, the “family”, the clinical thought and practice, the research, the geni(t)ality. Profane writing. Epistemic micro-rebellion promised and incorporated by the ass, because in the beginning it was and it (also) is the ass. A distorted and a trans-barked way of writing by four female dogs looking at Psychology. To (d)enounce the ménage that psychologists, supported by a history without history, intent to build over their empty beds which are blemished by modern Truth(s). Towards a minor psychology, this is a schizo-queer-analytic manifesto on desires-pleasures-senses within the lusophone transcontemporaneity. In the absence of a conclusion, we propose rather the provocative state that only a *bitchy-psychology-to-come* could edify the visibility of the invisible human. Otherwise, we believe it is in the promising barks that Psychology can be withdrawn from its betraying and betrayed contention of multitudes

* Doutor em Saúde Coletiva pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ, Pós-Doutor em Psicologia e Estudos de Gêneros pela Universidade de Buenos Aires, Professor no Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Faculdade de Ciências e Letras da Universidade Estadual Paulista – UNESP / Assis, coordenador do Grupo de Estudos e Pesquisas sobre as Sexualidades – GEPS. E-mail: pereswilliam@gmail.com

** Doutor em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS, Pós-Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC, Professor no Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade de Fortaleza – UNIFOR, coordenador Laboratório de Estudos e Pesquisas sobre Corpo, Gênero e Sexualidade nos Processos de Subjetivação/ Multiversos. E-mail: pocahy@uol.com.br

*** Doutor em Psicologia pela Faculdade de Psicologia e de Ciências da Educação da Universidade do Porto, Centro de Psicologia da Universidade do Porto. Investigador Visitante da Universidade Metropolitana de Manchester Bolsista da FCT em pós-doutoramento (referência - SFRH / BPD / 68661 / 2010). E-mail: nunoscarneiro@gmail.com

**** Doutor em Psicologia Clínica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC/SP, Pós-Doutor em Psicologia pela Georgetown University, Professor Livre Docente no Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Faculdade de Ciências e Letras da Universidade Estadual Paulista – UNESP/ Assis, coordenador do Grupo de Estudos e Pesquisas sobre as Sexualidades – GEPS. E-mail: fsteixeirafilho@gmail.com

KEY WORDS: Transcontemporaneity; Psychology and Queer Theory; Processes of Subjectivation; Deconstructionism; Anal Policies

RESUMÉN: seguir el rastro a las cartografías en (dis) cursos nefastos de la mayúsculizada Psicología. Com/posiciones de los deseos y de los deseos binarios de binarias normas, para después (des)torcer las camas, la “familia”, la clínica, la investigación, la geni(t)alidad. Escrita profana. Micro-rebelión epistemológica que el culo (pro)mete, porque en al principio era y es (también) el culo. Un escribir torcido e trans-latido entre cuatro perras que miran la Psicología. (D)enunciar aquí el mensaje que los/as psis, en una historia sin historia, intentan en sus camas borroneadas por la(s) Verdad(es) moderna(s). Por una psicología menor, manifiesto esquizo-queer-analítico de los deseos-placeres-sentidos en la/ de la transcontemporaneidad lusófona. En el lugar de una conclusión, proponemos la provocación de que solamente una psicología-en-devenir-perreado(¿) puede construir visibilidades de lo invisible humano. Ó los latidos que creemos promisoros para que se retire la Psicología de su traidora y traída contención de las multitudes.

PALABRAS-CLAVE: Transcontemporaneidad, Psicología y Teoría Queer, Procesos de Sujetivación, Desconstruccionismo, Políticas Anales.

Latir e morder é preciso...

A descoberta prática dos homossexuais revolucionários é que o “pessoal” não é outra coisa que não um fechamento[,] e o “político” só é uma expressão possível da libido. Em outros termos, o buraco de nosso cu não é nem vergonhoso nem pessoal, é público e revolucionário.

Guy Hocquenghem

Vamos nos pautar, ao longo deste texto desenvolvido com base em conversações entre as cadelas que aqui escrevem, na inspiradora proposta de Guy Hocquenghem sobre a mudança de paradigma a respeito da compreensão que temos de sexo, sexualidade, prazer e erotismo. Ou seja, começemos pelo cu, órgão universal no corpo humano. Buraco pelo qual sai excremento, mas também entra uma infinidade de coisas: mãos, pés, pintos, dildos, legumes, enfim, o que nossa imaginação nos permitir. O cu é um órgão que dá prazer, tanto quanto zona erógena de nosso corpo. Porém, é proibido assumir isso! É proibido sentir prazer ali, no cu. Somos ensinados a não gostarmos de dar o cu ou de meter no cu. Nos ensinam que este ato é um pecado nefando, uma aberração, uma nojeira, uma excreção, que nos causará profunda dor, enfim, sempre se associa o ato de dar/meter o/no cu a uma coisa ruim, insuportável, imoral, não humana. Este texto não pretende fazer uma apologia do cu, mas tentar recuperar alguns princípios já instaurados nos anos 60 a partir da revolução sexual que foram abafados pelas ditaduras e políticas neoliberais que se instauraram de forma globalizada e nos

calaram o prazer, o gozo, a alegria de gerenciamento autônomo do corpo-prazer. Inspiramo-nos, portanto, em Hocquenchem para lembrarmos de que, na alcova, podemos ser mais do que um pinto, uma vagina, uma boca, um peito, ou mesmo um cu. Nosso corpo, como nos lembram Deleuze e Guattari (1996), é sem-órgãos, e quem os organiza em organismo são nossas matérias-políticas de representação platônica essencializadas e há séculos e séculos naturalizadas. É hora de pararmos de dizer “Amém!” a estas ditaduras biopolíticas de organização do nosso corpo em organismos funcionais, aptos e adaptados a servir às normas de codificação de nosso prazer, e, sobretudo, das teorias que inventamos para explicar este e outros prazeres. No campo da sexualidade, o cu pode ser um bom começo para desterritorializarmos esta indecência teórica disfarçada de ciência do sexo, de racionalidade sã.

É importante, contudo, marcarmos nossos posicionamentos discursivos. Quem vos fala/escreve são ativistas do cu. Mas, repetimos, não ativistas que têm o cu como órgão central do prazer, mas que o tomam como possibilidade desconstrutiva das regras generificadas do dito “comportamento sexual”, do ato sexual, dos prazeres, das teorias que se supõem explicativas dos mesmos. O cu, como referência, nos faz lembrar que as regras não precisam existir previamente, elas podem ser construídas conforme a relação que se estabelece. O ato sexual pode ser, a cada vez, uma descoberta e não uma repetição do mesmo. Repetir o mesmo no sexo é buscar nele não o prazer, mas a satisfação imaginária de se estar conformado a uma prática regrada socialmente. “Faço sexo, logo, sou normal!”, dirá a esmagadora maioria das pessoas. Mas que sexo? Aquele que nos disseram ser o “natural”, o “verdadeiro”? Aquele que nos disseram que não o aprendemos, mas que naturalmente nos despertamos para ele? Aquele que começa lá com um abraço, um beijo, um “fogo” que sobe nas entranhas, que endurece nosso pau, entumece nossa vagina, arrepiamos nossos pelos? Esse é o sexo? Quem o define assim? Por que e desde quando estas sensações foram associadas ao sexo? Por que só estas sensações foram associadas ao sexo? E se o pau não entumecer, a vagina não ficar úmida? Não seremos, por isso, normais? E se, ao invés de sentir prazer metendo o pau na vagina, preferirmos ter um pinto no cu? E se isso for esporádico? E se, ao invés do sexo, quisermos um abraço? Há um jeito certo, um jeito normal de se pensar sobre o sexo? Quem define? Para que se define? Enfim, por que e desde quando nos perguntamos sobre isso? O que querem saber quando criam essas perguntas em nossas cabeças? Para além de mijar e procriar, para que nos serve nosso pinto? Por que investiram tanto poder a quem o tem? Por que tanto investimento em um órgão? É

preciso olharmos pelas lentes dos olhos do cu, isto é, criticamente sobre as nossas práticas sexuais e as teorias que se inventaram para nomeá-las, policiá-las, discipliná-las. Olhando o mundo pelos olhos do cu, mudamos de perspectiva quanto ao prazer, ao sexo, e aos paradigmas que nos engessam e nos normatizam. É preciso tirarmos a sujeira insípida, ascética que lambuza o cu de máculas. Por isso, *o buraco do nosso cu é revolucionário*, pois a partir dele, podemos ver outras formas de prazer na alcova e na vida.

Assim, mirando a Psicologia a partir dos olhos do cu, pretendemos desconstruir uma série de pressupostos desta disciplina no que diz respeito à sua compreensão sobre o desejo, sobre a “família” e os arranjos relacionais olhados como *outros* face a esta noção de “família”, sobre a clínica e sobre a pesquisa(-intervenção). Mostraremos como estes pressupostos são atravessados por teorias construídas no século XIX, fundadas a partir de premissas falocêntricas, machistas e heteronormativas e que, ainda hoje, apesar do seu arcaísmo, têm força e poder para organizar e sustentar um plano de saber. O movimento que empreenderemos aqui é o da crítica desconstrucionista à universalização da matriz de inteligibilidade da subjetivação que organiza o humano a partir da suposta coerência entre sexo/gênero/orientação sexual/desejo/práticas sexuais para, a partir disto, extrair “a verdade sobre cada um de nós”. Como se isso fosse, de fato, possível! Falácia da modernidade, o racionalismo mostra a sua insipiência no pós-contemporâneo. Se quisermos, de fato, sobreviver como psicólog@s no século XXI, será preciso muito mais que o escoramento do saber sobre si no pinto, no cérebro, nos comportamentos, nos hormônios, na família burguesa, pois que estes elementos não passam de entidades fictícias da cultura humanista. Será preciso, cremos, redefinir o humano, e sermos honestos para assumirmos que qualquer definição a surgir sobre isso partirá de um projeto ético e não de uma evidência, uma observação. Por isso, com quais olhares construiremos este projeto? No momento, o olho do cu nos servirá para iniciarmos o rascunho de um projeto ético já que é tempo de falarmos a partir das margens, dos invisíveis, dos abjetos, dos restos, das experiências desejanças das e nas alcovas.

Mirada 1: Uma introdução às transconversações *queer* e outras cartografias do desejo

Como possibilidade de afunilamento de análise, dada a existência de muitas linhas que participam das composições desejanças latidas por estas cadelas, queremos centrar as problematizações ao redor da questão do “sexo anal”, das práticas sexuais que tomam o cu como referência de prazer e realização pessoal, em detrimento de outras posições que associam o cu à sujeira, ao asco, à injúria e à humilhação.

A partir das proposições trazidas por Javier Sáez e Sejo Carrascosa (2011), a Psicologia pode se fartar de novas prerrogativas a respeito dos processos de subjetivação, considerando a ausência ou a negação do cu como linha de subjetivação, ou seja, seria como se algo faltasse em nossas constituições como sujeitos/as, como se fôssemos subjetivados/as parcialmente.

Dar ou não dar o cu parece estar na exegese dos processos de subjetivação, no âmago da feitura da(o)s sujeita(o)s– ou da/os sujeita/os? Desde que nascemos somos levados a aprender que todo mundo tem cu e, por isso mesmo, cada um e cada uma deverá cuidar dele da melhor maneira possível, mantendo-o a princípio recluso, limpo, secreto e intocável, além de também, a princípio, concebê-lo como sujo, negativo e repugnante; neste sentido o cu se torna o lugar da injúria, do insulto, da humilhação.

O valor negativo atribuído ao cu determina de modo generalizado que se o cu for penetrado isto se dará como castigo, como tortura, como algo doloroso, como humilhação, como perda da macheza de uma pessoa; o cu jamais poderá ser visto ou imaginado como objeto de prazer. Como nos apontam Sáez & Carrascosa (2011), “ser um homem é ser impenetrável” (p.21); seguindo essas considerações, as mulheres também teriam seus cus interditados, pois para as mesmas seria esperado somente penetrações vaginais e, mesmo assim, restritas à função reprodutiva sem associações com as dimensões dos prazeres.

Uma das primeiras coisas que se aprende quando criança é de que o cu é algo sujo, que tocá-lo é proibido e que dar o cu é algo terrível, mesmo que a criança não tenha noção do que significa dar o cu. O discurso em forma de insulto e a entonação vocal irônica e/ou desaprovadora se incumbe de criar um modo de aprendizagem competente; neste momento uma criança ao ouvir “vai tomar no cu” nada associa de concreto, assim como alguém ser chamado de viado, sapatão ou travesti nada de concreto se efetiva em termos de compreensão conceitual. Nas palavras de Suely Rolnik (1986), a criança se infantiliza quando entra em contato com o adulto e, na maioria das vezes, essa entrada é associada à proibição, a ameaça, ao negativo, ao perigoso, ao imoral, ao indecente.

Seguindo essa lógica, o sexo anal aparece, inicialmente, no imaginário como o pior, o abjeto, aquilo que não deve ser considerado como aprovado e muito menos como praticável.

Em termos de subjetivação, essas expressões que negativizam o cu (vai tomar no cu, fez o serviço que nem o cu), criam realidades e posições sociais, políticas e culturais de contenção do desejo que ouse se expressar fora da norma heterossexista e falocêntrica.

Quando o adulto fala uma expressão depreciativa não tem consciência da realidade e dos valores que está criando e transmitindo, mesmo que de forma anedótica e de brincadeira. Interessante que isso vale tanto para os meninos como para as meninas, logo, ausente de gênero, mesmo porque todo mundo tem cu e, independente de ser masculina ou feminina, sua positividade deve ser evitada. Isso denota uma grande farsa se considerarmos que mulheres heterossexuais enrabam homens heterossexuais e gays; lésbicas enrabam mulheres e homens; travestis enrabam homens e mulheres; transexuais enrabam homens e mulheres, sejam com suas bio-picas, sejam com suas tecno-picas, sejam com ambas as picas-bio-tec.

Todo esse entrecruzamento de posicionamentos teóricos, filosóficos, moralistas, resistentes, parece construir estratégias de manutenção à ordem heteronormativa, de modo a cristalizar identidades sob a marca normativa heterocentrada e falocêntrica, restrita à reprodução biotecnológica, desde que reprodutores de corpos úteis e dóceis, logo, servis às bio-políticas e às armadilhas do bio-poder.

A prática do sexo anal, seja com picas, objetos, dedos e dildos foram capturadas pela lógica binária e universal que determina desqualificação, desvalorização e toda forma de injúria que um ser humano possa receber ao ser descoberto e/ou associado com essas formas de práticas e prazeres.

Da mesma forma, a prática do sexo oral também será associada a uma negatividade que colocará seus praticantes em posição de abjeção e, juntamente com a prática de sexo anal, serão tomados como principais elementos de composição das expressões homossexuais, o que, por sua vez, se mostram presentes nas expressões e práticas trans-lesbo-homofóbicas tão presentes em nossos cotidianos, nas mídias, nas igrejas, nas ruas, no governo.

O que se faz urgente é a revisão dos conceitos equivocados e valores negativos atribuídos às práticas sexuais anais, ou à arte de dar o cu, de modo a positivar o cu e seus prazeres, considerando que não se trata de privilégio de alguns, mas possibilidade

de todas e todos. Citando novamente Javier Sáez y Sejo Carrascosa (2011, p. 14), em seu livro *Por el culo: políticas anales*, “abre tu culo y se abriera tu mente!”

As ausências de referências que deixam o cu de fora das subjetivações têm evidenciado paradigmas que solicitam problematizações a respeito dos conceitos, metodologias e práticas que temos disponíveis enquanto epistemologias científicas e de análises dos sujeitos utilizados pelos diversos saberes, entre eles, a Psicologia e suas posições diante da vida.

A emergência de novos/as sujeitos/as de direitos que ganham visibilidades na atualidade clarifica a respeito de expressões humanas que até então estavam invisíveis e que demandam reivindicações de direitos de ser, estar e circular no mundo de modo igualitário, ou pelo menos com direitos equivalentes às outras expressões humanas já reconhecidas, respeitadas e emancipadas como cidadãs e cidadãos.

No campo das configurações das expressões sexuais e de gêneros, os estudos feministas, seguidos pelos estudos gays e lésbicos e logo após os estudos queer têm colocado em tela denúncias e, ao mesmo tempo, reivindicações de outros modos de tratamentos das diferenças, no sentido de serem politizadas em uma perspectiva das estilísticas da existência; ou seja, aponta para a urgência de ampliação de conceitos e metodologias que foram construídas em contextos outros em que as demandas e perguntas diziam respeito àquele momento sócio-histórico, político e cultural, o que por sua vez indica modos de subjetivação que formatavam determinados tipos de homens e mulheres, heterossexuais e homossexuais, jovens e idosos/as, composições de valores, figurações e discursos, bem diferentes dos sujeitos/as subjetivados/as em tempos atuais.

Seguindo essa configuração, podemos perceber como a Psicologia, ou melhor, uma certa Psicologia foi construída e como as contribuições dessa certa Psicologia contribuíram com o Estado neoliberal-conservador para a manutenção do sistema sexo/gênero/desejo/práticas sexuais (Butler, 2003), o que implica a reificação da heterossexualidade como obrigatória e universal, do falocentrismo como eixo norteador das relações humanas, sempre organizado por sistemas de pensamentos binários, sedentários e universais que insistem na crença de um único corpo, único sexo, único gênero, único aparelho mental.

Tais posicionamentos da Psicologia restrita a esses sistemas de pensamentos a coloca em uma posição política de policiamento da vida em consonância com o Estado neoliberal, reificando os modos de disciplinamento dos corpos e regulações dos prazeres, clarificados por Michel Foucault (2008) como biopolíticas.

Há uma base de sustentação das teorias dessa Psicologia regulatória que se orientam pelas referências da(s) identidade(s), o que faz de suas análises e práticas reducionistas uma aproximação com o essencialismo, que, por sua vez, por ocasiões se nutre do binarismo e, em outras, do relativismo.

Essas posições da Psicologia são, ainda, hegemônicas, porém não totalizadas, pois têm surgido em seu bojo críticas e problematizações que solicitam novas conexões da Psicologia com a realidade, principalmente aquelas advindas dos movimentos sociais emancipatórios, como é o caso das lutas e conquistas dos movimentos das mulheres, dos movimentos LGBT¹, dos movimentos *queer*, dos movimentos negros, dos movimentos ecológicos, enfim, da emergência de novos sujeitos e sujeitas de direitos.

A emergência dos estudos *queer*, das políticas *queer* por meio de suas críticas aos processos pelas quais as identidades são produzidas, evidenciando que toda identidade é opressora e excludente e, aqui, podemos citar as problematizações feitas por Javier Sáez (2005), David Córdoba Garcia (2005), Suzana López Penedo (2008), entre outros, abre precedentes para problematizações dentro da própria Psicologia no sentido de admissão de um estado de crise que é anunciado e que ao mesmo tempo parece ser negado, adiando enfrentamentos conceituais e metodológicos que já passaram da hora de serem clarificados.

Seguindo os passos de Penedo (2008), podemos constatar que o carro chefe de problematizações feitas pelos teóricos *queer* dizem respeito aos usos e abusos da categoria identidade, pois entendem a mesma como excludente ao se situar como marca individual em oposição a outros marcadores sociais da identidade, tornando-a restrita a um lugar no mundo que, por si mesmo, se mostra comopositor e fascista.

Nesta direção, David Córdoba (2005) aponta para a urgência de uma crítica à noção de identidade, de modo a definir uma posição anti-essencialista que nega qualquer tentativa de naturalização, fixidez e totalização.

¹ A manutenção deste acrônimo em nosso (para não ficar deste... neste) texto cumpre a função de, primeiro, respeitar as lutas políticas empreendidas pelos movimentos sociais ao longo dos anos. Segundo, a questão da garantia de Direitos e Políticas para a humanidade, ainda se faz levando-se em conta identidades. Por fim, sabemos que estas dimensões identitárias tendem a modificar-se conforme se reconfiguram os embates políticos. No que diz respeito, em particular, à inclusão do I no acrônimo para referenciar a Intersexualidade, salvaguardamos o facto de não ser consensual a consideração da mesma enquanto categoria identitária (i.e., se alguns sujeitos a reivindicam e nela investem como estatuto identitário, outros não o fazem por assunção da fluidez que sentem ser própria da vivência intersexual). Os quadrantes geopolíticos diferenciam também a forma de olhar a Intersexualidade, com uma diferença entre o espaço das Américas e alguns contextos do espaço europeu, nos quais a luta pela despatologização começa a ser mais e mais visível. A dimensão *queer* propõe a contínua desconstrução identitária de modo a revitalizar as miradas acerca dos múltiplos processos de subjetivação reposicionando as identidades a seu posto de fragilidade social.

Ao lado da crítica à identidade somamos problematizações que colocam em suspeita a própria noção de interioridade, apropriando-se do rechaço feito por Judith Butler (2003) quando de seus estudos a respeito da identidade de gênero, ao questionar o sistema sexo/gênero/desejo em suas determinações de complementaridade que se orientam somente pelo viés do essencialismo, o que por sua vez colocaria em dúvida a heterossexualidade até então tratada como universal e obrigatória.

Em suas análises, Butler (2003) propõe uma mudança na direção causal e cartesiana estabelecida entre sexo e gênero, distanciando-se da naturalização que recai sobre o gênero, confundindo-o muitas vezes com a noção de sexo que se funda no biológico e na fisiologia reprodutiva, o que, por sua vez, se mostra carregado de influência moral. Para essa autora, a naturalização do sexo e do gênero se mostra como efeito político de reprodução do modelo heteronormativo, demarcando o poder exercido por tecnologias políticas-morais-cristãs de prescrição da heterossexualidade.

Neste sentido, as identidades sexuais e de gênero não podem ser tomadas como expressão de uma interioridade natural e/ou essencial, pois a ideia de existência de uma essência interior nada mais é que o efeito regulatório provindo da própria identidade, que por sua vez é uma manifestação da exterioridade.

Aqui fica patente que os/as sujeitos/as são construídos/as a partir de processualidades complexas que não antecedem a eles/as mesmos/as, o que, por sua vez, nos remete ao espaço político em que as negociações de ocupação de certos lugares no mundo se fundam, promovendo, assim, a subversão de valores, sentidos e discursos normativos que se pretendem universais e imutáveis.

De acordo com Córdoba (2005) e Penedo (2008), a identidade apresenta em seu bojo uma dimensão de exclusão e de extermínio de toda e qualquer outra marcação identitária, reificando o sistema sexo/gênero/desejo e suas determinações binárias e universalizantes.

Demarcando essa dimensão de exclusão que habita a identidade, Córdoba (2005) parte da ideia de que o espaço discursivo em que emerge a identidade não a determina de antemão. Logo, sua afirmação se constrói diante das possibilidades de sua re-significação em espaço aberto e de sua interabilidade, o que, por sua vez, denota que suas determinações de significados e de conteúdos dão-se por meio da exclusão e repressão de outras formas identitárias possíveis.

Nesta perspectiva, toda identidade é construída a partir dos efeitos de uma relação de saber-poder-prazer pelas quais determinadas possibilidades de fixação

identitária reprimem, excluem, negam, interdita outras possibilidades de posição de sujeito/a.

Para David Córdoba (2005), há que se ater aos processos identitários em sua produção, que exclui as diversidades humanas; porém, ao fazê-lo ela encobre esse processo de modo a dar a ideia de que a identidade seria uma essência, algo que as pessoas já nasceriam com ela e, portanto, não permite sua problematização, pois aquilo que se mostra natural não pode ser transformado ou conectado com outros campos possíveis.

Juntamente com Córdoba (2005), pensar sobre a identidade somente será possível se considerada como espaço político em que se possa intervir – e, de fato, se intervém – para modificar seus termos, para redesenhar seus limites, para incluir posições antes excluídas, para re-significar as posições existentes (idem, p. 53).

Esses determinantes identitários abrem precedentes para que se possa problematizar a respeito dos processos de subjetivação que individualizam e aprisionam o/a sujeito/a em uma única dimensão identitária e, nesse sentido, Beatriz Preciado (2008) propõe que todo esse engendramento dos discursos normativos determinantes das identidades sexuais e de gênero que se materializa nos corpos se daria por meio de tecnologias e programações de sexo e de gênero, sendo entendida como:

tecnologia psicopolítica de modelização da subjetividade que permite produzir sujeitos que pensam e atuam como corpos individuais, que se auto compreendem como espaços e propriedades privadas, com uma identidade de gênero e uma sexualidade fixa. A programação de gênero parte da seguinte premissa: um indivíduo = um corpo = um sexo = um gênero = uma sexualidade. Desmontar essas programações de gênero (...) implica “um conjunto de operações de desnaturalização e desidentificação”. (PRECIADO, 2008, p. 90)

Na trans-contemporaneidade podemos perceber a existência de diversos modelos de programação de sexo e de gênero, marcados pelo momento sócio-histórico, político e cultural que se atualizam de acordo com as negociações de saber-poder-prazer que aproximam e/ou distanciam suas atrizes e atores envolvidos/as nos processos sociais e políticos de emancipação.

Ao mesmo tempo, podemos perceber a existência de programadores diversos que atuam sobre os corpos e suas modulações de sexo, gênero, raça, orientação sexual, geração etc., e, em especial os programadores “psi” que não só resistem a atualizar suas referências teóricas e metodológicas, como também insistem muitas vezes em reificar práticas ultrapassadas e leituras totalmente descontextualizadas de seu tempo, o que, em linhas gerais, pode parecer suspeito de perversidade.

Será na eventualidade de alargamento de teorias e metodologias da psicologia que acreditamos na possibilidade de promoção de uma psicologia que ora estamos denominando Queer. Para tanto, a mesma deverá romper com postulados binários que se propõem universais e totalizados, dando passagem para a emergência de sujeitos/as nômades, e suas subjetividades também nômades em consonância com políticas queer.

Aqui o queer se aproxima da ideia de sujeito/a nômade proposto por Rosi Braidotti (2000), quando afirma que o/a mesmo/a é um mito, uma ficção política que permite analisar detalhadamente as categorias estabelecidas e os níveis de experiências e deslocamentos estabelecidos por ele/a: borrar as fronteiras sem desmanchar as pontes de conexão. Implica acreditar na potência e na relevância da imaginação, na construção de mitos, como um modo de êxtase político e intelectual destes tempos trans-contemporâneos.

O/a sujeito/a nômade se associa às construções instáveis, transitórias, arbitrárias e excludentes, o que aproxima de uma dimensão *queering*. Sua configuração se dá a partir do exterior constitutivo que se processa por meio de relações de poderes, saberes e prazeres que negociam o tempo todo os lugares possíveis de trânsitos e permanências dos/as sujeitos/as, sempre em processo, logo, em construção permanente.

Em uma perspectiva nômade de produção de sujeitos/as, somos remetidos a problematizar os modos de subjetivação que participam da feitura desses/as sujeitos/as e, nesse sentido, a produção da subjetividade nômade.

Rosi Braidotti (2000) dirá que a configuração desse modo sujeito/a toma o/a nômade como figura da subjetividade trans-contemporânea, como artefato tecnológico do humano e pós-humano, dotado de capacidades múltiplas em trans-conectividade impessoal.

Para Braidotti (2000), o/a nômade somente está de passagem e, se estabelece conexões situadas, elas apenas servem como modos de sobrevivência, nunca aceitando plenamente os limites de uma identidade acabada e fixa. O/A nômade não tem passaporte que o/a aprisiona em uma identidade ou, se o tem, sempre é transitória.

Essa trans-conectividade nômade apresentada por Rosi Braidotti, e a emergência do sujeito nômade, vêm ao encontro das problematizações a respeito das expressões *queering* e suas possibilidades de análise fora dos manuais.

A perspectiva de uma leitura “psi” que escape dos binarismos e universais em direção a uma posição nômade de análise remete a um distanciamento das referências que tomam o ser humano como uno, como estrutura fechada, como totalidade e

reconhece no humano a sua diversidade múltipla de expressão e de conexão com a diferença da diferença (DELEUZE & PARNET, 1998). E mais, toma a variação e descontinuidade do humano em sua positividade e potência, dando voz para que a insurgência de novas expressões sexuais e de gênero sejam ouvidas e contempladas em suas reivindicações sociais, políticas e emancipatórias de cidadania, direito de ir, de vir, de ser, de transitar e de viver fora das armadilhas patologizantes.

Nestas configurações queer/nômades em devires, novas políticas emancipatórias se mostram urgentes e, nesta rota, a política queer se apresenta marcada por um viés emancipatório psicossocial supondo questionamentos das tendências integracionistas e totalizantes de todas as agremiações de reivindicação de direitos, assinalando os limites dessa integração e propondo estratégias de enfrentamento aos regimes normativos, heteronormativos e falocêntricos. Do mesmo modo, coloca sob suspeita as referências dadas de identidades acabadas, denunciando o caráter excludente desses marcadores identitários que se mostram absolutos e imutáveis.

Se pensarmos em um modo simples para definir essa política queer podemos apontar como suas características a visão de identidade aberta e flexível, assim como a utilização de estratégias e instrumentos de lutas advindas das estruturas culturais da heteronormatividade. A política queer, conforme David Córdoba (2005), será sempre inclusiva e distanciada de qualquer tentativa de integração a uma sociedade heterossexual, posicionando-se decididamente em múltiplos lugares marginais.

Nesta perspectiva, o queer se caracteriza pela figura de um guarda-chuva que comporta as mais variadas formas de dissidências às normas sexuais e de gênero, mas também a todas as formas de existências que se distanciam do normativo e do hegemônico, tais como classe social, raça/cor, etnias, geração, entre outros, anunciando que nem todo gay/lésbica é queer, e nem todo queer é gay/lésbica, evidenciando a presença do heteroquer.

Em uma análise complementar, Suzana Lopes Penedo (2008, p.134) afirma:

No mundo queer, onde são as práticas sexuais e não quem as praticam que importam, ser homo ou heterossexual não é tão importante como ter e praticar atitudes queer diante da vida (...) com certa imprecisão se poderia assinalar como queers aqueles heterossexuais que fazem críticas voluntárias à heterossexualidade, já que elegem determinadas práticas sexuais (bissexualidade, sado-masoquismo) ou simpatizam com outras expressões *queer*.

Todas essas problematizações contribuem no sentido de nossas apostas irem ao encontro da proposição de um distanciamento da ideia de identidade para se aproximar

da ideia de multidão, de multiplicidades e devires, conforme proposições feitas por Beatriz Preciado (2008), que atestam que o ser humano não se resume a uma unidade, mas que varia de acordo com os modos pelos quais são colocados à disposição do campo social e atravessados por linhas de saberes, poderes e prazeres sempre datados sócio-historicamente, linhas que, por sua vez, podem ser cartografadas como discursos, o que, por seu turno, clarifica sobre os processos de subjetivação que estão em trânsito.

Nessa perspectiva, acreditamos na emergência de uma outra, nova ou diferente psicologia que estaria comprometida politicamente com os processos emancipatórios, o que solicitaria ampliação conceitual e metodológica e compromisso com a vida como valor maior, democrática, inclusiva e potente.

Essa expansão teórica e metodológica solicitaria diálogos e conexões com outros saberes, o que, por sua vez, criaria redes rizomáticas de efetivação dos modos de ser, estar e circular no mundo em que as análises se distanciariam da noção de indivíduo – aquele que não se divide e que é totalizado – para se afirmar como artifício de conexão das diferenças, sem escalas de desigualdades e de reducionismos identitários – mas de promoção de respeito e convívio pacífico das pessoas com o mundo, com as pessoas e consigo mesmas.

Essas possibilidades de produção da psicologia politizada e comprometida com o coletivo teriam, a princípio, que desnaturalizar suas posições essencialistas e reducionistas, para somente depois realizar a desconstrução dos saberes que ainda insistem em diagnosticar, classificar, tratar e curar as dissidências de sexo e de gênero – sempre em interfaces com classe social, raças/etnias, gerações e estilos de vida – na maioria das vezes realizando análises completamente desfocadas de seus contextos e modos datados de subjetivação.

Uma das possibilidades desses processos se efetivarem pode se orientar pelas proposições de políticas queer que nasceram e se processaram na rua, nos becos, nas periferias onde habitam os seres das bordas; onde habitam os devires e multiplicidades que atestam a diversidade humana sem aprisioná-la a um território cristalizado, sem se preocupar com a lógica de desenvolvimento que solicita coerência e inteligibilidade, pois a vida e seus viventes são muito mais que isso.

Pensar as práticas da psicologia de modo ampliado e politizado abre perspectivas nas quais as dissidências sexuais e de gêneros sejam problematizadas fora dos itinerários da patologização e de reducionismos identitários, aproximando-se de análises que para além do biopoder e de suas regulações biopolíticas privilegiem os

enfrentamentos aos processos de normatização e a posituação das resistências. São exatamente essas resistências em análise que nos permitirão situar os seres humanos na sua variação epistemológica, na sua diversidade que escapa das racionalizações e as conectam aos planos que não solicitam etapas de desenvolvimentos, coerências e inteligibilidades.

Em acordo com Suzana Lopes Penedo (2008), ao invés de identidades talvez seja mais interessante falarmos em afinidades de expressões e relações humanas que por coabitarem a borda, não haveria necessidade de confrontos e desigualdades, mas de políticas de conjunção e variação em que a partir das relações que estabelecemos com os outros afetamos e somos afetad@s, isto é, a cada encontro nos modificamos em decorrência dos processos de afetação.

Essa perspectiva clarifica que a subjetividade se encontra sempre em construção permanente, expressa plasticidades e oscilações que são demarcadas pelas negociações de saberes, poderes e prazeres que, embora na busca da normatização possam produzir fixações, sempre deixam algo escapar, permitindo outras negociações que se orientam pela produção e criação de estilísticas da existência, ou, ainda, permitindo às sujeitas e sujeitos fazer da vida obras de arte.

Uma psicologia que se pretenda queer, ou melhor, queerizada, a princípio, poderia ser norteadas por algumas proposições, entre elas:

A) desconstruir os sistemas de pensamentos binários e sedentários, imagens e discursos capturados pela lógica normativa;

Trata-se da necessidade de implodir/rachar as ideias e conceitos que se mostram como absolutos e acabados, ou seja, que tendem a produzir totalizações e engessamentos em torno de uma identidade fixa, o que por sua vez impede aberturas e ampliações conceituais restritos à dualidade cartesiana que contrapõe referências como homossexual/heterossexual, normal/patológico, pobre/rico, branco/negro etc.

B) mapear os conflitos existentes entre as estratégias de resistências e a dominação psicossocial, política e cultural;

Não basta apenas mapear e/ou diagnosticar os confrontos entre bio-poder e resistências; que as normatizações se dão sob efeitos do bio-poder e regulações biopolíticas é mais do que óbvio, o que se torna urgente é o mapeamento das resistências às forças normativas como possíveis, positivas e urgentes, ou seja, é preciso

que as resistências tenham ressonâncias nas posições da Psicologia como possibilidade de vida, de ampliação da vida, fora dos circuitos de patologização para que as estilísticas da existência sejam tomadas como novos paradigmas de análises.

C) facilitar a emergência de novos/as sujeitos/as emancipados/as, destacando sua posição política de direitos a ter direitos.

Quando pessoas e grupos nos falam de posições assumidas em suas vidas como dissidências às normativas do bio-poder, e que se mostram felizes e satisfeitas em se situarem assim, nada de classificação, patologização e cura faz sentido para uma psicologia queer, pois, na verdade, nada teríamos para dizer a elas, e sim, elas é que teriam algo a dizer para a Psicologia; são várias posições concretas de uma Psicologia bio-política e fascista que se encontra em exercício e que de vez em quando somos informados de suas práticas, entre elas, como é o caso de um psicólogo que, ao receber em seu consultório uma mulher de 40 anos, a qual informa ser vítima de violências sexuais e de gêneros por seu marido, e que por isso deseja a separação, é alertada pelo psicólogo que ela deveria ser mais cuidadosa, pois pode encontrar e se relacionar com outro homem pior que seu marido, tentando, assim, regulá-la e mantê-la aprisionada em tal situação.

Nossa aposta seria que, a partir das problematizações conceituais e metodológicas dos modos de saberes e fazeres das Psicologias pautadas pelos pressupostos sugeridos acima, poderemos dar início à produção de uma psicologia política queer que, de fato, se mostre conectada com a realidade transcontemporânea.

Mirada 2: (Psi-)hagiografando a “família” e (se) descansando com os desejos abrigados no lençol (hetero-homo-normo-)matrimonial.

Pertencemos mais ao mundo, com toda a sua arriscada desordem, a sua fragmentação, a sua liberdade. O mundo evolui constantemente, enquanto a família se debate para ficar na mesma. Remodelada, mobiliada de fresco, modernizada, mas a mesma em essência. Uma casa na paisagem, abrigo e prisão em simultâneo.

Rachel Cusk

No seguimento do que estamos des(a)fiando neste (pré-)texto, cabe um foco sobre a (psi-)hagiografia da “família”. Diga-se, desde já, que por (psi-)hagiografia se designa, neste texto, a elevação (e, mais especialmente, a elevação tradicional por parte

da Psicologia) da “família” a um estatuto de superioridade, de virtude pró-beatificada e de intocabilidade como que santificada desta invenção histórica que é o constructo de família. Ora, assim sendo, e na contraposição denunciante de tal tendência hagiográfica, mais do que versar sobre o lugar que ela tem ocupado no saber Psicológico, nos interessa indagar sobre que lugares é desejável que ela possa desocupar neste mesmo campo disciplinar. Na linha da proposta queerizante de Judith/Jack Halberstam (2011), epilogramos aqui uma *arte de falhar*, segundo nossos olhares e querendo fazer ouvir nossos latidos, quando desenhamos na tela da “família” questionamentos, desconstruções, surrealismos que a desunificam e que propõem a demonstração da sua constituição enquanto dispositivo.

Um ativo combate à continuidade da instauração secular da uni(ci)dade do projeto da “família” faz-se aqui em jeito de provocações teoricamente sustentadas que ampliem a possibilidade de *combater esse não pensamento em nome do normativo* (Butler, 2009). Dizendo de outro jeito, há que promover uma aspiração – quando por aspiração pensamos, de mãos dadas com Sarah Ahmed (2010), no poder de respirar, de fazer-se livre, de fazer-se queer no desengessar (d)as normatividades – a outros modos relacionais tão legítimos, social e democraticamente reconhecidos nas Psicologias das sexualidades e dos gêneros quanto os modos relacionais albergados no conceito-dispositivo de “família”. De acordo com Cvetkovich (comunicação pessoal, 2012), todos os campos que insistem na disciplinaridade (e, em particular, que instem em disciplinar-nos por meio da “família”), necessitam urgentemente de *serem capazes de permanecer não sabendo*: que possam então tornar-se cada vez mais emergentes estas outras e suspensas formas de saber, que na oposição ao já referenciado pendor positivista e regulatório da (maiusculizada) Psicologia se recusam a não se recusar e se insurgem (re)ativamente contra tudo quanto é dado como “certo” com apoio nas incertas substâncias do *ser* e do *relacionar-se*. Lembrar o trajeto (não mais que) adjetivante e adjetivado (e por isso não objetivante e não substanciante) da “família” é, em nosso olhar, um bom começo.

A necessidade por nós sentida e assumida é a de translo(u)car esse conceito-dispositivo de “família” para a compreensão dos modos discursivos por meio dos quais *multitúdicos* arranjos relacionais olhados como *outros* (e, por isso, hetero/topizados, marginalizados, hierarquiados, inferiorizados) emergem (sempre) por referência à documentadamente declinante uni(ci)dade da “família”. Declinante porque se fazendo ela, a “sagrada família” que Deleuze e Guattari (1972/ 1980) souberam fazer descer dos

altares das igrejas para as alcovas edipianas, tão fragmentária quanto as desilusões que dela e nela (de)correm – eis-nos pois, e a título de exemplos, perante os esplendores dos divórcios, das violências contra mulheres e contra homens entre quatro (ou mais, quando o dinheiro chega para tal), “abençoadas” paredes, dos abusos sexuais maximamente frequentes em seus seios (bem como em seus pênis, em seus cus, em seus buracos, em suas peles), da decrescente durabilidade dos casamentos.

Não espanta que tais desilusões (nos) aconteçam se percebermos quão estrategicamente somos iludid@s pelos eixos estruturais, sociais e ideológicos que familiarizam a noção de “família”. Assim como dissemos já neste manifesto face à necessidade de denunciar essa pretensa categoria de “sexo” como miragem de *naturalidade*, de *necessidade para definição de nós*, de *essencial condição* para o reconhecimento de *uma (esta e a mais valorizada) humanidade*, também na “família” tem a Psicologia encontrado historicamente palcos para o exercício de imposição de modos relacionais que se querem enquadrados e emoldurados pelo nome (e, logo, pelas coisas que as palavras tornam coisas, como nos ensinou Foucault, 1966/ 2000). É também por mãos deste nome de “família” que a Psicologia (nos) familiariza (com) seus dispositivos regulatórios, heteronormativos, homonormativos, biopolíticos, reprodutivos (dos saberes disciplinares e das demografias). Policiar a vida pelo “sexo” é, mais além, policiá-la pelo *virtuoso* (dirão [tant@s](#) psis) encerramento do “sexo” no cânone “familiar”, familiarizando este mesmo cânone a partir de ideais como o de vinculação (e nunca o de desvinculação), para citar apenas um exemplo.

Atendamos, aliás, às funções que essa eleita e una forma de “família” tão bem cumpre de veiculação reiterativa das dicotomias (que não apenas as de gênero e/ ou as de sexo). Os *meninos* e as *meninas* ali nascerão, ali crescerão, ali (se) reproduzirão – e a eles e a elas caberão organismos, certezas, linearidades de percurso, expressões e usos de prazeres de tal forma distintos e marcados que a não distinção e a não marcação serão espetáculo, serão exceção e logo merecerão estudos, nosologias, intervenções (psico-)terapêuticas. Tão marcadamente seremos constituíd@s que, fugindo a estas marcas, nos apelidarão como seres constitutivos de “famílias alternativas (!?)”, de “escolha (!?)”, do “mesmo (!?) sexo (!?)”, do “mesmo (!?) gênero (!?)”.

Ao lado desta dicotomização, germina e floresce no seio (assim como no pênis, assim como noutros lugares corporais vistoriados e des/sacralizados) da “família” o ideal de complementaridade entre os sexos e os gêneros, o ideal de “natural” completude dos seres destinados ao des/encantamento “familiar”. A dicotomização

serve à complementaridade como esta serve aquela, num ensejo que Badinter (2010) apelida de “nova ofensiva naturalista” quando se dedica à análise do papel que estes processos ideológicos jogam na criação de um profundo conflito social e pessoal a que vamos assistindo na imposição do duplo ideal de “mulher” e de “mãe”. Ao reinvestir-se na essencialização destes papéis – o de “mulher” e o de “mãe”, somados aos de “homem” e de “pai” – criam-se todas as condições não para a felicidade “familiar” mas, ao invés e como demonstra a autora, para a sucessão de desencantamentos que esta dupla idealização acarreta. Evidentemente (embora sem evidências!), os processos e as funções de regulação que neste duplo ideal se (con)somem pressupõem que a vagina e os seios se digam presentes, que uma anatomia garantida e (pré-)concebida que desenha esses seios e essas vaginas, essas picas e essas gônadas prove e comprove a possibilidade de viver e de prestar a bênção de “ser mulher”, de ser “homem” e de “parir” a felicidade “familiar”.

Também enriquecedoras da análise desconstrucionista das condutas e dos modos relacionais que se impõem factícia e ficticiamente como “complementares” são as palavras de Halberstam (2010), ao lembrarem que a investigação encontra constantemente álibis e desculpas para o comportamento sexual do mesmo sexo nos animais, quando nem sequer se conhece verdadeiramente o sexo dos animais observados; geralmente, a investigação infere o sexo com base nos comportamentos ou nos arranjos relacionais desses e entre esses animais, regendo-se assim pelo projeto maníaco de naturalizar a “família” e fazendo da heterossexualidade uma lente única para a investigação sobre as relações animais.

Como que parecendo fugir a esta tendência analítica de instauração de “verdades” e de “naturezas” que nos iludem sobre a “família”, estão as recentes discussões em campos como os da sociologia (e.g., Roseneil, 2006) a respeito das insuficiências dos estudos sobre as “novas relações familiares”. Não basta que enunciemos outros nomes para que as realidades mudem significativamente, como em seu jeito tão poético nos disse Marguerite Yourcenar (1971/ 1994) na introdução de *Alexis ou o tratado do vão combate*: “parece óbvio que, de geração para geração, as tendências e os actos variam pouco; pelo contrário, aquilo que muda é a zona de silêncio ou a espessura das camadas de mentira à sua volta” (p. 11). O que afinal vamos vendo ser feito por diferentes *saberes-poderes* (e, de entre estes, os da Psicologia) são ensaios nada emancipatórios de (re)nomeação de velhas e irrealis (ou demasiadamente certificadas como reais) “realidades” decorrentes da noção-dispositivo de “família”.

A respeito destas tentativas regulatórias gostaríamos de elencar três possibilidades de desconstrução: (1) a da destituição da “família” como eixo estruturante e, logo, hierarquizante de (re)conhecimento do humano; (2) o combate ao estratégico e (bio-)politicizado branqueamento de quem escapa a esse eixo estruturante, e (3) a consciencialização da *promessa de felicidade* que emoldura estas tentativas regulatórias.

Tal como sucede com outras formas de categorização e de hierarquização do humano que não apenas as de “família”, a mesm/idade dos (sempre desejavelmente dois) elementos inaugurais da constituição “familiar” continua nos cercando e nos encarcerando. Este eixo estruturante da construção social da “família” determina, então, quais as mesmas (i.e., social e subjetivamente aceites) figuras que devem construir o fiel e encaixilhado retrato da complementaridade, mesmo quando de *outras* formas de “família” se advoga estar falando. Não será certamente porque se elegem *outras* figuras de constituição “familiar” que tal complementaridade perde a sua força: mirem-se nos exemplos dessas (homonormativas) miragens das bem estipuladas condutas da homoconjugalidade, do sujeito (predominantemente representado no “masculino”) bem-casado com seu “igual” ou do desejo de vários coletivos de levar à igreja o mimetismo da mesm/idade heteronormativa. Este eixo erétil hierarquiza, necessariamente, a limpeza e as manchas dos lençóis conjugais, (re-)privatiza os sussurros (des)prazerosos de quem deve e pode aceder à composição classista desta normativa idealização e consubstanciação de “família”, os modos assimilacionistas pelos quais se (re)conhece quem e quem não está (bem) casad@, premiando quem *teve a coragem* de se complementar na bênção da boda (fugazmente) lacrimajante e/ou sorridente do dia em que *até* se fizeram marido e marido ou mulher e mulher, *quase* como se de marido e de mulher se tratasse.

Lançados no espaço social e sobre os sujeitos, os *bouquets* matrimoniais, e de acordo com Cascais (2012), a respeito do “casamento entre pessoas do mesmo sexo” na sociedade portuguesa, há que questionar que voo fazem as flores desses *bouquets*, caindo em que território e trazendo o quê nos seus pólenes. O voo das flores é ainda o de um encantado e incólume arco-íris que disfarça e sonega a homofobia que em Portugal “continua a dissuadir eficazmente toda a expressão da visibilidade LGBT” (p. 5). A indagação deste voo é pautada, ainda segundo o mesmo autor, pela premente necessidade de questionar quais as aquisições jurídico-políticas e socioculturais que estarão porvir na sequência da aprovação da lei do casamento, se e como mudará o

Movimento LGBT Português (questionando-nos se em boa verdade de um movimento assim designado podemos falar em Portugal...), nas suas qualidades e visibilidades e no seu potencial transformativo e de resistência ao assimilacionismo com base nesta lei e que influência e inserção visível e liberacionista terão no futuro as comunidades LGBT lusitanas.

Mas o branco dos vestidos e dos ternos costura-se e tinge-se também nas funções da homonormatividade lusa, como demonstram Oliveira, Costa e Nogueira (2013). Salientando o hiato existente entre, de um lado, os dispositivos legais e formais que na realidade portuguesa tentam promover a igualdade sexual e de gênero e, de outro, as suas aplicações sociais e práticas na mesma realidade, os autores não esquecem as influências de um longo regime ditatorial, do escasso tempo que o processo de transição para a democracia tem ainda neste país e da fragilidade da participação política e do envolvimento associativo que recaem sobre este hiato entre o formal e o prático. Escutando sujeitos LGBT, os mesmos autores dão-nos a perceber duas dimensões vivenciais e relacionais que ancoram a *homonormatividade-à-portuguesa*: a da impossibilidade sentida de demonstração pública de afetos não-heteronormativizados e a institucionalizada e intersectada discriminação múltipla que, no seus mais esperados e exasperados efeitos, opera pela violência do verbo, da perseguição física e/ ou dos silêncios.

As flores dos *bouquets* voam então sobre uma ordem social, que por ser ordem ordena – ao classificar, hierarquizar, coibir, denegar, envergonhar, vigiar que arco deve ter o voo, que cus, que seios, que buracos e que outros fragmentos corporais devem conter suas revoluções, quais destes fragmentos devem ou podem (des)privatizar-se, que modos relacionais são constituídos discursivamente e que prazeres podem levar-se privilegiadamente à cama da “família” e do casamento.

Como dissemos, destituir a “família” dos seus privilegiados territórios, inclusive do ma(i)sculizado território Psicológico, implica combater o branqueamento – que não apenas, mas também, o do branco vestuário que (con)sagra as eternas juras de devoção – de *outros* modos relacionais, para que (re)conhecidamente possam deixar de ser *outros*. Na intenção de queerizar os valores familiares, é Valerie Lehr (1999) quem nos alicia a desafiar as ideias de que (1) exista uma ligação essencial entre pessoas com base na sua identidade sexual, (2) as famílias sejam essencialmente lugares de proximidade emocional, em vez de instituições definidas socialmente nas quais existem operações de

poder e (3) as ligações familiares sejam preferíveis a outras relações de compromisso (re)vestidas de proximidade, de cuidado e de estima.

Partindo destas palavras, apelamos à acusação do essencialismo que (re)cobre o familiar ideal de “família” estruturada com base nas identidades sexuais. Mais do que isso, e como nos desafia Tamsin Wilton (2004), há que pensarmos sobre de que forma pensamos sobre o sexo e sobre a orientação sexual sem termos sabido responder à impossível pergunta “o que é o sexo”? Desta impossibilidade de resposta nos temos ocupado neste nosso (pré-)texto, para fazer valer que as identidades sexuais se definem por critérios de saber-poder nada mais do que arbitrários, inconsistentemente (re)criados e dados como “certos”. As incertezas das composições familiares, das suas supostas mesm/idade e complementaridade, começam, então e desde logo, no que mais primariamente se julga poder definir. Porque, assumamos, não há como definir “o que não tem certeza, nem nunca terá, o que não tem juízo, nem nunca terá”, como bem soube cantar Chico Buarque em “O que será”?

Reclamar um olhar queer para a academia, para as relações humanas, para as subjetividades, para o entendimento do humano é, assim, ter de reclamar a desorientação sexual (e.g., AHMED, 2006; HALBERSTAM, 2005/2011). É pelos desviados, desorientados, desterritorializados caminhos da subjetivação e da subjetividade que vamos encontrando vidas e corpos vivíveis, que mais e mais livremente vamos celebrando os experienciados prazeres de nos termos desviado, de termos tornado nosso e sem estranheza o que se diz estranho e que vamos dançando uma vida renovada (Ahmed, 2006), que não a vida em e da “família”. É nestes e por estes ensejos queer que *pensamos de outros modos* o que se quer fazer des-valer como *outro*, que deixamos de perceber como *outras* as *multitudes* de corpos, de (in)desejos, de práticas, de futuros que não centralizam nem orientam forçadamente os sexos e as sexualidades e que não orientam forçadamente (par)a “família”.

Por isto, a proximidade emocional e relacional que serve, nas palavras de Lehr acima (trans-)escritas, o escamotear das operações de poder veiculadas pela prescrição social da “família”, faz-se de multiformes possibilidades de encontro, que não impositivamente “sexual” (soubéssemos nós de que trata aqui o “sexual”!) e que não impositivamente “emocional” (soubéssemos também de que trata aqui o “emocional”!). Afinal, “tempos houve, e que há quem queira manter no espírito e na letra dos manuais escolares de (des)educação sexual, em que o corolário obrigatório do sexo tinha

forçosamente de ser o amor. Os tempos têm demonstrado que um pode perfeitamente prescindir do outro” (CASCAIS, 2003, p.17).

Ainda no escopo das possibilidades de desconstrução sobre a “família” que lançamos em repto neste texto-manifesto-ifesto, a remissão da sacralização da “família” e dos seus pecados passa também pela consciencialização da promessa opressiva de felicidade que ela tem secularmente esboçado e implementado. Tal consciencialização faz-se no pluralizado desejo de que o branco dos lençóis familiares e conjugais se desvaneça noutras cores relacionais (e em cores que saibam também desensombrar quem não queira a cama e/ ou quem não queira o desejo), cores capazes de avivarem outras ligações que não apenas as que se encontram em lençóis e que não apenas as das figurinhas miméticas de dois cus, dois pênis, duas vaginas que se unem para embelezar o bolo festejante da (hetero/homo)normatividade. Desterritorializar corpos, saberes, culturas, (comun)idades, funcionalidades corporais e mentais, práticas sexuais ou lugares de encontro que corporalizam e simbolizam a diversidade humana, assim como enaltecer esta diversidade para lá da sacralizada composição “familiar” são esforços que a Psicologia muito pouco tem desenvolvido.

Reportando-se às sombras deixadas pelo Estado (dito) Novo que em Portugal silenciou vontades e diferenças por quase cinquenta anos de ditadura salazarista, Teresa Pizarro Beleza (2010) escreve que “o casamento foi, até hoje, se excluirmos a prática da escravatura, a forma mais perfeita de domesticação e subordinação das mulheres” (p. 32). Esta figura do casamento soube também tecer todas as condições para que as mulheres fossem escravas desse tríptico propagandista do fascismo feito de Deus, da Pátria e da Família, com seus pais, seus filhos, suas filhas e seus santos espíritos. Não apenas sobre as mulheres recaíram e continuam recaindo estas opressivas sombras, mas também, como é fácil de entender, sobre todas as socialmente construídas “diferenças”.

Em *The Promise of Happiness* (2010), Sarah Ahmed parte do postulado de que temos erguido uma poderosa indústria destinada ao consenso de que a felicidade deve ser um consenso: enquanto técnica disciplinar (que vai das políticas governamentais à economia, passando pela Psicologia positiva e de autoajuda) a felicidade surge como uma forma de fazer o mundo que (re)desenha e estabelece com precisão e com estreiteza as normas e os bens sociais. Também a academia, nas suas (ainda tão presentes) tradições utilitaristas se pauta por estes ideais de felicidade, desprovidos de olhares (pós-)críticos que a denunciem enquanto *modus operandi* para o estabelecimento de uma linearidade dos percursos subjetivos e relacionais

predominantemente encontrados na idealização da “família” – assim, a ciência da felicidade vem estreitar as possibilidades de subjetivação ao dicotomizar estas possibilidades em maus e bons sentimentos, em felicidade e infelicidade, sem espaço para a ambivalência e sem respeito por uma nova gramática que celebre esta mesma ambivalência inerente à diversidade humana.

O que Ahmed nos traz é também a acusação da “família” e da sua idealizada uni(ci)dade como mito e como dispositivo legislativo, social, relacional, político pelo que qual se herda a exigência não apenas de reprodução biológica, mas de reprodução mais vasta das suas formas, dos seus efeitos, do seu lugar, dos seus previsíveis e lineares tempos. As insatisfeitas donas de casa, @s queer, @s feministas desmancha-prazeres ou @s (e/i)migrantes não assimilad@s numa (qualquer) pátria são designados como *alienados afectiv@s* sobre @s quais a Psicologia deve também (re)cair em jeito prescritivo para o melhor ajustamento possível à infeliz e opressiva felicidade (“familiar”).

Chegad@s a este ponto de reflexão, sabemos que não se pode advogar com facilidade a queerização da “família”, tal como sabemos não faz sentido lutar por uma familiarização do queer. Queerizar a “família” implicará sempre uma inconsistência tanto do ponto de vista ontológico – ao clamar por uma destabilização do estável, ao dessubstanciar uma entidade relacional predominantemente esgrimida e preservada (nos campos políticos, sociais, disciplinares) na sua “substância” – como do ponto de vista epistemológico – ao defender-se uma suspensão conceptual e uma pluralização de formas incertas, vadias, errantes e marginais de produção de conhecimento sobre uma realidade socialmente produzida e nomeada que se quer tão pouco incerta e tão pouco vadia como é a da “família”. O que em vez disso se propõe neste mani(n)ifesto é a prossecução de estudos queer (e também de estudos queer sobre a “família”) em constante renovação, enquanto metáfora ideológico-política sem cristalizações nem sedimentações; o que se propõe é a assunção de que “a teoria queer poderá ser uma privilegiada ferramenta analítica – vadia, delinquente, *rouée*, criminosa até, além de contra-soberana – para desafiar os poderes do Estado-nação” (O’ROURKE, 2006, p. 132).

Uma política queer de re-pensamento sobre a “família” e de criação de alternativas (re)nomeantes, atuantes e vivenciadas a esta noção terá de ser uma política que se abra a todas as diferenças, que nelas encontre o gozo e a consolação, que com elas construa lugares e tempos (re)inventados (mas não necessariamente vistos e

estabelecidos como *outros*) e que aprenda um olhar assumidamente oblíquo, desviado, um olhar pelo cu ou por outros renegados buracos, uma política de miríades de políticas anais que assumam de frente a estranheza saudável dos cus, todos os cus, em si mesmos, serem desprovidos de marcas de gênero (SÁEZ & CARRASCOSA, 2011) ou, diríamos, que assumam o cu como fenômeno (a investir de múltiplas possibilidades adjetivantes) e não como númeno.

Precisamos, enfim, de saberes (também psicológicos) incertos, não-displinares, não centralizados na “família. Precisamos urgentemente de uma proliferação de tempos e de geopolíticas queer capazes de violar e de esgaçar as narrativas normativas (de “família”), respeitando, viabilizando e visibilizando modos alternativos de aliança, de captação de modos excêntricos da existência humana, de potencialização das vidas não obrigatoriamente sujeitas às convenções da família, ao legado de um tipo favorecido de humano ou à obrigatoriedade de educação de crianças (HALBERSTAM, 2005). Só assim acreditamos que as Psico-logias – e as Psico-logias sedimentadas e (as)sentadas na “família” – possam remeter-se para histórias longínquas que fechem nos seus passados e nos (ainda) museus que são os seus presentes quaisquer vontades de se fazerem *guardiãs da ordem* (COIMBRA, 1995).

Mirada 3: Desejos proibidos e a máquina da confessaria sexual: a biopolítica capitalística e a profusão de ressentimentos na cama(clínica) psi

A história “sem história” da Psicologia

Michel Foucault (1975, p. 59), em seu livro *Doença mental e psicologia* conta-nos que a Psicologia nasce da necessidade em separar os “sãos” dos “loucos”, criando, portanto, o sujeito psicologizável. Para tal, ela foi buscar fundamentos “científicos” que, por sua vez, partem de premissas filosóficas gregas clássicas as quais ainda podemos encontrar em Descartes, na modernidade. Assim, além de erigir para si um modelo (científico) de normalidade a servir de base para categorizar a vida, serviu-se também da unidade e indubitabilidade sobre o “ser” para dar consistência ao modelo de normalidade proposto.

A modernidade, tanto quanto o classicismo, não mudou o modo como investigará a ontologia, pois ainda perguntou-se sobre “o que é?” e “quem é?” encontrando como resposta o “ser indivizível”, uno, rejeitando a multiplicidade das

formas de vida como possibilidade de certeza. Se antes tivesse questionado sobre *como* as coisas chegam a ser o que são?, *como* são produzidas?, que caminhos percorrem antes que cheguem ao pensamento?, *como* as coisas e, mais especificamente, as formas e os modos de vida chegam a ser valorados?, enfim, se antes tivesse questionado o próprio pensamento, aquilo que lhe dá inteligibilidade, que o torna possível ser deste e não de outro modo, talvez não tivesse caído na armadilha de inventar para si um objeto asséptico, sem história, sem humanidade. Como dirá Morente (1970, p. 175):

Porém chegará o momento em que aparecerá no horizonte da cultura moderna um problema para resolver contra o qual o intelectualismo e o racionalismo nada poderão, e é o problema da história. O idealismo filosófico fará esforços magníficos, nos princípios do século XIX, com Hegel, com o positivismo, para resolver o problema da história. Esses esforços são baldados. O problema da história resiste por completo a ser resolvido pelo intelectualismo, pelo idealismo filosófico. E por que resiste? Pois porque o idealismo é um produto da história que começa num determinado momento da história, com Descartes, e termina em nossos dias. Como o idealismo é um produto da história, ele não pode explicá-lo. Como vai explicar um produto da história aquilo do qual é produto?

Isto posto, perguntamo-nos, em que sentido a Psicologia, cujo objeto de investigação “científico” pressupõe um ser humano a-histórico, a partir do qual ela “cientificamente” se distancia como se não participasse de sua construção, enfim, de que modo ela poderá ajudar a esclarecer a questão dos gêneros e das (homos/heteros/bis/)sexualidades? De que modo seus conceitos podem esclarecer a pergunta: por que algumas pessoas sentem atração sexual por outras do mesmo sexo ao passo que há indivíduos que jamais o sentiram? O que há de específico nisso? E, mais importante, de que *modo* e *por que* isso se torna uma questão relevante para a Psicologia?

Como já demonstrado por Foucault (1982; 1988), a homossexualidade já foi diagnosticada como doença mental. Desse modo, podemos entender o momento em que a primeira passa a ser objeto de estudo psicológico. Em que o ser humano, como ser abstrato, como “natureza humana” genérica, passa a ser reconhecido, agora, na modernidade, como o homem ou mulher concreto/a, que pensa, existe e, a partir disso, origina o conhecimento. Mas a história da Psicologia, como nos faz ver Foucault, não diz respeito apenas ao seu momento histórico inaugural dos experimentos de Wilhelm Wundt e William James na passagem para o século XX. Conforme a genealogia foucaultiana, esta história é anterior a isto e deve ser buscada nas práticas de si, de controle, de disciplinarização. A partir da leitura de Filho (2005, pp. 77-78) sobre a genealogia empreendida por Foucault, temos que: “A Psicologia seria, em seu

nascimento, o resultado do cruzamento entre práticas de observação e registro dos aspectos significativos das condutas dos sujeitos expostos a essa visibilidade, que torna possível um saber sobre o homem”, e acrescentaríamos, um saber sobre a mulher, a criança, enfim, o ser humano. Evidentemente que estas observações do que “merece ou não ser registrado” são atravessadas por valores, regras e normas que moldam o olhar e produzem as verdades.

Nesse sentido, o mais interessante para se pensar aqui não é a ‘verdade’ do conceito de clínica psicológica das (homos)sexualidades e tampouco a cientificidade desta, mas, antes, suas finalidades, suas predições, seus alcances. O *ser* ou *não ser* científico, tomado aqui como experiência “concreta”, importa pouco, sendo o mais relevante, independentemente dos aportes filosóficos utilizados para sustentar a questão, é sabermos o que o conceito é capaz de fazer, bem como os meios pelos quais esta experiência é sentida como “concreta”, isto é, real. Quais verdades e falsidades esses conceitos criam? Por que a identidade sexual e de gênero? Por que uma clínica da diferença/disfunção/distinção/comportamento/disfunção/identidade sexual e de gênero? Longe de considerar uma unanimidade em si, no que tange à sua definição, o risco é que o conceito identidade sirva para sustentar a existência da Psicologia, sendo que sua existência, conforme nos faz ver a crítica genealógica sobre a epistemologia psicológica empreendida por Foucault, é marcada pela sustentação de um discurso disciplinador, normativo e coexistente não apenas com o Poder no sentido em que classifica, categoriza e justifica a aplicabilidade de leis e normas de conduta a partir do momento em que constrói entidades jurídicas e psicologizáveis, mas também, em sua relação mais invisível, micropolítica, de coalescência com um poder-saber a partir de suas técnicas de gerenciamento de si (“técnicas de si”), “isto é, os procedimentos, que, sem dúvida, existem em toda civilização, pressupostos ou prescritos aos indivíduos para fixar sua identidade, mantê-la ou transformá-la em função de determinados fins, e isso graças a relações de domínio de si sobre si ou de conhecimento de si por si” (FOUCAULT, 1997, p.109), exatamente como vemos surgir nos levantes dos/das psicólogos/as evangélicos/as que buscam a derrubada da Resolução 1/03/1999 do Conselho Federal de Psicologia (CFP) do Brasil, de modo a lhes permitir “tratar o comportamento homossexual²”.

² Para acesso completo a esta resolução, conferir: <http://site.cfp.org.br/resolucoes/resolucao-n-1-1999/> (Data de acesso: 25 de novembro de 2013)

Por isso, gostaríamos de agregar à tese foucaultiana sobre o dispositivo da sexualidade e sua íntima relação com a patologização das homossexualidades até finais do século XX (e sendo a identidade sexual e de gênero um de seus derivados), o fato mesmo de que para a Psicologia defender este conceito, cito, identidade (hetero/homo ou bissexual, por exemplo), como um constructo de trabalho é perder-se no limbo da atemporalidade, é naturalizar as experiências eróticas que há séculos, do mesmo modo que a experiência humana para com a razão, diziam respeito à ética dos prazeres, e que, a partir de sua patologização passaram a dizer respeito à “psique” humana e tornaram-se passíveis de investigação clínica.

E por mais que não se reduza o conceito identidade a apenas um conceito que defina o imutável em nós, ainda assim, ela não dá conta de ir além do “eu” como substância representacional que dá realidade ao pensamento e tão pouco além do idealismo que dá uma finalidade transcendente à existência das coisas. Esse constructo, identidade, não se conecta aos processos históricos, em última instância e, mais precisamente, à vida enquanto realidade de acontecimentos.

Assim, como argumenta Canguilhem (1999/ 1949), mesmo que se conjecture que com Descartes tenha se criado um campo favorável para a pesquisa psicológica ou, digamos, humana, na medida em que os sentidos externos informam um sentido interno, ainda que a subjetividade não se reduza à elaboração de uma física do sentido externo, podendo, portanto, investigar-se o “eu” que pensa e, logo existe, ainda assim, não se está levando em consideração as construções históricas que favoreceram a emergência deste “eu”.

Historicamente, como nos mostra Canguilhem (1999/1949, p. 17), data do século XVIII o termo psicologia no sentido de ciência do eu (WOLFF – [Psicologia empírica, 1732; Psicologia racional, 1734]), onde, segundo o autor, consciência e psiquismo passam a ser as mesmas coisas aos olhos da Psicologia. Por sua vez, agregada à ideia cartesiana de um “eu cognoscente”, a subjetividade como empiria surgirá com John Locke, onde advém uma identidade única, o essencial, o Eu, um eu jurídico e de propriedade. Deste modo, permite-se pensar a personalidade como aquilo que descreve *o que alguém é/tem* em si mesmo (dentro de si). Além disso, “no século XIX assiste-se à constituição – ao lado da Psicologia como patologia nervosa e mental, como física do sentido externo, como ciência do sentido interno e do sentido íntimo – de uma biologia do comportamento humano” (idem, p. 23). E é à emergência de uma

Psicologia do Comportamento, a-histórica, sem sujeito, que Canguilhem irá, no mencionado texto, dirigir suas críticas mais contundentes:

Aceitando se tornar, no padrão da biologia, uma ciência objetiva das atitudes, das reações e do comportamento, esta psicologia e estes psicólogos esquecem totalmente de situar seu comportamento específico em relação às circunstâncias históricas e aos meios sociais nos quais eles são levados a propor seus métodos ou técnicas e fazer aceitar seus serviços (idem, p. 24).

Nossa hipótese é a de que a identidade, apesar de ter ganhado novos significados ao longo da história e, em especial na Psicologia, ainda conserva a pretensão de remeter-se à unicidade, à indivisibilidade, à essência, ao que permanece no tempo, em geral, por efeitos de repetição, sem que se leve em conta os processos históricos das relações saber-poder-prazer que a fundaram como destacado por Foucault, ou o sentido filosófico do humano, como fez ver Canguilhem.

Esse breve percurso demonstra que o “objeto da Psicologia”, em especial na clínica, é o ser humano a-histórico e preso a uma identidade (seja em qual versão esta se apresentar: una, binária, diversa). Se quisermos estar mais próximos das transvalorações contemporâneas, em especial aquelas que dizem respeito às multiplicidades de formas de expressão das sexualidades e dos gêneros, será preciso desmontar, desconstruir, reavaliar, aposentar e, até mesmo, esquecer certos conceitos e alianças explicativas com outras disciplinas já realizadas pela Psicologia, especialmente aquelas do campo de investigação “bio”. Será preciso que a Psicologia acredite que sua existência, sua credibilidade social, dependa da revisão teórica e prática de suas ações e de miradas mais afeitas às construções das interações e agenciamentos humanos. As visões essencialistas, biologicistas, bioquímicas, ou até mesmo “sócio-históricas” das sexualidades e gêneros não serão suficientes. Sua atitude não poderá ser a de “analisar” ou “interpretar” uma situação, mas antes a de conhecer as histórias que construíram o campo problemático do advento das subjetivações postas em análise; conhecer os valores, os regimes de verdades e forças que produzem os discursos sobre estas construções.

Assim, qual o papel da Psicologia diante dos problemas de gestão das múltiplas formas de vida? Estariam as práticas psicológicas legitimadas pelos discursos acadêmicos, em suas disciplinas, em seus estágios, nas universidades respondendo às demandas atuais? Até quando a Psicologia insistirá em não examinar genealogicamente os seus fundamentos teóricos de modo a lhe permitir não “tratar” as multiplicidades, as diferenças, interpretá-las e transformá-las em diversidades identitárias?

A Lei heteronormativa, o binarismo, a identidade e a clínica

Inventamos práticas de manipulação da verdade do Édipo com o único propósito de reconfirmá-la. Mesmo em Jacques Lacan, cujo princípio de formação do sujeito remete a uma estrutura edípica estruturante, segundo as análises genealógicas de Butler (2003, p. 75), o sujeito “só passa a existir – isto é, só começa a colocar-se como um significante auto-referido no corpo da linguagem – sob a condição de um recalçamento primário dos prazeres incestuosos pré-individuais associados com o corpo materno (então recalçado)”³. Trata-se, nessa lógica, da suposição de uma cisão da qual derivaria dois gêneros. A cisão, como *efeito* da Lei do incesto produziria um binarismo, uma dualidade dos sexos. A questão que Butler nos traz é a de que, não poderia esta cisão, se de fato ocorre, trazer mais do que dois gêneros? Ela argumenta que esta *pré-condição* de duplicidade como efeito da cisão, seria não um “efeito de observação” (como apontado por Lacan), mas uma duplicidade pré-discursiva que mina a tese lacaniana de que não há realidade pré-discursiva já que toda a reminiscência seria, desde já, um efeito de discurso. Para Butler, essa obrigatoriedade do binarismo dos gêneros na tese lacaniana só se explica como efeito das práticas regulatórias heteronormativas que insiste em produzir corpos e seus respectivos sujeitos assujeitados à linearidade sexo/gênero/desejo/práticas sexuais em conformidade com as políticas heterossexistas de governabilidade dos corpos (BUTLER, 2003, p. 89).

Ou seja, ao instaurar um passado de pura satisfação perdido para sempre, Lacan reinstaura em sua tese um elemento pré-discursivo o qual retorna em forma de gozo e, do qual, caberia ao analista fazer cessar a partir da narrativa clínica. Ou seja, a suposição de um momento de indiscernibilidade, de corpo fragmentado, de duplicidade

³ O texto de Butler é riquíssimo na análise da complexa e sofisticada formulação lacaniana sobre as formas da sexualidade que não nos cabe reproduzir aqui, pois o propósito é mostrar se, de fato, existiria ou não alguma ontologia pré-discursiva nesta teoria. Mas para quem se interessar, vale a pena ver a passagem à p. 81 do texto no qual, analisando a elaboração lacaniana sobre a homossexualidade feminina, Butler ironiza dizendo: “Se Lacan presume que a homossexualidade feminina advém de uma heterossexualidade desapontada, como se diz mostrar a observação [refere-se ao texto lacaniano no qual é dito: “a homossexualidade feminina (...), como mostra a observação, orienta-se por uma decepção que reforça a vertente da demanda de amor”], não poderia ser igualmente claro para o observador que a heterossexualidade provém de uma homossexualidade desapontada?” A partir disso, ela parte a concluir que esta tese só faz sentido a partir da lógica androcêntrica da psicanálise na qual “essa conclusão é o resultado necessário de uma observação realizada a partir de um ponto de vista masculino e heterossexualizado, o qual toma a sexualidade lésbica como recusa da sexualidade *per se*, somente porque a sexualidade é presumida heterossexual, e o observador, aqui entendido como heterossexual masculino, está claramente sendo recusado”.

de gêneros, como sendo aquilo mesmo que a Lei deve conter já é um paradoxo nesta tese. E, ainda que se afirme que a Lei produz o que busca recalcar (o gozo), o fato mesmo de seu retorno indica a presença de elementos pré-discursivos, fazendo-nos retornar a um fundacionismo biológico (pulsões – limite entre o soma e o psíquico) no momento mesmo em que se pressupõe uma regulação binária como elemento constitutivo, princípio que justifica a Lei (Butler, 2003, p. 90).

A desconstrução “queer” da “clínica psicológica”

Se delongamo-nos no modo como Butler desconstrói genealogicamente as teses de sexuação em Jacques Lacan, foi para, primeiro, mostrar que uma ética está implicada nesta ação, ousamos dizer, uma ética queer, a qual poderíamos procurar incorporar em nossas práticas. Tentemos demonstrar que não só a Psicologia, mas também a Psicanálise, não tem uma teoria que lhes possibilite explicar as formas de sexuação, os gêneros, os desejos para além dos binarismos regulatórios do biopoder. Mas retomemos a questão principal: qual é o sentido da Psicologia tomar para si esta preocupação enquanto prática profissional visando o seu “tratamento”? Talvez fosse melhor para a Psicologia, assim como tem sido para os Estudos de Gêneros e a Teoria Queer, preocupar-se com o desmonte dos universais que criam corpos e sujeitos/as a partir de suas práticas regulatórias. Esta perspectiva nos parece não apenas interessante, mas fundamental para a continuidade da psicologia que se pretende emancipatória e a favor das diferenças. A prática clínica-analítica, neste caso, se importaria mais com um *fazer* do que com um *teorizar*.

As teorias tem o poder de nos permitir criar o mundo como queremos que ele seja e, ao invés de dar passagem aos mundos que contrariam a nossa perspectiva sobre a realidade, ela procura encaixar os mundos na nossa realidade. Reside aí, no nosso entender, a diferença entre teoria e literatura. Como bem analisou Azeredo (2010), a literatura é uma boa terapia para a Psicologia. Mas em que sentido? Deveríamos aprender a escrever a clínica como se inventa mundos, descrevendo não “o que são as coisas”, mas o “que se passa entre as coisas”, sobre como as coisas “devém como são”, a partir de quais pressupostos, a partir de quais regimes de inteligibilidades, visibilidades, coerências e verdades.

Neste sentido, queerizar a clínica, aquela que “trata” do dito sofrimento humano, é ampliar as formas de *fazer ver* e *teorizar sobre* o visto para além da busca de

um *sujeito implicado* no sofrer. Não mais *sujeitos do inconsciente*, mas *sujeitos assujeitados* e, para além destes, a produção de saberes sobre os *processos de subjetivação*, na mesma medida em que buscamos a invenção de novas vidas, de novas possibilidades e de outramentos. Como realizar uma clínica que invente novas/outras imanências?

Nestes termos, é importante dirigir nossa atenção não tanto para as diferenças específicas entre as diversas formas de construção das identidades homossexuais, tomadas aqui como “essências identitárias”, mas sim combater aquilo que as faz se tornarem diversas devido mesmo à essa homogeneização, aquilo que destrói suas potências criativas, aquilo que as essencializa. É neste sentido que é interessante buscarmos a Teoria Queer como estratégia de resistência, por exemplo, à homofobia e outras formas de desigualdades sociais, para melhor conhecê-la visando, claro, aprender a ela resistir.

Segundo Miskolci, “a perspectiva queer reconstitui a identidade em termos políticos e não “sexuais” unificando resistência e oposição aos regimes de normalização” (2010, p. 57). Portanto, o avanço desta proposta queer de questionamento das resistências às normatividades tem forçado a Psicologia a repensar suas próprias definições sobre o que vem a ser a identidade ou o “comportamento” homossexual, já que expôs, novamente, a grande problemática, já insinuada (mas não denominada) por Freud na famosa carta à mãe americana em 1935, a saber: a homofobia⁴. Ainda que Freud, ele mesmo, tenha bebido nas fontes do machismo e sexismo, pois que falocêntrico na construção de suas prerrogativas sobre a construção das identidades sexuais e de gênero (COSTA, 1992; SOLER, 2005), ele próprio já anunciava que o problema não residia na pessoa cuja prática sexual fosse homoerótica, mas sim no modo estigmatizante com o qual, social, ética e politicamente, lidamos com ela.

Uma das teóricas queer que na atualidade mais tem levado a termo o projeto foucaultiano de resistências à biopolítica e ao biopoder no campo das sexualidades, a partir do esvaziamento deste conceito e da associação dos corpos e prazeres, é a

⁴ Referimo-nos aqui à carta de Freud, de 1935, enviada a uma mãe americana que lhe escreve insinuando que seu filho seja homossexual e, por isso, solicita-lhe a cura por meio do tratamento psicanalítico, ao que Freud responde: “o que a análise pode fazer por seu filho segue em outra direção. Se ele é infeliz, neurótico, torturado por conflitos, inibido em sua vida social, a análise pode lhe trazer harmonia, paz de espírito, completo desenvolvimento de suas potencialidades, continue ou não homossexual. (FREUD, Sigmund. Carta a uma mãe americana, 1935. Disponível em Ernest Jones. *Vida e obra de Sigmund Freud*. 3ªed. RJ: Zahar,1979, p. 739.

filósofa espanhola Beatriz Preciado. Colocando-se no campo da experimentação, que é o território específico da diferença, Preciado (2002) escreve o seu *Manifiesto Contra-Sexual*, no qual, seguindo Foucault, atribui a denominação de seu título dizendo: a contra-sexualidade não é lutar contra “a proibição (como la propuesta por los movimientos de liberación sexual anti-repressivos de los años setenta), sino la contra-productividad, es decir, la producción de formas de placer-saber alternativas a la sexualidad moderna” (idem, p.19). Ou seja, trata-se de resistir aos padrões identitários típicos do que se consolidou como sexualidade e, também, moderna, pós-moderna ou de qualquer outra época.

Trata-se de pensar, portanto, o prazer, o sexo, como experimentação, resistências ao já estabelecido, embaralhamento dos códigos, denúncia das arbitrariedades das normas, enfim, agenciar o novo, criar. Como dirá Rocha (2012, p.13): “as performances contra-sexuais auto-experimentais disciplinado dum trabalho (evidenciando assim que todo o exercício sexual é trabalho, é incorporação dum dispositivo de poder)”, e mais, “Preciado reconhece a necessidade de experimentar pessoalmente determinados exercícios físicos, mas não espirituais. As experiências contra-sexuais têm o carácter de trabalho e auto-controlo mencionado por Foucault, dum certo gozo sem desejo nem perturbação” (idem).

As instigantes colocações de Preciado sobre a sua recusa a dizer o que “não é o sexo”, afinadíssimas com as propostas de Guy Hocquenghem e Michel Foucault, nos fazem pensar que, no plano teórico, a “revolução ainda não acabou” e está mesmo *molecularmente* acontecendo. Anos depois, em *Testo Yonqui*, Preciado (2008) fará um relato destas experimentações no qual, dentre outras proposições, já inicia o texto dizendo que se trata de um livro autoficcional. Ela diz:

Se trata de un protocolo de intoxicación voluntaria a base de testosterona sintética que concierne el cuerpo y los afectos de B. P. Es un ensayo corporal. Una ficción, es cierto, En todo caso y si fuera necesario llevar las cosas al extremo, una ficción autopolítica o una autoteoría. (PRECIADO, 2008, p. 15)

Fica evidente, portanto, que se trata de uma experimentação com o corpo tentando dele extrair prazeres, teorias, utopias, linhas de subjetivação. Mas ainda assim, é uma proposta que carece de afetar coletividades e multidões. Como aderir a este processo sem medo de se perder? Não há garantias de manutenções identitárias. Aliás, o que se oferece aqui é justamente a experimentação da desconstrução identitária. Poucos

são aqueles que aderem a esta proposta, estamos, para lembrar Suely Rolnik (1997), “viciados” demais em identidade para nos arriscarmos.

Por uma clínica da experiência para além dos (direitos) humanos

Em Deleuze (1980/1972), a homossexualidade é menos uma identidade, um comportamento, um sentimento, uma orientação sexual, e mais um lugar filosófico, *o lugar da verdade não platônica*, logo, não transcendental, mas mundana, *minoritária*. Não é, portanto, objeto, mas território. O que isso significa?

Em sendo a homossexualidade uma decorrência dissidente do “esquema de inteligibilidade” do mundo heteronormativo, ela é um *devoir* regido por seus próprios sistemas de signos. É em *Proust e os signos* que Deleuze (1987) irá fundamentar seus pressupostos sobre a homossexualidade⁵. Em sua concepção, a homossexualidade não pode ser significativa já que isso seria inventar o que ela “não é”, pois no sistema normativo que legisla sobre o “ser”, sobre o que “é”, apenas a heterossexualidade “é”. Nesta lógica de afirmação da diferença recusada e produzida no interior do sistema heteronormativo daquilo que “é” transformado em *abjeto*, em Deleuze, a homossexualidade assume positivamente o estatuto de “ser”. Neste caso, a homossexualidade estaria mais próxima da verdade, entendida aqui como diferença, do que a heterossexualidade, que é entendida como universal. A primeira, porque escapa ao biopoder e à biopolítica, a segunda porque se submete ao poder e à biopolítica, não passando assim de ilusões que necessitam ser reiteradas *performativamente*, como já trabalhado na tese butleriana sobre os gêneros como *actos performativos*. Estaria aí uma explicação menos personológica para a atitude homofóbica de algumas pessoas? Isto é, agredir uma pessoa homossexual é menos revelar uma “homossexualidade reprimida” como desde o século passado afirmaria a psicanálise, e mais a possibilidade de temer à desterritorialização do desejo que poderia *devenir outra coisa* desconstruindo a frágil identidade? Neste caso, a reação homofóbica funcionaria como medo ao desconhecido que, na lógica heteronormativa, é nomeada pelo que ela “não é”, ou seja, homossexualidade.

⁵ Mas não só ali. Como nos conta (SCHÉRER, 1999, p. 135), a questão do *devoir* homossexual também foi vista por “Deleuze junto ou com Guattari nas obras *L’Anti-Oedipe*, 1972, *Mille Plateaux*, 1980, *Critique et Clinique*, 1993, *Logique de la sensation*, 1981 e no prefácio ao livro de Guy Hocquenghem, *L’Après-Mai des faunes*, 1974”.

A pergunta que aqui nos impõe, enquanto psicólogos/as é, mais uma vez, de ordem ética e política. Como fazer do “não ser” um ser “que seja” sem que para isso nossa prática o docilize, o normatize? A partir de que referentes podemos pensar a “afirmação”, a “verdade” do *devoir* homossexual? Neste caso, precisaria ter esse nome? Ora, a homossexualidade é o nome que se dá para aquilo que, como vimos, é a mentira do sistema/sexo/gênero/desejo/práticas sexuais. Qual seja? A mentira da (heteros)sexualidade. Pensando em termos de vida cotidiana, que garantias de direitos podemos pensar para pessoas que “são” o “não ser” do clichê heterossexual? Como garantir que as pessoas dissidentes a esta normativa regulatória do sexo não sejam mortas? Em outros termos: como garantir que as pessoas tenham direito a experienciarem as dissidências? Seria a proposta radical de *Manifesto contrasexual* um caminho viável para a garantia de Direitos à Diferença? Isto é, desassociar os desejos dos sexos? Investir nos corpos/prazeres?

As contribuições de Donna Haraway (1995) sobre a construção dos processos de subjetivação merecem destaque aqui. Ao repensar o estatuto do humano em sua teoria, Haraway abre possibilidades para criticar genealogicamente as questões dos direitos fortemente iniciados pelos movimentos LGBT de luta contra a aids e que fizeram sacudir (e cair) os fundamentos ontológicos da Psicologia relativamente às (homos)sexualidades.

Segundo nos conta Rocha, em “Haraway os organismos e corpos, inclusive o corpo humano, são construídos por um aparelho de produção corporal do qual os corpos enquanto objectos de conhecimento são actores material-semióticos, ou seja, são o resultado da articulação de colectivos de distintos tipos: técnicas, discursos e parceiros materiais” (ROCHA, 2012, p. 33).

Donna Haraway, que é bióloga, vem desconstruir o discurso da natureza enquanto entidade pré-discursiva reinstaurando na teoria o lugar de produção de saber desconectado dos preceitos positivistas de “observação” da Natureza como algo “distante” daquele que observa. Ao contrário, restitui ao olhar do/a observador/a a preocupação ética daquilo que lhe faz ver. Não bastassem esses apontamentos desconcertantes, sua teoria de produção dos corpos retira a todos/as dos lugares binários ao admitir que “o gênero faz parte da produção do aparelho de produção corporal e, como tudo nele, é um efeito material técnico-semiótico situado que hierarquiza determinados colectivos em relação a outros” (ROCHA, 2012, p. 34).

Assim, ao reinstaurar a materialidade aos corpos, não como natureza, mas como “natureza cultura”, como prótese, como maquínico, conjunto de significados “tecnologia/máquinas” se inter-relacionando na produção dos corpos, Donna Haraway nos permite propor um plano de trabalho, uma nova concepção de humano como matéria de expressão cultural, social, histórica pelo qual e no qual circulam afetos, desejos, sensações que não são dele, mas do próprio plano que o constitui enquanto corpo, subjetividade. Isto é, uma imanência, uma vida.

A partir desta concepção nova acerca da produção dos corpos, é possível pensarmos a questão do não-humano o que, estrategicamente, dará historicidade à prática psicológica. O que se passa com as monstruosidades? Seriam elas também humanas? O humano, no sentido oposto ao de Haraway, é aquilo que as normativas de gênero produzem. Logo, o que lhe escapa entra na noção de abjeção, já trabalhada por Judith Butler (2000).

Toledo (2013) faz-nos ver que o abjeto em Haraway “é” o monstro, a desrazão, a animalidade no “ser” humano, aquilo que não tem autonomia sobre si. Como exemplo disso, Haraway destaca a figura dos animais. Para esta autora, “pensar sobre os animais (leitoas, vacas, galinhas) que são criados e colocados para reprodução compulsoriamente em condições de crueldade e exploração, e como muitos seres humanos, são postos também no mesmo *status* de matável” (idem, p. 55) torna-se uma questão de bio-política, de bio-ética. Quando termina e começa a vida? Mas, qual vida? Quem é matável e quem é o/a matador/a? Como definimos isso? Quais corpos importam? Quem disse que os limites dos nossos corpos são a nossa pele?

Neste sentido, Haraway traria para o cenário da crítica ontológica essencialista da Psicologia discussões não só para o campo dos Estudos de Gêneros, mas também para pensar a vida humana, foco importante das preocupações de nossa categoria – a história de como inventamos o humano.

Haraway, ao defender os animais como tendo tanto direito à vida quanto os humanos, desloca o centro da questão: não é mais uma adjetivação do que é ou não humano que guiará suas reflexões. Essas predicções são pontuais na história, são artefatos languageiros. Interessa-lhe os mecanismos éticos pelos quais a violência é empreendida, pelos quais alguém ou algo se assume como “matador” e inflige violência em alguém ou algo definido como “matável”. Esse deslocamento do olhar sobre o humano – ou seja, pouco importa o humanismo já que somos todos seres *cyborgues* produtos da naturezacultura – reinstaura a questão sobre os “Direitos

Humanos” de forma magistral: a reflexão que importa não é quem é “matável”, o que “é” matável, mas sim o “matar”. Que ética é esta que autoriza a violência em nós?

Vemos, portanto, dois princípios importantes que derivam destes posicionamentos advindos dos Estudos Feministas, de Gêneros e Teoria Queer que podem servir para a reconstrução da Psicologia enquanto prática e teoria.

Primeiro, não predicar. A ontologia do “ser” fundada em valores e adjetivações é a responsável pelo aprisionamento das pessoas em identidades. Nesse sentido, a proposta de Preciado (2002) de colocar o sexo e a sexualidade em “seu devido lugar”, isto é, idealizações, em favor do corpo e do prazer, retira totalmente a visão de uma sociedade *en-gendrada* seja no binarismo, trinarismo, pluralismo, enfim, a palavra de ordem é não se render à ideia de diversidade como variedade, já que é justamente isso que o capital, ao reificar as práticas regulatórias heteronormativas, quer produzir: seres variados para consumirem e logo serem descartados.

Segundo, não mais pensar em conceitos como “lugares”, “sujeitos”, “humanos”, mas pensar em territórios, em contextos, em parcialidades, em perspectivismos (HARAWAY, 1995), em possíveis, produzindo novas éticas de gestão da vida que, desde seu início, recusam-se a aceitar qualquer ética da violência.

Creio que, a partir disso, a Psicologia já tem alguns indícios para reposicionar suas práticas perante o social: lutar contra toda e qualquer forma de opressão dirigida à diferença, ao *devir outro*.

Isso implica um exercício de re-escrita da clínica, produzindo novas paisagens, novos conceitos que nos desloquem do clichê dos essencialismos seculares. Como nos lembra Rolnik (1997, p. 24), é fundamental revigorar o dispositivo analítico e resistir à perda da ética. Em outros termos, empreender a desconstrução genealógica dos universais como forma de resistência e abertura para o outro, para os devires, produzir novas e potentes imanências, novas vidas.

Mirada 4: Morte e ressurreição da Psicologia moderna: o cálculo binário da dor, a sombra da culpa e o eletrocérebrogeni(t)al

Fechões/aberturas (pós)-feministas e queer como forma de contestação e implicação com a Psicologia. Movimento problematizador para a reversibilidade epistemológica da marca de saber prescritivo-normativo que a acompanha. Reagimos alergicamente à herança binária do isto ou aquilo, à *falta* como elemento capitalístico –

ressentido de subjetivação e a assunção neurodigital e positivista da subjetividade – mapeada em contrastes neuroquímicos monótonos e heterotóxicômanos – na cama da Psicologia.

Sabemos bem quão profundamente ameaça as PsicoLOGIAS (molaRES, endurecidas e endurecedoras) qualquer possibilidade de desterritorialização. As PsicoLOGIAS(zinhas)-normativas panicam diante movimentos que lhe retiram o poder de individuação das relações sociais e dos sujeitos. Brotoejas gigantes evidenciam as marcas da psicologização das subjetividades: os discursos habitam corpos e interpelam os sujeitos a determinados modos de vida, regulados nesta experiência de um saber herdeiro das ciências desejosas da moral da verdade. Subjetividades dissecadas pelo poder-saber.

Entre sussurros, gritos e gemidos a dona Psicologia (com Psão, mas sem tesão) assombra o devir corpo, as insubordinações de gêneros e as inclassificáveis experimentações das sexualidades. Por meio de nuances moderadas de patologização a Psicologia Molar ruma interpretações simplistas e baratas. Por vezes, assumindo ares de renovada visitação epistemológica, exibindo um sorriso branco (claro, apegada a um modelo racial) cínico no canto dos seus lábios moles, murmurando preocupação e suposto entendimento.

A apatia moral que cerca a Ciência Psicológica ou a Psicologia Científica dorme (medicadas e medicalizadas) com a insuportável pretensão de encontrar em escalas de sentimentos e percepções (vazias) ou no mapeamento das zonas cerebrais, uma explicação para o que não pede explicação alguma. Monótona Psicologia dominada pela suposição de um eletrocérebrogeni(t)al como lugar de verdade. Ficção política, como tudo na vida, a ciência das redes neuronais não consegue fazer conexão com a cultura. Percebe tudo, mas não (se) vê. Pouco enxerga. Seus mapeamentos computadorizados não fazem mais do que cintilar a vontade de saber-poder espalhadas por zonas generificadas pelo corpo, pelo cérebro do e no corpo. No *scanner* da biopolítica surgem imagens ultratormentadas sobre as transexualidades, as intersexualidades, as homossexualidades...

Noutro canto da Ciência, outras PsicoLOGIAS emergentes (uma classe de gente careta/correta) se enroscam em performances estatísticas que não somam mais que dois e dois diante do social, repetindo em coro o cálculo binário da dor. Desejam estas ciências mapear no corpo a alma da cultura, não percebendo no próprio corpo os discursos que as habitam. O desejo de ver, como desejo de localizar, classificar, medir, paralisar, corrigir. Melhor enxergar as coisas com o olho do cu, como já antecipamos. Como afirma Ortega (2008, p.167) “a visualidade é um espaço de possibilidade

produzido pelos diferentes instrumentos ou tecnologias de visualização e determinado pelos moldes culturais da visão (...)”.

Insone sobre a cama da reificação de um ideal de ‘humano’, esta Psicologia macia cobre-se (e encobre-se) de um lençol roto de interpelações e traduções normativas da experiência do corpo e, mais amplamente, da vida. Esquecem-se um pouco (embora saibam, porque inteligência – bem medida esta forma – não lhes falta) que tudo é ficção. Tudo é fabricado no jogo político da agonística do humano. A Ciência é o bisturi discursivo da cultura. Teorias assumem legitimidades em matrizes heterossexistas e, inconTestes, produzem a realidade que intentam descrever. Estudos e práticas que falam pouco a linguagem que faz corpo, mas fazem o corpo arbitrariamente falar – suplício de confissões e mesmices – cujos refinamentos conceituais não escondem a nova dinâmica biopolítica. Tudo parecendo tão novo. Nada menos Moderno. A heterossexualidade compulsória reina soberana no imaginário falo-edipiano de certa Psicologia, gozando (e só falam deste tal de gozo) de privilégios por conta de sua suposta naturalidade e recompensas por um calendário (re)produtivo do capital. Essa ficção biopolítica tece o triste cotidiano das práticas *psi cães de guarda* (ROLNIK, 1994), que contam ainda com a comoção interdisciplinar de outras práticas/campos de saberes normativos e moralidades canônicas, estejam elas para as humanas ou as outras ciências da natureza – cuja arbitrária divisão já revela a atormentada vontade de saber-poder.

É na formação em Psicologia e na pesquisa *psi* por onde nossos latidos vadios tornam-se mais barulhentos e desafiamos os cães de guarda. Nossas inquietações são indisciplinadas e indisciplinadas. Aliás, a sexualidade está saturada de disciplina – ecos de Bourcieur (2005).

Em aproximação aos latidos discursivo-desconstrucionistas (e desconfiados), nosso manifesto-reflexão engorda. Nossa proposta segue na direção do dissenso, como política epistemológica, como experimentação (re)inventiva do fazer *psi* em movimentos minoritários.

Assumimos como ponto de partida a proposição de que a pesquisa (em nosso caso acadêmica) é um elemento de nossa cultura e como tal é produzida a partir de jogos de poderes-saberes-prazeres. Ela produz e reproduz discursos, organiza sentidos para a vida, gesta subjetividades, legitima e hierarquiza concepções de humano. Estamos convencidos de que pesquisar é uma prática de subjetivação, assim como o é ensinar (em) Psicologia.

Nosso convite impertinente e indisciplinado: deitarmo-nos com as sexualidades, os corpos e as performances de gêneros minoritários enquanto política de conhecimento. Nesta posição, o corpo-política do pesquisador/a entra em cena como superfície de intensidades e de (des)encontros problematizadores, desumanizando-se das encarnações científicas canônicas, assépticas, morais. Psico-investigadores – “toxicômanos de identidade” (ROLNIK, 1994).

Nesta perspectiva, pesquisadoras e pesquisadores são convocados a posicionarem-se desde seus *corpus* de problematização, assumindo como importante relação na produção da pesquisa a experiência sexo-étnico-classe-generificadas de sua subjetividade e as marcas de poder que oferecem inteligibilidade ao seu corpo perguntador/ problematizador/ dessarrumador/ desterritorializador. Isto significa dispor-se àquela sorte de curiosidade (como linhas de fuga) que estranham, interrogam, desacomodam os instituídos desde o próprio lugar da pesquisadora ou do pesquisador nos jogos normativos (que na particularidade deste artigo correspondem àqueles jogos que estabelecem as hetero e homonormas e que conjuram para heterossexualidade compulsória). É aqui que a sua subjetividade surge como uma aliada no rastreamento do campo minado-normatizado das disciplinas que se ocupam e se ocuparam das sexualidades na obstinada tendência a patologizar e ou regular condutas, práticas e experiências culturais.

Com isto, trata-se de afirmar uma posição implicada com movimentos para combater os fascismos cotidianos que estabelecem que vidas valem a pena ser vividas e quais são as vidas que não importam (Butler, 2005), pensando que os nossos lugares de sujeitos investigadores/ras são marcados por convenções e normas sociais, bem como nossos modos de pesquisar são constituídos por epistemologias ‘duras’ – molares – hierarquizantes ou (moleculares) contestatórias (talvez).

Pesquisar-combater-resistir significa, nestes termos, o agenciamento de uma profusão de estranhamentos sobre as formas de saberes-poderes-prazeres e, ainda, daquilo que é possível que se possa conhecer, como bem já nos apontou Guacira Lopes Louro (2004). De outra parte, articulados a estas ideias, estamos propondo pensar a produção de conhecimentos entre os lençóis discursivos dos prazeres envolvendo as sexualidades e performances de gêneros, sem jamais desconsiderar as interseccionalidades com outros marcadores de identidades e diferenças que operam na produção de modos de experimentação de si e de desigualdades sociais e fascismos

cotidianos. Formas que organizam os prazeres e as formas de experimentação das sexualidades, não somente a sua opressão/controle/tutela/normalização.

Como princípio ético neste método (caminho), trata-se, inicialmente, de debruçarmo-nos sobre nós mesmos e nós mesmas, recusando os bons, limpos e docilizados costumes acadêmicos. De alguma forma é preciso demover os instituídos em torno das formas canônicas de conhecimento, perturbando as epistemologias (con)sagradas e supostamente autorizadas a dizer “a Verdade”. Neste momento, estamos propondo certa libertinagem, mais do que uma liber(t)ação. Sugerimos, deliberadamente, a safadeza epistemológica como forma de ampliar as margens de liberdade na nossa relação com os outros e as outras.

Sim, buscamos a polêmica e o escândalo com estas proposições. Reafirmamos que o olhar da pesquisa é, desde sempre, generificado, sexualizado e racializador. De modo que não pode ser pensado sem considerar a própria experiência corporal do/a pesquisador/a como sujeito/a de uma produção discursiva que porta as marcas de certa inteligibilidade social, marcas que são recitadas cotidianamente e legitimadas por instituições excludentes, racistas e sexistas.

Como movimento perturbador para a pesquisa, arriscamos sugerir que a postura que podemos (é duro dizer: devemos) tomar é aquela de sujeitos/as engajados/as politicamente aos movimentos de críticas/análises sobre os processos de autoridade que “a Teoria” confere.

Nada evidente, mas contundente anúncio: os princípios que definem esse modo de operar em pesquisa seguem no rastro atormentado da perspectiva genealógica *à la* Nietzsche, *à la* Michel Foucault, como ferramenta conceitual importante para o trabalho de problematização das condições de possibilidades e de emergências dos discursos – que se opõem e/ou se associam nos jogos de verdade que dão contornos à relação dos sujeitos/as consigo mesmos/as, isto é, no processo de sua (auto)constituição.

Seguimos, de alguma forma, a proposta foucaultiana de uma recusa a métodos descritivos que priorizam a constância histórica ou o traço antropológico imediato (Foucault, 2004). Já afirmara Tomaz Tadeu da Silva (2007), o mundo estático e morto das coisas e dos significados fixos é um mundo sem disputas. As cadelas querem disputar. Somos todas restos desse mundo arregimentado de ilusões normativas.

Podemos e devemos recusar métodos canônicos. Nenhum texto é sagrado, já afirmaram tantas e tantos cadelas críticas, pós-críticas, pós-humanas. Precisamos inventar e radicalizar o sentido do/a “fazedor/a” de problemas sobre nosso tempo. E,

para isso, precisamos de um modo de pesquisar e intervir que tenha a ver com um tipo de curiosidade ‘vadia’ e não como aquela curiosidade perversa que busca assimilar o que convém conhecer, se não que aquilo que nos permitiria desfazeremo-nos. Mais um ataque foucaultiano de quatro cadelas indóceis.

É nesta disposição por onde elas ou eles (pesquisadores/as) têm a chance de pensar com os/as outros/as os problemas de seu tempo, a partir das experiências ‘desmoralizadas’ e ‘desmontadas’ de suas próprias subjetividades – bricoladas em e de seu tempo, e em e de sua cultura.

No caminho das (in)conclusões do que estamos inventando/subvertendo, vamos mais uma vez ao encontro do pensamento de Marie-Hélène Bourcieur (2005) latir para os privilégios do regime epistêmico heterossexual.

A matilha queer pouco a pouco modifica as paisagens ‘científicas’ e pode-se ousar um pouco mais na pesquisa e na formação como práticas de liberdade. E desde este ‘entrevero’ político da pós-modernidade novos modos de viver a pesquisa acadêmica vão se ‘firmando’, onde noções de ética e implicações na pesquisa passam a ser compreendidas para além dos procedimentos protocolares e assépticos. Paul Rabinow (1999) expressa de forma aguda a noção foucaultiana de ética reflexiva da liberdade, a partir de sua aposta em uma posição que denomina cosmopolitismo crítico: o princípio condutor de tudo na pesquisa é, ou pelo menos deveria ser, ético. Trata-se de prestar atenção às diferenças, sem sucumbir aos desejos de essencializá-las, afirma.

Como provocação final: desejamos uma pesquisa(-intervenções) em psicologia como modo problematização que escarnifica os regimes discursivos que se organizam a partir da gestão da vida, controles, deciframentos, incitação para o corpo dócil e útil – na ordem e organização espacial e institucional das subjetividades. Pesquisar-intervir-viver nas fronteiras – lá pelas brechas, entre-margens, diante e com o que e quem escapa/foge – nos permite deslocar os gêneros e as sexualidades dos lugares centrais de chaves de acesso à verdade dos sujeito/as, ao mesmo instante em que podemos assim desestabilizar a pretensa naturalidade e evidência da heterossexualidade e os desesperados movimentos normalizadores. Trata-se de induzir políticas diante de efeitos de verdades – onde se fabrica qualquer coisa que ainda não existe, afirmara Foucault (2001).

Ao reafirmar o caráter fabricado/ficcional e político de uma pesquisa (-in[ter]venção), questionando o lugar de quem pode ou não dizer ou conhecer algo, estamos contestando as formas autorizadas do conhecer e de quem está autorizado/a a

conhecer. As cadelas de Nietzsche já nos morderam profundamente e propagaram entre nós a raiva epistemológica. O latido reverbera: toda vontade de interpretação é uma vontade de poder.

A pesquisa e a in[ter]venção psi (esta com o *p* de uma minoria, um *p* de política antirressentimento) podem ser planos de criações culturais. Psicologia como agente do devir, como plano de invenção de movimentos éticos, estéticos e políticos, pensando-vivenciando o corpo como uma força possível para multitudes de prazeres e de sentidos nômades. Não como corpo dissecado por disciplinas e moralidades, subjetividades empacotadas pelos discursos normativos e patologizadores. Talvez nos caiba um trabalho mais indisciplinado sobre nós mesmos e sobre nós mesmas (mas não menos rigoroso e vigoroso), começando por não desejarmos saber quem somos, para não cairmos na armadilha de permanecermos as mesmas ou os mesmos, do mesmo modo como já nos advertiu Foucault (2004): “Vários, como eu sem dúvida, escrevem para não ter mais um rosto. Não me pergunte quem sou e não me diga para permanecer o mesmo: é uma moral de estado civil; ela rege nossos papéis. Que ela nos deixe livre quando se trata de escrever”(p.20).

No avesso dos bons costumes acadêmicos propusemos uma in(ter)venção: uma cartografia dos desejos a começar por uma análise sobre nossas próprias subjetividades produzidas no campo minado das Psicologias. Qualquer definição de um impacto queer sobre a Psicologia seria um ato normo-colonizador. Não desejamos a origem. Tampouco reivindicamos algum ponto na hierarquia dos valores acadêmicos diante do uso das teorias e conceitos perturbadores. Revisitamos nossos próprios tormentos. Quatro cadelas e um encontro virtual que busca a potência de vida. Quatro cadelas que se debatem no latido da descolonização do humano, que latem contra a colonização do espaço psíquico (KOVEL, 1995), de que desumanamente sofrem, mas que conscientemente recusam. Porque a normatividade busca seu clímax e seus múltiplos orgasmos ao apoderar-se de nós, cabe-nos latir como forma de resistência. Se isto tocar alguém, que sirva para novas e outras (re)composições. Apostamos em uma psicologia que ousa latir sem nome e sem pedir licença para existir.

Referências

AHMED, S. (2006). *Queer phenomenology: Orientations, objects, others*. Durham and London: Duke University Press.

AHMED, S. (2010). *The promise of happiness*. Durham and London: Duke University Press.

AZEREDO, S. (2010). Encrenca de gênero nas teorizações em psicologia. *Estudos Feministas*, 18(1), pp. 175-188.

BADINTER, E. (2010). *O Conflito: A mulher e a mãe*. Lisboa: Relógio D'Água.

BOURCIEUR, M-H. *Sexopolitiques. Queer Zones 2*. Paris: La Fabrique éditions.

BELEZA, T. P. (2010). Gênero e Direito: Da igualdade ao “Direito das Mulheres”. *Themis*, 1(2), 28-39.

BUTLER, J. (1993/2000). Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do sexo. In: LOURO, G. L. *O corpo educado: pedagogias da sexualidade* (pp. 151-172). Belo Horizonte, Autêntica.

BUTLER, J. (2003). *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

BUTLER, J. (2005). *Cuerpos que importan: sobre los limites materiales y discursivos del “sexo”*. Buenos Aires, Paidós.

BUTLER, J. (2009). *Frames of war: When is life grievable?* London: Verso.

CANGUILHEM, G. (1999/1949). Que é a Psicologia? *Revista Impulso*, 11(26), pp. 11-26.

CASCAIS, A. F. (2012). Dos cravos ao *bouquet*. O casamento entre pessoas do mesmo sexo em Portugal. *Actas do VII Congresso Português de Sociologia – Sociedade, Crise e Reconfigurações*, 403-414.

CASCAIS, A. F. (2003). Sexo, para que te quero? *INTERACT – Revista Online de Arte, Cultura e Teconologia*, 9 – *Sexualidades*. Disponível em <http://www.interact.com.pt/memory/interact9>. Acessado em 12/10/2004.

COIMBRA, C. M. B. (1995). *Guardiães da ordem: Uma viagem pelas práticas psi no Brasil do “Milagre”*. Rio de Janeiro: Oficina do Autor.

CORDOBA, D. (2005). Teoria queer: reflexiones sobre sexo, sexualidad y identidad. In: CORDOBA, D; SÁEZ, J.; VIDARTE, P. (Orgs) (2005). *Teoria queer: políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*. Barcelona, Ed. Egales.

COSTA, J. F. (1992). *A inocência e o vício: estudos sobre o homoerotismo*. Rio de Janeiro, RJ, Brasil: Relume-Dumará.

CUSK, R. (2011/ 2013). *Rescaldo* (A. Costa Santos, Trad.). In *Granta Portugal - I* (pp.265-287). Lisboa: Tinta da China.

DELEUZE, G. & GUATTARI, F. (1972/ 1980). *O anti-édipo: Capitalismo e esquizofrenia* (Trad.: J. M. Varela e M. M. Carrilho). Mafra: Assírio & Alvim – Textos de Ciências Sociais, 13.

DELEUZE, G. (1987). *Proust e os signos*. (Tradução: A. C. Machado) Rio de Janeiro, RJ, Brasil: Forense-Universitária.

DELEUZE, G. & GUATTARI, F. (1996). 28 de novembro de 1947. Como criar para si um corpo sem órgãos. Em *Mil platôs - capitalismo e esquizofrenia*, vol. 3 (Tradução de Aurélio Guerra Neto). Rio de Janeiro: Ed. 34 (Coleção TRANS)

DELEUZE, G. & PARNET, C. (1998). *Diálogos*. São Paulo, Ed. Escuta.

FILHO, K. P. (2005). Para uma arqueologia da Psicologia (ou: para pensar uma psicologia em outras bases). In: GUARESCHI, N. M. & HÜNING, S. M. (Orgs) *Foucault e a psicologia* (pp. 73-92). Porto Alegre, RS, Brasil: Abrapso Sul.

FOUCAULT, M. (2004) *A arqueologia do saber*. [1969]. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

FOUCAULT, M. (1975). *Doença mental e psicologia*. (L. R. Shalders, Trad.) Rio de Janeiro, RJ, Brasil: Biblioteca Tempo Brasileiro.

FOUCAULT, M. (1982). *Herculine Barbin: o diário de um hermafrodita*. (I. Franco, Trad.) Rio de Janeiro: Francisco Alves.

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

FOUCAULT, M. (1997). 1980-1981 Subjetividade e verdade. Em *Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)*. (A. Daher, & R. Machado, Trads.) Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora.

FOUCAULT, M. (2001) Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps. [1977]. In M. Foucault, *Dits et écrits II, 1976-1988*. Paris: Gallimard.

FOUCAULT, M. (2008). *Nascimento da Biopolítica: Curso dado no College de France (1978-1979)*. São Paulo: Martins Fontes.

FOUCAULT, M. (2010). *As palavras e as coisas: Uma arqueologia das ciências humanas*. [1966]. (S. T. Muchail, Trad.). São Paulo: Martins Fontes.

GARCIA, C. (agosto/dezembro de 2010). Psicologia e Direitos Humanos: Possibilidades e Desafios dessa Interlocução. *Pesquisas e Práticas Psicossociais*, 5(2), pp. 143-150.

HALBERSTAM, J (2005). *In a queer time and place: Transgender bodies, subcultural lives*. New York and London: New York University Press.

HALBERSTAM, J. (2011). *The queer art of failure*. Durham and London: Duke University Press.

HARAWAY, D. (1995). Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu* (5), 07-42.

HARAWAY, D. (2009). Ciência, tecnologia e feminismo socialista no final do século XX. In: SILVA, T. T.(Org.) *Antropologia do ciborgue. As vertigens do pós-humano* (pp.33-118). Belo Horizonte: Autêntica Editora.

HARAWAY, D., & AZEREDO, S. (2011). Companhias multiespécies nas naturezaculturas: uma conversa entre Donna Haraway e Sandra Azeredo. In: MACIEL, E. M, (Org.), *Pensar/escrever o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica* (pp. 389-417). Florianópolis: Editora da UFSC.

KOVEL, J. (1995). On racism and psychoanalysis. In: ELLIOT, A. &FROSH, S. (Eds.), *Psychoanalysis in contexts: Paths between theory and modern culture* (pp. 205-222). London: Routledge.

LOURO, G. L. (2004) *Um corpo estranho. Ensaio sobre sexualidade e teoria queer*. Belo Horizonte: Autêntica.

MARX, M., & HILLIX, W. A. (1973). *Sistemas e teorias em psicologia*. São Paulo: Cultrix.

MISKOLCI, R. (2010). Não ao sexo rei: da estética da existência foucaultiana à política queer. In: SOUZA, L. A. Souza, SABATINE, T. T, & MAGALHAES, B. R. (Orgs.), *Michel Foucault: Sexualidade, corpo e direito*. Marília, SP, Brasil: Oficina Universitária – CulturaAcadêmica.

MORENTE, M. G. (1970). *Fundamentos de Filosofia. Lições preliminares (I)* (4 ed.). (G. d. Coronado, Trad.) São Paulo, SP, Brasil: Editora Mestre Jou

O'ROURKE, M. (2006). Que há de tão *queer* na teoria queer por-vir? *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 76, 127-140.

OLIVEIRA, J. M., COSTA, C. G. & NOGUEIRA, C. (2013). The workings of homonormativity: Lesbian, gay, bisexual, and queer discourses on discrimination and public displays of affections in Portugal. *Journal of Homosexuality*, 60, 1475-1493.

ORTEGA, F. (2008). *O corpo incerto. Corporeidade, tecnologias médicas e cultura contemporânea*. Rio de Janeiro: Garamond.

PENEDO, S. L. (2008). *El labirinto queer: la identidad en tiempos de neoliberalismo*. Barcelona, Ed. Egales.

PRECIADO, B. (2002). *Manifiesto Contra-Sexual*. Madrid: Editorial Opera Prima.

PRECIADO, B. (2008). *Testo Yonqui*. Madrid: Espasa&Fórum.

PRECIADO, B. (2011). *Multidões queer: notas para uma política dos anormais*. Rev. Estud. Fem. vol.19 no.1 Florianópolis Jan./Apr.

RABINOW, Paul. (1999). *Antropologia da razão*. Rio de Janeiro: RelumeDumará.

ROCHA, A. R. (2012). *Outro gênero de corpos. O materialismo tecnológico fiscalista de Beatriz Preciado*. Lisboa: (Dissertação de Mestrado) Universidade de Lisboa. Departamento de Filosofia.

ROLNIK, S. B. (1994). Cidadania e alteridade: o psicólogo, o homem da ética e a reinvenção da democracia. In: SPINK, M. J (org.). *A Cidadania em Construção – uma reflexão transdisciplinar*. São Paulo: Cortez.

ROLNIK, S. (1997). Toxicômanos de identidade. Subjetividade em tempo de globalização. In: LINS, D. (Org). *Cultura e Subjetividade. Saberes Nômades* (pp. 19-24). Campinas, SP: Papirus.

ROSENEIL, S. (2006). Viver e amar para lá da heteronorma: Uma análise *queer* das relações pessoais no século XXI. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 76, 33-51.

SÁEZ, J. & CARRASCOSA, S. (2011). *Por el culo: Políticas anales*. Barcelona: Editorial Egales.

SÁEZ, J. (2008). El contexto sociopolítico de surgimento de la teoría queer. De la crise del sida a Foucault. In: CORDOBA, D; SÁEZ, J.; VIDARTE, P. (Orgs) *Teoria queer: políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*. Barcelona, Ed. Egales.

SCHÉRER, R. (1999). Deleuze e a questão homossexual. Uma via não platônica da verdade. *Lugar Comum* (7), pp. 135-163.

SILVA, T. T. (2007). A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, T. T. (org.). *Identidade e diferença. A perspectiva dos estudos culturais*. Rio de Janeiro: Vozes.

SOLER, C. (2005). *O que Lacan dizia das mulheres* (1a. ed.). (V. Ribeiro, & M. A. consultoria, Trans.) Rio de Janeiro, RJ, Brasil: Jorge Zahar Editores.

TOLEDO, L. G. (2013). “Será que eu tô gostando de mulher?”: *Tecnologias de normatização e exclusão da dissidência erótica feminina no interior paulista*. Assis Tese (Doutorado em Psicologia). - Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista.

WILTON, T. (2004). *Sexual (dis)orientation: Gender, sex, desire and self-fashioning*. New York: Palgrave Macmillan.

YOURCENAR, M. (1971/ 1994). *Alexis ou o tratado do vão combate* (Trad.: G. M. Oliveira). Lisboa: Difel.