



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

KAHUANA CAROLINA LEITE

**INSURGÊNCIAS GESTÁLTICAS:
das repressões sociais em Paul Goodman à cisheteronormatividade**

Rio de Janeiro, RJ
2024

**INSURGÊNCIAS GESTÁLTICAS:
das repressões sociais em Paul Goodman à cisheteronormatividade**

KAHUANA CAROLINA LEITE

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia, do Instituto de Psicologia, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Psicologia. Linha de pesquisa: Processos Psicossociais, Históricos e Coletivos.

Orientadora: Profa. Dra. Mônica Botelho Alvim.

Rio de Janeiro, RJ

2024

CIP - Catalogação na Publicação

L12i Leite, Kahuana Carolina
 INSURGÊNCIAS GESTÁLTICAS: das repressões sociais
 em Paul Goodman à cisheteronormatividade / Kahuana
 Carolina Leite. -- Rio de Janeiro, 2024.
 125 f.

 Orientadora: Mônica Botelho Alvim.
 Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do
 Rio de Janeiro, Instituto de Psicologia, Programa
 de Pós-Graduação em Psicologia, 2024.

 1. Gestalt-terapia. 2. Teoria do Self. 3.
 Estudos queer. 4. Transfeminismo. 5.
 Cisheteronormatividade. I. Alvim, Mônica Botelho,
 orient. II. Título.

FOLHA DE APROVAÇÃO

Kahuana Carolina Leite

INSURGÊNCIAS GESTÁLTICAS: das repressões sociais em Paul Goodman à cisheteronormatividade

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia, do Instituto de Psicologia, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Orientadora: Profa. Dra. Mônica Botelho Alvim

Aprovada em: _____

Banca examinadora:

Profa. Dra.: Brune Coelho Brandão

Instituição: Faculdade Sudamérica (Cataguases/MG)

Assinatura: _____

Profa. Dra: Andrea dos Santos Nascimento

Instituição: Universidade Federal do Espírito Santo – UFES

Assinatura: _____

Profa. Dra. Antônia Nathália Duarte de Moraes

Instituição:

Assinatura: _____

Prof. Dr. João Batista de Oliveira Ferreira

Instituição: Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ

Assinatura: _____

*Dedico esse trabalho à todes es Gestalt-terapeutas que estão envolvidas na contínua construção de uma Gestalt-terapia engajada crítica, ética e politicamente no mundo!
Em especial, es colegas que fracassaram em seguir a cisheteronormatividade.
Nosso fracasso é arte e nossas vidas importam.
Nada sobre nós, sem nós!*

AGRADECIMENTOS

Agradeço e honro a todas as pessoas negras e trans que vieram antes e abriram os caminhos, permitindo que os passos de hoje se tornassem possíveis.

Agradeço à Solange Teresinha Souza, minha mãe, que mesmo sem entender ao certo o que é esse tal de mestrado, sempre me apoiou “no caminho dos estudos”, como ela gosta de dizer. O momento de escolher o material escolar era uma das minhas maiores alegrias quando criança, te agradeço por ter feito de tudo para que nada faltasse a mim e a meu irmão. Honro e agradeço a beleza e a força da sua existência!

Agradeço ao meu companheiro, Eduardo Sousa de Freitas, por segurar minha mão e ter embarcado comigo no dia 16 de fevereiro de 2022 para uma viagem sem retorno marcado, saindo do Norte em direção ao Sudeste do país. Agradeço por sempre acreditar que eu conseguiria, por escutar e contribuir com muitas das reflexões que estão nessas páginas e por ser parte do meu Norte por essas bandas de cá. Nosso amor me fortalece!

Aos meus afetos que permaneceram no Acre, obrigade por serem suporte mesmo na distância geográfica e por me acolherem ao longo dos anos. Amo vocês: Lorena Cunha, Raiane Barros, Alessandra Sousa, Everton Damasceno, Aldenora Cordeiro e Thaís Reckziegel.

Ao Grupo de Estudos em Gestalt-terapia do Acre (GEGT – Acolher), pelo incentivo desde 2017 e por celebrarem comigo meu voo. Em especial, Patrícia Yano, minha primeira professora de Gestalt-terapia com quem aprendi sobre a importância de colocar energia nos nossos desejos e acreditar que eles são possíveis!

À minha orientadora Mônica Alvim pela escuta sensível, pelo incentivo a criatividade e criticidade, por reiterar ao longo desse caminho sua crença no meu trabalho e de meus colegas. Honro sua trajetória e agradeço a oportunidade de viver no mesmo tempo-espço que você!

Agradeço as colegas que encontrei nos caminhos da pesquisa: Livia Arrelias que me recebeu em solo carioca e com quem pude ter muitas trocas no percurso inicial deste trabalho. Clarissa Santiago com quem morei durante meu primeiro ano no Rio de Janeiro, agradeço o afeto e respeito que tecemos juntas ao longo dos anos. Ariane Brito, Kamilla Valentim, Paulo Muniz por serem presenças gentis e acolhedoras, pelas gargalhadas, cervejas e conselhos. Vocês me apresentaram uma academia menos hostil, não porque ela deixou de ser assim, mas porque juntas ela se tornou menos dolorosa. Rebeca Viana, Alice Vignoli, Lis Simões e Flávia Silva,

que já estavam no grupo de pesquisa Quinta Coletiva quando cheguei e que me receberam com disponibilidade e alegria, com quem pude estabelecer trocas respeitadas e que agregaram neste trabalho.

Aos afetos que encontrei no Sudeste: Jô Orlando, Angelina Baron e Thalia Rampazio, vocês tornaram o percurso mais rico em poesia!

Ao professor Álex Brandão (*in memoriam*), você percebeu algo em mim, antes que eu pudesse notar. Te levo comigo!

Às pessoas que acompanho em minha clínica, pela disponibilidade como compreenderam esse momento da minha vida, que implicou por vezes numa agenda tempestuosa. Cada escuta, cada encontro, desde o meu primeiro atendimento na clínica, me põe diante das minhas próprias inquietações e movimentaram também essa escrita.

À banca examinadora da minha dissertação, pelo cuidado com que apresentaram suas sugestões, auxiliando nesse percurso e ajudando significativamente nos contornos que o trabalho ganhou.

À educação pública, gratuita e de qualidade, desde a escola até a universidade! Em especial, a Universidade Federal do Acre (Ufac) onde me graduei em Psicologia e a Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) onde ingressei como mestrando.

E, por fim, mas não menos importante, à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior do Ministério da Educação (Capes) pelo suporte financeiro para que eu pudesse tornar esse desejo concreto.

Elus passarão, nós passarinhos

A primeira vez que entrei em um consultório psicológico foi aos meus 17 anos, eu me sentia triste com frequência e desconfortável com meu corpe e minha sexualidade. Vim do interior, sabia pouquíssimo como procurar uma psicóloga e não sabia muito bem como era ou como funcionava. Me sentei quase sem olhar nos olhos do psicólogo, branco, cisgênero e heterossexual, narrei um pouco da minha história, ele olhou para mim e fez uma analogia com figuras bíblicas de “deus” e “diabo” para exemplificar o que estava acontecendo comigo. É uma memória que lembro parcialmente, consigo rememorar as sensações do meu corpe, náuseas, taquicardia, nó na garganta. Saí do consultório e andei até a minha casa com os passos embargados pelas lágrimas. Você não quer saber onde dói, está pré-ocupado com os moralismos de uma sociedade cisheteronormativa. Você não quer saber como dói, quer me entregar respostas quando nem eu mesmo sei o que procuro. Você não quer saber o que dói, como detentor de verdades atira suas pedras do alto de sua poltrona. A minha dor não interessa, nem o que, como e onde ela dói.

A segunda vez que entrei em um consultório psicológico foi aos meus 19 anos, me sentia triste com frequência, daquelas tristezas que de tanto que machuca começa a arder e você nem sabe por onde foi o primeiro atrito, arde o corpe todo. Depois de algumas sessões a gestalt-terapeuta começou a atrasar, me deslocava até seu consultório no período da noite após o dia todo em aula. Achava estranho, mas acostumada com negligências, pensei “deve ser assim mesmo”. Escutei dessa senhora, branca, cisgênera, heterossexual e classe média, que eu precisava ser mais tranquila comigo mesma e me cobrar menos, era muita retroflexão! Você não está interessada na minha dor, nem mesmo compreende que a única possibilidade de futuro para mim era estudar. Ficar tranquila é um luxo de quem tem os pais para sustentar. Esse luxo, eu não posso me dar. Você não quer saber o que dói, como, o que ou onde, você quer me dizer do alto de sua poltrona o que devo ou não fazer. Fico pensando quanta arrogância disfarçada de sabedoria habita em seu consultório, talvez as suas paredes sejam tão altas que não lhe é possível olhar o mundo e perceber que ele não se encontra no eco do ego da sua sala. A minha dor não interessa, nem o que, como e onde ela dói.

A terceira vez que entrei em um consultório foi aos meus 21 anos, me sentia triste com frequência, tão distante de mim que nem sentia dor, meu corpe parecia um oco. Me sentei na frente de uma moça de cabelos cacheados e muito interessada em me escutar. Eu fui ouvida. Pude falar dos meus medos, minhas angústias, de como me preocupava o futuro, da minha

solidão. A dor foi retomando meu corpe. Eu pude me movimentar e aguardava ansiosamente toda sessão. A dor dóida foi sendo remexida, uma, duas, tantas vezes, dela fui escrevendo, tecendo outros olhares dolorosos e deliciosos, perdendo e me encontrando, me encontrando e perdendo. Foi muito bom ser ouvida por você. A pandemia chegou e tivemos de parar, você não pode retornar, os meses foram passando e então precisei buscar outro profissional. Relutei. Até que fui.

A quarta vez, não entrei em um consultório, entrei numa videochamada, aos meus 24 anos, a tristeza já não era convidada frequente dos meus dias, muitas coisas mudaram... descobrindo-a eu pude ver violências, medos, dores e falar sobre elas. Em minha frente, na tela, um rapaz de cabelos cacheados, uma voz doce e interessada. Retomei a fala da primeira vez que fui atendida aos meus 17 anos, o desconforto com meu corpe e minha sexualidade que voltaram a ser emergentes no último ano. O que escutei foram perguntas interessadas: como, o que, onde. Não tive respostas, todas as vezes saio com mais perguntas. Falei esses dias que ser morador de lugar algum é como não ter solo para pisar, sensação que carrego desde criança, sempre me vi flutuando, escutei “para quê solo se você tem asas e voa”. Eu tenho asas. Eu não quero alguém que nomeie, patologize e diga “Como assim? Asas são fantasias!”, as minhas asas são reais, longe dos DSMs, CIDs, as minhas asas foram tudo que eu tive pra sonhar e sobreviver.

Eu escrevo para que outres andantes com asas encontrem pouso, para que os consultórios não sejam espaços de poda, para que as asas possam se abrir e bater em levante. Eu escrevo com muita pretensão, dizem que pesquisadores são sonhadores, talvez eu sonhe alto mesmo... Eu sempre vivi flutuando. Eu fiz um compromisso comigo, ninguém se sentará à minha frente para ser violentado, não farei uso da teoria, do pouco que conheço para entregar verdades cheias de *aprioris* e egotismos. Talvez escrevendo, alguém assim como eu, que forra o céu de palavras, possa encontrar sentido na escuta que oferece e fundamentos para sustentar em acolhida os moradores de lugar algum.

A vocês que ao invés de me ouvirem lançaram sobre meu corpe suas verdades religiosas e patologizantes, a vocês que teceram meus ajustamentos e me trouxeram “deverias”, vocês passarão, eu passarinho.

A vocês que me ouviram interessadas, curiosas e respeitoses, obrigado! Rastros do afeto de vocês, seguem vivos em mim.

Rio Branco, Acre, 28 de outubro de 2021.

“Como regra, eu não acredito em pobreza e sofrimento como uma maneira de aprender nada, mas, no meu caso, as dificuldades e a carência da minha inepta vida *queer* tiveram a utilidade de simplificar minhas noções do que é uma boa sociedade.”
(Goodman, 1969/2012, p. 38)

RESUMO: A Gestalt-terapia tem como base de sua teoria a compreensão dos sujeitos imbricados no mundo num campo organismo/ambiente. A produção de sentido ocorre a partir da interação eu-mundo, sendo indispensável considerar os aspectos sociais, culturais, políticos e econômicos. Paul Goodman foi um dos principais teóricos envolvidos na construção da Gestalt-terapia, esteve engajado numa crítica à sociedade estadunidense, no que tangia um modo de vida capitalista e heterossexual. Em um resgate das contribuições de Goodman, esse trabalho objetivou explorar as possibilidades de interlocução entre seus escritos acerca da sexualidade em diálogo com estudos *queer*, buscando contribuir para o desenvolvimento contínuo da perspectiva política e crítica presente na Gestalt-terapia. Para isso, desenvolvi uma pesquisa teórica, cujo material foi extraído de ensaios publicados de Paul Goodman, estando guiado também pelo livro de sua co-autoria “Gestalt-terapia” (1951/1997). E, para a construção do diálogo com os achados em Goodman, utilizei estudos *queer*, cuja centralidade das discussões se encontram na crítica à heterossexualidade e suas normas binárias. Além disso, recorri a autorias contemporâneas da Gestalt-terapia que ressaltam uma perspectiva de campo e situada. Foi realizada também uma crítica aos estudos *queer*, amparada na Crítica *Queer* Racializada e estudos transfeministas, enfatizando as problemáticas envolvendo a branquitude e a cisheteronormatividade. A compreensão das repressões como interrupções de contato que acontecem no campo organismo/ambiente são um elemento importante para a crítica social em Gestalt-terapia. Tal noção deslocou do sujeito para a sociedade a problemática da repressão, denunciando as opressões no campo. Goodman notava como o sistema educacional, o casamento, a família e a moral cristã produziam e reproduziam formas que engessavam a livre expressão da sexualidade. E, nesse sentido, a sociedade agia deliberadamente no intuito de obstruir caminhos que poderiam ser potencialmente disruptivos à sua ordem. Na Teoria do *Self* foi onde pude perceber que a noção do eu em Gestalt-terapia, parte de uma identidade sempre cambiante, inacabada, muito semelhante ao que nos apontam as autorias *queer* como Judith Butler e Sara Ahmed. E percorrendo esses rastros tornou-se possível o diálogo entre as repressões sociais que incidem sobre a sexualidade a partir da categoria heteronormatividade abordada pelos estudos *queer*. Encontrei também limitações na crítica de Goodman às repressões sexuais, uma vez que ele permaneceu apegado aos efeitos de uma sociedade repressora sobre homens cisgêneros dissidentes sexuais, enquanto o gênero e a raça não foram alvos de questionamentos em Goodman, em cujo pensamento se manteve a noção de diferença sexual, além da tentativa de equiparar violências racistas com a vivência *queer*. Nesse sentido, entendemos que retomar a teoria também implica denunciar lacunas, para então seguir no contínuo desenvolvimento crítico da Gestalt-terapia e se faz necessário ampliar a compreensão acerca das repressões, visibilizando outras normas que estão no campo, como a branquitude e a cisheteronormatividade. Assim, concluímos que a repressão é um impedimento no campo, barrando a fluidez da experiência, estando envolvida numa trama de opressões, que também aparecem na clínica. Ao partirmos de uma teoria e uma corpe em perspectiva universalizante e não situada, reproduzimos perspectivas repressoras, patologizantes e moralizantes.

Palavras-chave: Gestalt-terapia; Teoria do *Self*; estudos *queer*; transfeminismo; cisheteronormatividade.

ABSTRACT: Gestalt Therapy has as its theory the understanding of intertwined subjects in the world in an organism/environment field. The production of meaning occurs from the self-world interaction, and it is essential to consider the social, cultural, political and economic aspects. Paul Goodman was one of the main theorists involved in the construction of Gestalt therapy, he was engaged in a critique of American society, regarding a capitalist and heterosexual way of life. In a review of Goodman's contributions, this work aimed to explore the possibilities of dialogue between his writings about sexuality in dialogue with queer studies, seeking to contribute to the continuous development of the political and critical perspective present in Gestalt therapy. To this end, I developed theoretical research, the material of which was extracted from published essays by Paul Goodman, also guided by the book he co-authored "Gestalt Therapy" (1951/1997). And, to build a dialogue with the findings in Goodman, I used queer studies, whose central discussion is the criticism of heterosexuality and its binary norms. Furthermore, I used contemporary Gestalt therapy authors that highlight a field and situated perspective. A critique of queer studies was also carried out, supported by Racialized Queer Criticism and transfeminist studies, emphasizing the issues involving whiteness and cisheteronormativity. Understanding repressions as interruptions of contact that occur in the organism/environment field are an important element for social criticism in Gestalt therapy. This notion shifted the problem of repression from the subject to society, denouncing oppression in the countryside. Goodman noted how the educational system, marriage, family and Christian morality produced and reproduced forms that restricted the free expression of sexuality. And, in this sense, society acted deliberately with the intention of obstructing paths that could be potentially disruptive to its order. In the Theory of the Self, it was where I could realize that the notion of the self in Gestalt therapy is part of an always changing, unfinished identity, very similar to what queer authors such as Judith Butler and Sara Ahmed point out to us. And following these trails, dialogue between the social repressions that affect sexuality from the heteronormativity category approached by queer studies became possible. I also found limitations in Goodman's criticism of sexual repression, since he remained attached to the effects of a repressive society on sexual dissident cisgender men, while gender and race were not questioned in Goodman, in whose thinking the notion remained of sexual difference, in addition to the attempt to equate racist violence with the queer experience. In this sense, we understand that returning to the theory also implies denouncing gaps, in order to then continue the continuous critical development of Gestalt therapy and it is necessary to expand the understanding of repressions, making other norms that are in the field visible, such as whiteness and cisheteronormativity. Thus, we conclude that repression is an impediment in the field, blocking the fluidity of experience, being involved in a web of oppressions, which also appear in the clinic. When we start from a theory and a body with a universalizing perspective and not a situational one, we reproduce repressive, pathologizing and moralizing perspectives.

Keywords: Gestalt Therapy; Theory of the Self; queer studies; transfeminism; cisheteronormativity.

LISTA DE SIGLAS

ANTRA – Associação Nacional de Travestis e Transexuais

CFP – Conselho Federal de Psicologia

CID – Classificação Internacional de Doenças

DSM – Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais

GLF - Gay Liberation Front

MPH – Movimento do Potencial Humano

SUS – Sistema Único de Saúde

Sumário

Introdução	15
1. Apresentando Paul Goodman, não tão <i>good man</i> assim	27
1.1. Contornos históricos: Contracultura e Paul Goodman	33
1.2. As nuances de sua vida queer	37
1.2.1 Sexualidade atrofiada?	45
2. Paul Goodman, Gestalt-terapia e estudos <i>queer</i>	51
2.1 Repressões sociais em Goodman e o conceito de heteronormatividade nos estudos <i>queer</i>	53
2.2. Teoria do <i>Self</i> , espaço-tempo, dialogando com Sara Ahmed	68
2.3. Escapes à norma: a promiscuidade e a sujeira em Goodman	75
3. Situando a crítica às normatividades a partir do Sul Global	80
3.1. <i>Queer</i> na América Latina: tensões e possibilidades.....	85
3.2. Ciscolonialidade e cisheteronormatividade: contribuições transfeministas	89
3.2.1 A Psicologia e a clínica <i>psi</i> como instrumentos da cisheteronorma.....	95
3.3. Retomar, situar e atualizar: teoria e clínica gestáltica engajadas na situação	101
Insurgências finais	112
Referências	116

Introdução

As linhas dessa dissertação carregam os rastros de uma pessoa não-binária¹, filhe² de empregada doméstica e um chapeador, ambos negros, pobres, moradores da zona rural no interior do Paraná e impedidos do acesso à educação formal. Rastros das lavanderias, panos, baldes e o cheiro da água sanitária que queima a pele e ascende a minha memória. Essa escrita é atravessada pela história de um passado permeado por sacrifícios de uma mãe solo que me possibilitou acesso e permanência na escola, mas também de um presente que se concretiza pela claridade da minha pele num país estruturalmente racista. Tal como “A redenção de Cam”³ as mãos se ergueram quando nasci, “branquinha como a bisavó portuguesa, só o cabelo que não nega!”, diziam meus avós com tom de entusiasmo seguido por frustração.

Fig. 1. “A Redenção de Cam” (1895) de Modesto Brocos



Fonte: EDUSP (2018).

Acompanhei minha mãe entrando pelas portas da dispensa na casa das patroas brancas classe média tantas vezes quanto posso recordar, lembro que num dos empregos ela limpava

¹ Que não apresenta conformidade entre os binários homem/mulher.

² Ao longo da dissertação substantivos flexionados em gênero masculino/feminino “o/a” serão terminados em “e/u”. Entendendo que essa decisão é um posicionamento ético-político ao passo que a dicotomia de gênero como estatuto linguístico se constitui como uma violência colonial.

³ O quadro é do espanhol Modesto Brocos (1852-1936) radicado no Brasil por 40 anos, pintado após a instituição do Brasil República, retratava o embranquecimento - branqueamento da população negra - como progresso, se aproximando assim com a Europa. A tela remonta a ideia judaico-cristã nativa, da esquerda para direita, uma senhora negra, descalça sobre um chão de terra que ergue as mãos e os olhos aos céus ao lado de uma mulher, provavelmente sua filha, com tom de pele mais claro, que segura o seu bebê, branco, no colo. (EDUSP, A Tela “Redenção de Cam” a tese do branqueamento no Brasil, entrevista concedida por Lotierzo para Roncolato, 2018).

uma parte comercial, eu sentava e a esperava num canto, entre as pessoas que passavam, silêncio... era como se o corpe que transitava no meio daquelas pessoas não existisse, invisível. Escutava meu pai dizendo “isso me acontece porque sou negro” e tantas coisas o aconteceram, seu corpe negre era alvo da negligência do estado, da política manicomial que corpes negres e adictes sofrem nas casas de reabilitação evangélicas. Essas linhas – que parecem retas - são circulares, contam histórias outras, presentes em minha ancestralidade, que é um passado-presente e me orienta em direção ao futuro.

Eu não sei como você receberá o que escrevo por aqui, mas posso te dizer alguns sentimentos que permeiam meu agora: entusiasmo, medo, raiva e desejo.

Aqui buscarei estabelecer diálogo entre possíveis articulações de estudos *queer* com a crítica à repressão social presente em Paul Goodman e na Gestalt-terapia, no intento de encontrar frestas, nutrir bases epistemológicas outras para uma clínica que escute sensivelmente o campo e esteja implicada em não violar existências dissidentes de gênero e sexualidade. Neste trabalho, o uso da palavra “corpes”⁴ e da expressão “corpes não hegemôniques” fazem alusão às pessoas não-heterossexuais, não-cisgêneras e não-branques. E “existências e/ou pessoas trans”, quando mencionados ao longo do texto, contemplarão as identidades travestis, transexuais, mulheres transgêneras, homens transgêneros, intersexos, transmasculines e pessoas não-binárias.⁵

Parto de uma compreensão que Alvim e Castro (2015), nomeiam como clínica de situações contemporâneas. Essa clínica compreende ser necessário um olhar atento ao tempo presente, considerando os aspectos históricos que compõem e envolvem o agora, visando a produção de sentidos que possam ser “brecha” frente ao entendido como dado ou acabado. Isso implica criticidade para o que e como conduzimos nossas escutas (Alvim; Castro, 2015). O quanto do mundo há em nossas intervenções? O quanto percebemos desse mundo? Onde estamos nele? O mundo e suas estruturas de poder perpassam a vida de quem nos propomos a escutar, mas também a nossa, o encontro se torna um lugar de co-existência de vividos. Contudo, numa pretensa neutralidade, aprendemos a fragmentar em diversas especialidades uma experiência. E se pudéssemos conceber a experiência de forma menos dualista, dicotômica, binária? Para onde nossas escutas iriam?

A produção de sentidos na teoria e clínica gestáltica se daria na interação no campo

⁴ O uso da palavra “corpe” é consonante com uma perspectiva não binária, no intento de ressignificar e destruir adjetivos e substantivos da linguagem “UNiversal” androcêntrica.

⁵ A escolha está em acordo com a escritora transfeminista Letícia Nascimento em seu livro “Transfeminismo” (2021a).

organismo/ambiente, considerando os aspectos sociais e culturais, e não a partir de uma perspectiva intrapsíquica. A Gestalt-terapia se apresentou como abordagem que compreendia a pessoa numa relação organismo/ambiente, numa aproximação com a Fenomenologia podemos pensar semelhante a noção eu-mundo. Em 1940 Fritz Perls, médico psiquiatra e Laura Perls, psicóloga, psicoterapeuta e doutora, ambos judeus, nascidos na Alemanha, migraram para os Estados Unidos depois de um período na África do Sul, tendo em vista que estavam em fuga da Alemanha nazista. Na cidade de Nova York integraram um grupo de resistência política, onde encontraram presencialmente Paul Goodman, poeta, dramaturgo, ensaísta e crítico social, que, posteriormente, se tornou co-autor do livro “Gestalt-terapia”. O escrito contou com a contribuição de muitas mãos, além de Laura Perls, Fritz Perls e Paul Goodman, como Hefferline, Isadore From, Paul Weisz, Elliot Shapiro e Sylvester Eastman que compunham o “Grupo dos Sete” (Alvim; Boris; Melo; Pimentel, 2018; Holanda, 1998).

O livro *Gestalt-terapia*, lançado originalmente nos Estados Unidos no ano de 1951, marcou o nascimento da Gestalt-terapia e a integrou às psicoterapias no campo da Psicologia. Durante a segunda metade do século XX nos Estados Unidos, a Gestalt-terapia tornou-se popular no clima de contracultura e dentro desse contexto sofreu influência de teorias críticas sociais, das artes, de teorias orientais, do existencialismo europeu, entre outras (Belmino 2021; Alvim, 2007). O clima da época fora atravessado pelo movimento *hippie*, pela revolução nos costumes tradicionais na concepção de família e sexualidade, profundas críticas à psicanálise e desenvolvimento de movimentos grupais (Coimbra, 1995). Fritz Perls explicitava a existência de uma luta contra o fascismo em curso na época e a revolução que estava emergindo a partir dos movimentos contranormativos presentes, sendo a tarefa da Gestalt-terapia a libertação das “tiralias internas” possibilitando que as pessoas se tornassem quem são e assim houvesse a preparação de um caminho que permitisse mudanças profundas na dinâmica social (Perls, 1977).

Nesta dissertação será priorizado o autor Paul Goodman, considerando que ele foi um autor importante para as bases teóricas da Gestalt-terapia (Stoehr, 1994, Belmino, 2016; Alvim, 2014; Alvim et. al, 2018) e, especialmente, um autor que parte de rupturas com a norma heterossexual. Entendo ser fundamental o foco em seus escritos, pensando no diálogo que me proponho a desenvolver. Goodman foi um ativista *queer*, seus posicionamentos eram contranormativos, acreditava que poderíamos experimentar nossas sexualidades de forma fluida, o que, para muitos, era uma utopia e, para ele, era realidade possível de ser vivida no presente. Além disso, tecia críticas a um modo de vida capitalista que prezava pela família

monogâmica⁶, estrutura que se mantinha por meio de repressões, por exemplo, no modelo educacional rígido-moralista que predominava na sociedade estadunidense na década de 50.

Partindo das implicações de Paul Goodman e pensando a Gestalt-terapia radicalmente a partir do campo, fazendo uma crítica ao *status quo* e ao apego a ele como uma espécie de fixidez que dificulta a possibilidade de fluir e se movimentar no mundo, é por onde desejamos seguir. A Gestalt-terapia, como dito anteriormente, borra a dicotomia entre “eu” e o “mundo”, entendendo-os como fenômenos em constante relação. A forma como escutamos, vemos, sentimos é produzida a partir de um campo. Perls, Hefferline e Goodman (1997) descreveram que em qualquer estudo sobre pessoas “psicologia ou psicoterapia, temos de falar de um campo no qual interagem pelo menos fatores socioculturais, animais e físicos” (p.43) e que fenômenos históricos e culturais são intrínsecos às coisas que se apresentam.

Como ofertar solo que sustente a dor de outres sem compreender que as dores são situadas histórico-geográfica-politicamente? O que podemos re-conhecer de crítico e político a partir da Gestalt-terapia? O que podemos DEScobrir a partir de escritas gestálticas contemporâneas? Tais indagações que suscitam essa escrita emergem de inquietações minhas e outras, partilhadas coletivamente com amigos da caminhada “psi”. Essa dissertação é um grito, digo isso porque as vozes que dissidem são abafadas e, em solo brasileiro, são os corpos trans, principalmente, negres que morrem física e simbolicamente pelos olhos da norma (ANTRA, 2024)⁷. A minha forma de gritar é a escrita, me encontro nas palavras de Mombaça (2021) e me comprometo “mesmo em face do maior despojamento, preservar com a própria vida esse risco” (p. 27) ou em Anzáldua, (2000) “escrevo porque o mundo que crio na escrita, compensa o que mundo real não me dá” (p. 232) ou, ainda, em Manoel de Barros, como *O menino que carregava água na peneira*, que “com o tempo descobriu que escrever seria o mesmo que carregar água na peneira. No escrever o menino viu que era capaz de ser noviça,

⁶ A crítica a família monogâmica realizada por Paul Goodman, se concentrava na heterossexualidade e na exclusividade afetivo-sexual, um caminho restrito direcionado aos jovens por meio do cristianismo (Goodman, 1969/2012; 1991a). Os estudos como os dos pesquisadores Geni Núñez, João Oliveira e Mara Lago (2021) apontam que a monogamia não é uma mera forma de relacionamento, mas uma estrutura que junto à outras, como branquitude, heterossexualidade e cisgeneridade, produz opressões. A implementação da monogamia é um aspecto fundante do projeto colonial euro-cristão, “a conversão compulsória ao cristianismo implicava a tentativa de uma passagem do selvagem ao civilizado. A monogamia atendia, também, à reificação da divisão elementar do pensamento colonial, o binarismo separação mente e corpo, amor estava para alma, para a elevação do espírito, enquanto carne estava para corpo e pecado.” (Núñez, Oliveira, Souza, 2021, p. 77-78).

⁷ O último “*Dossiê Dos Assassinatos e Violências contra Travestis e Transexuais Brasileiras*” (ANTRA, 2024, p. 6), constatou que “em 2023, houve um aumento de mais de 10% nos casos de assassinatos de pessoas trans em relação a 2022. Destacando o fato de o país figurar novamente como o que mais consome pornografia trans nas plataformas de conteúdo adulto no mesmo momento em que o Brasil seguiu como o país que mais assassinou pessoas trans pelo 15º ano consecutivo. Se manteve a política estatal de subnotificação da violência lgbtfóbica.”.

monge ou mendigo ao mesmo tempo” (Barros, 1999, s.p.). Um mundo que insiste em essencialismos, em jogar corpos não hegemônicos para as bordas, precisará lidar com a água que escorre pela peneira e se esparrama.

A Gestalt-terapia, ao descentrar o sujeito do mundo intrapsíquico, propõe que as experiências são entendidas na relação, relação essa que ocorre em uma fronteira. A fronteira aqui assume outro significado, como apontou Alvim (2019), elas comumente são entendidas como meios que dividem e separam povos, nações e territórios, segregam e restringem acessos a lugares a todos que fogem à cisheteronormatividade e à branquitude. Em consonância com o que descreve Bonassi (2017, p. 39), partilho da compreensão que:

a heteronormatividade é uma palavra utilizada para designar a norma heterossexual pela qual se pressupõe que todas as pessoas são heterossexuais e assim permanecerão o resto da vida. A junção cisheteronorma denuncia que a normalidade não é só heterossexual ou só cisgênera, mas que em alguns casos seus efeitos são possíveis de serem analisados em conjunto.

Quanto à branquitude, podemos entendê-la como uma estrutura que confere às pessoas brancas privilégios materiais e simbólicos em nossa sociedade. Essa estrutura se estabeleceu a partir do colonialismo e imperialismo e, se mantém preservada na contemporaneidade. A partir da década de 90 nos Estados Unidos os estudos sobre raça e racismo ganharam outros contornos, em que as pessoas marginalizadas passaram a questionar o centro, se passou a nomear o grupo racial branco. Esse campo foi chamado de Estudos Críticos sobre a Branquitude (*Critical Whiteness Studies*), os Estados Unidos foram pioneiros, contudo, também ocorreu produção teórica acerca dessa temática na Inglaterra, África do Sul, Austrália e Brasil (Schucman, 2014).

A cisheteronormatividade e a branquitude são estruturas que produzem efeitos concretos na vida das pessoas, restringindo e dificultando trânsitos àquelas cujos corpos dissidem da norma. Em contrariedade com uma ideia que segrega e dificulta movimentos, na Gestalt-terapia a fronteira é compreendida como tempo-lugar de acontecimentos, do encontro com o mundo, diversidade e estranhamentos, excitação e criação (Alvim, 2019). É nessa fronteira que a existência emerge, sendo impossível a compreensão do ser sem a relação com os outros no mundo.

A cultura, a herança social que sobrevive e está arraigada na sociedade é uma via de subjetivação, sendo a existência “consequência de uma sociedade muito complexa” (Perls, Hefferline, Goodman, 1997, p. 33). A fragmentação de nossas experiências negligencia as

diversas relações que temos com o ambiente e, em contrapartida, ao pensarmos que a existência é complexa, podemos rememorar que “*complexus* significa aquilo que é tecido junto” (Morin, 2003 apud Alvim; Castro, 2015, p. 35), tecido num emaranhado histórico que acontece no agora. Nessa tessitura as noções normativas de gênero e sexualidade são costuradas e perceber essa relação pode nos sinalizar que não somos naturalmente generificados. O gênero e a sexualidade que nos são atribuídas em nosso nascimento, emergem a partir de um processo de produção de nós e de nossos corpos (Nascimento, 2021a). Louro (2001) aponta que, ainda que existam várias formas de ser homem ou mulher, estas formas sempre são reguladas dentro um binarismo de performances, tudo o que dissida passa a ser condenado ou negado.

A regulação pela norma se apresenta desde muito cedo em nossa cultura, na escola, nos espaços públicos, igrejas, televisão, justiça, há uma pedagogia da sexualidade que legitima algumas práticas e deslegitima outras, a essas outras o estigma e a margem são impostos. A visibilidade que corpos que dissidem ganham em nossa sociedade está nas manchetes nos casos de lesbocídio – assassinato em virtude da lesbianidade -; homofobia – violências impetradas em virtude da não heterossexualidade; transfeminicídios – assassinato de travestis, mulheres e demais pessoas trans em virtude de sua identidade de gênero -, suicídio e outras agressões autorizadas pelo Estado. A cisheteronorma vigia comportamentos e tão logo os nomeia “sapatão”, “bicha”, “viadinho”, “mulher macho”, assumindo um lugar de naturalizado e colocando como avesso à saúde e à “normalidade” todes que fujam de suas performances.

As identidades “estranhas e bizarras” foram nomeadas nos Estados Unidos como *Queer* (Louro, 2001). O termo, cuja tradução remete a estranho ou esquisito, emerge de forma pejorativa para fazer referência a corpos dissidentes, contudo, passou a ser ressignificado por meio do ativismo político e produção acadêmica de gays e lésbicas. “*Queer* significa colocar-se contra a normalização – venha ela de onde vier” (Louro, 2001, p. 546), os estudos *queer* trabalham temáticas referentes às diversidades de gênero e sexualidades, numa perspectiva pós-estruturalista sobre identidades, desestabilizando-as e demonstrando seu caráter performativo, como aponta o trabalho de Judith Butler (1990/2018; 1993/2000). Butler (1990/2018) pensa *queer* como um posicionamento crítico frente às noções de identidade, ela não nega a importância de articulações políticas com base nas identidades, mas contesta o enrijecimento dos conceitos que negam fluidez e se estabelecem como “naturais”. Esse debate é retomado e aprofundado no capítulo 2 dessa dissertação.

As noções binárias de gênero e sexualidade estão presentes na Psicologia e, a Gestalt-terapia como abordagem psi, não está ilesa às normatividades. Historicamente, as temáticas de gênero e sexualidade foram acompanhadas de uma leitura patologizante a partir de uma matriz

heterossexual, cisgênera e branca, que binariza “normal” e “anormal”, “saudável” e “doente” e, nessa perspectiva, corpos dissidentes são lides por esse CISTema⁸ como abjetos e subalternes (Mattos; Cidade, 2016).

A cisgeneridade é uma categoria analítica, cunhada pelos estudos transfeministas, até então a cisgeneridade ocupava um lugar não nomeado como grupo identitário e como estrutura que produz e reproduz violências. A cisgeneridade ocupa um lugar naturalizado, um *apriori*, então é como se ser cis fosse a regra e não uma identificação com uma identidade de gênero. Sendo assim, é um arranjo hegemônico que organiza as relações em sociedade. Esse arranjo dispõe de uma série de artimanhas estruturais e institucionais, como vigilâncias, patologizações, moralizações, restrições ao acesso de condições dignas de saúde, moradia, trabalho, entre outros (vergueiro, 2016).

Es corpos que não atendem os ditames da cisheteronorma são abordados como não naturais e não saudáveis (Vieira; Bagagli, 2018), culminando em leituras patologizantes, como abordarei de forma detalhada no capítulo 3. vergueiro (2016) diz que para pensar as questões relativas as diversidades de gênero e sexualidades, precisamos também localizá-las num cenário marcado pela colonização euro-cristã. Ainda que o colonialismo tenha acabado em nosso território, vivemos em um campo marcado pela colonialidade, que versa sobre um padrão de relações sociais que estão enraizadas nas estruturas sociais, envolvendo os processos de subjetivação. Quando um território é colonizado, não é apenas a terra que é invadida, mas os espaços e corpos, crenças e saberes são apagados. A colonialidade se organiza e se mantém pelo poder, ser e o saber – determina quais conhecimentos e formas de vida são válidas e dignas (Maldonado-Torres, 2019). Ela é um fenômeno presente em nossa sociedade, que opera por meio da naturalização de hierarquias raciais, culturais e epistêmicas. Essa forma colonial enraizada nas relações em sociedade, garante que corpos branques ocupem o poder e que corpos negres e indígenas sejam subalternizados, explorados e que tenham seus saberes negligenciados. Para vergueiro (2016, p. 72) podemos pensar:

(...) a normatividade cisgênera enquanto um conjunto de dispositivos de poder colonialistas sobre as diversidades corporais e de gênero, sendo tais dispositivos atravessados por outras formas de inferiorização, marginalização e colonização interseccionais⁹.

⁸ A palavra “sistema” grafada com a inicial “c” é um neologismo presente nas escritas transfeministas, faz alusão à cisgeneridade e sua inseparabilidade do modo de organização da vida em nossa sociedade.

⁹ O conceito interseccionalidade foi desenvolvido na década de 90, a partir do Feminismo Negro, tendo como um dos principais nomes em sua formulação a pesquisadora Kimberlé Crenshaw. A autora descreve a

A autora (vergueiro, 2016) faz uso do termo ciscolonialidade como uma ferramenta discursivo-política que delata as nuances coloniais presentes em como a cisgeneridade se organiza. Para se manter hegemônica a norma cisgênera faz uso de sistemáticas violências que supõe não apenas o que é um corpo saudável, mas quais corpos podem viver.

A Psicologia como ciência se assentou como forma de conhecimento que demarcava os sujeitos lidos como “normais”, baseada em critérios dos que se ajustavam ou não à norma. Através de tecnologias políticas específicas e alinhada a um sistema ditador, agia como “ortopedista” das subjetividades. O quanto das formulações, como as conhecemos, designam ajustes ou não, o quanto de conceitos utilizados contemporaneamente estão articulados a um campo de saber hegemônico que, inclusive, estabelece verdades sobre o gênero? O quanto consideramos que o campo social, histórico e político, sistematicamente desumaniza existências não hegemônicas?

Lázaro Nascimento (2021) aponta que as formações de Gestalt-terapeutas no Brasil são elitistas e distanciadas da realidade social vivenciada pelos demais, ainda partem de pressupostos individualizantes, restritos ao consultório privado e destinados à classe média e alta, em sua maioria branca, heterossexual e cisgênera, afastada de debates atravessados pelas questões de raça, gênero, sexualidade e classe. Em perspectiva similar, a psicóloga, pesquisadora e Gestalt-terapeuta, Alvim (2019) faz um “convite-provocação” as/es Gestalt-terapeutas brasileiros, propondo uma clínica na fronteira, firmada radicalmente na alteridade e no reconhecimento, sensível às formas de opressões que decorrem de estruturas de poder que estão entranhadas neste mundo-espaco-tempo que habitamos. O local que ocupamos enquanto psicólogos e pesquisadores, como aprendemos nas universidades, parte ainda de um saber científico hegemonicamente eurocentrado, e ao não ser questionado pode contribuir para a manutenção de violências, objetificações e invisibilizações (Ibid., 2019).

Nossos consultórios, sejam presenciais ou virtuais, são terras de encontro com a diferença, não se restringem aos centros. Falo das bordas, do interior ao sul ou ao norte, vivi nove anos em terras amazônicas, des-norteei e me fortaleci em comunidade. Aprendi a ser psicoterapeuta ouvindo terapeutas da e na Amazônia Acreana, ou como chamamos, Amazônia Sul-Occidental, nas bordas do Brasil. Quando se cruza a fronteira o risco é nunca mais enxergar o mundo da mesma forma, foi o que disse Anzaldúa (1999), sejam as fronteiras físicas que

interseccionalidade como a intersecção entre raça e gênero, abordando também classe e sexualidade, “rata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras” (Crenshaw, 2002, p. 177). Além disso, a interação dessas dinâmicas de opressão age diretamente na política e no desempoderamento das mulheres.

separam estados entre desenvolvidos e subdesenvolvidos, entre culturas que importam e culturas que não importam, sejam as que rompem com nossos “eus” e o sustentáculo de verdades prontas oferecidas pelo CISTema.

Então, aqui convido a leituras feitas das bordas, a agredir os centros. No interior, quando buscava leite no sítio vizinho da casa de meus pais, andava por volta de quatro quilômetros, corria pela estrada de terra, contemplava o verde dos morros, olhava para o horizonte com curiosidade, pensava: “e se eu pegar a minha bicicleta e andar até lá?”. Nunca consegui; quanto mais eu me aproximava, mais distante ele ficava. Foi preciso colocar na palavra horizontes que não vi, foi preciso acriançar as palavras, quantos mundos podemos des-inventar?

Esta dissertação é um convite para, desde o presente, olhar o passado e vislumbrar horizontes de futuro outros, mundos outros. Encontro em mim e sou confrontada a todo tempo pelos olhares do mundo. Então, ousarei confrontar quem me confronta. Essas páginas são um convite-repulsão-denúncia. Como nos diz viviane vergueiro (2014, p. 21):

(...) acredito na importância dos constantes posicionamentos críticos de nossos corpos e gritos: mesmo que não saibamos se alguém nos escutará - quais os limites para aquilo que o sistema-mundo pode e deseja escutar, afinal -, mesmo que estas palavras acadêmicas não sirvam para nada mais que um diploma e um currículo lattes mais 'respeitáveis', não podemos nos esquecer de que este sistema-mundo, quando nos concede a graça da vida, nos quer inferiorizadas, patologizadas, subalternizadas.

A invisibilização de temáticas de raça, classe, gênero e sexualidades em psicologia e em Gestalt-terapia decorre de um CIS-tema-mundo feito “de” e “para” o colonizador, branco, classe média, cisgênero, heterossexual, magro, jovem e sem deficiência. Esta escrita se propõe a estabelecer um diálogo entre estudos *queer* e a teoria da Gestalt-terapia, dando ênfase e seguindo os rastros de uma crítica à sociedade repressora, presente na base da abordagem.

Esta é uma pesquisa de tipo teórica que, segundo Demo (2000), busca aprimorar fundamentos teóricos acerca de ideias, conceitos, polêmicas, sendo de fundamental importância para ampliar e avançar o conhecimento já produzido. Esse tipo de pesquisa procura desenvolver uma leitura crítica dos materiais com os quais vai trabalhar e, principalmente, se volta para textos bases que fundamentam a temática a qual o pesquisador se propõe a estudar, instigando descobertas.

A bibliografia utilizada para compor o material a ser estudado contará com alguns ensaios de Paul Goodman que abordam a temática da sexualidade, o livro base da abordagem,

o *Gestalt-terapia* (1997); a noção de clínica de situações contemporâneas, de Castro e Alvim (2015); artigos e livros publicados por gestalt-terapeutas brasileiros que discorrem a partir de uma perspectiva ética, política e implicada no campo organismo/ambiente; artigos e livros sobre estudos *queer*, abordando também escritas a partir de tensionamentos da América Latina, para assim estabelecer um diálogo e interlocução entre as temáticas. Além disso, para pensar não só as implicações da heteronorma, trago escritas transfeministas que abordam a cisnorma em diálogo como a heteronorma.

O objetivo geral dessa pesquisa é explorar as possibilidades de interlocução entre escritos de Paul Goodman que abordam a temática da sexualidade e estudos *queer*, buscando contribuir para o contínuo desenvolvimento de uma perspectiva crítica e política na teoria gestáltica.

Os objetivos específicos desdobram-se em: 1. Apontar os aspectos históricos e políticos da vida de Paul Goodman. 2. Identificar os aspectos críticos à sociedade estadunidense quanto a temática da sexualidade na década de 60, estando referenciado também no livro *Gestalt-terapia*. 3. Relacionar a crítica às repressões sociais da sexualidade em Goodman a crítica a heterossexualidade presente nos estudos *queer*. 4. Identificar possibilidades ou impossibilidades de diálogo a partir dos estudos *queer* racializados e transfeministas, enfatizando uma perspectiva situada.

Primeiramente, busquei compreender as implicações do ativismo político de Goodman, nos debates que afluíam na década de 60 nos Estados Unidos. Em seguida, explorei as possibilidades de interlocuições entre a crítica de Goodman frente à uma sociedade repressora, também presente no livro *Gestalt-terapia*, e as críticas *queer* à heterossexualidade, numa matriz que visa a linearidade entre sexo-gênero-desejo. Fiz uso também de pesquisadores em Gestalt-terapia, que partem de uma perspectiva situada e implicada no campo. Também recorri a autoras que pensam a partir da América Latina e refletem sobre as normatividades situando-as em nosso território que é atravessado pela colonização.

É na tessitura dessa proposta que me conecto com a palavra insurgente, a entendo como a capacidade de insurgir em contrariedade com a ordem estabelecida, que não acontece senão por meio do conflito. Nomeio esse trabalho como insurgências gestálticas, pensando no processo de agressão descrito em Perls, Hefferline e Goodman (1997). Esse processo envolve a noção de ajustamento criativo – movimento de reequilíbrio frente à desordem mobilizada no contato com uma novidade – solicita uma fase de destruição, onde se aborda e se apodera de formas conhecidas, as alterando. Em uma nova configuração o habitual dá espaço a outras formas de contatar a experiência, o novo traz demandas que rompem com a ordem conhecida.

Numa leitura gestáltica os processos da pessoa não são desconectados do mundo, pelo contrário, o mundo e pessoa estão em constante interação num campo permeado por fenômenos sociais, culturais, históricos, entre outros. Parafraseando Belchior (1976) “o passado é uma roupa que não nos serve mais”, podemos encontrar outros destinos para a roupa antiga, aproveitando o que for possível e rejeitando o que não for. Não é a rigidez de tentar caber onde transbordamos que nos abrem horizontes outros. Pelo contrário, novos horizontes emergem pela “energia perturbadora” (Perls; Hefferline; Goodman, 1997, p. 47) que flui em direção ao novo e que nos pede que arrisquemos ao desconhecido.

Ressalto minha implicação pessoal, já estive como cliente ouvide a partir de pressupostos patologizantes e religiosos, entendendo que o consultório psi pode ser espaço de revitimização para pessoas trans. Me implico também como psicoterapeuta, local esse que me move, ao passo que me coloca sempre de frente comigo mesmo e minhas próprias in-certezas. Quanto à relevância social dessa pesquisa, perpassa a possibilidade que toque alguém em algum lugar que tenha por ofício a escuta ou que se põe a buscar uma bibliografia e não a encontra. A escassa produção científica que dialogue a Gestalt-terapia com escritas queer e transfeministas é uma realidade, ainda que estejamos situados em um país com altos índices de violência contra corpos trans. O silêncio sobre discussões que problematizem o campo, contribui para tornar invisível escritas e vozes trans, o que pode ser compreendido também como uma forma de violência colonial, ou seja, não se oportuniza que o outro seja percebido, para que assim não ocorra um processo de inquietação (Alvim, 2019).

A pesquisa emerge de e para inquietar, buscando contribuir para debates acerca de uma teoria e clínica gestáltica crítica, ética e política. Escrevi em primeira pessoa, a partir de um posicionamento metodológico-político de escrita encarnada, como forma de enfrentamento as demandas de neutralidade que figuram a produção acadêmica. Uso a noção de escrita encarnada em alusão ao texto de Suely Aldir Messeder, “*A pesquisadora encarnada: uma trajetória decolonial na construção do saber científico blasfêmico*” (2020). Segundo a autora “a escrita encarnada é o momento do encontro entre a sujeita marcada por sua classe, raça, ato performativo de gênero, regionalidade, nacionalidade e a pesquisadora encarnada modulada cujas regras prescritas no fazer científico devem ser consideradas, mas também insurgidas” (Messeder, 2020, s.p.). Apoio-me também em Glória Anzaldúa (2000) no texto “*Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo*”, entendo que uma escrita que contrarie as regras acadêmicas se apresenta como uma forma de romper com a lógica hegemônica. Processo que não é feito sem a presença do medo, mas que também revela a ferocidade dos afetos guardados que nos habitam. Uma escrita que para Anzaldúa (2000) é

orgânica, pois é feita com nossas vísceras e cujo percurso é político, dirigindo-se ao coletivo, “para alcançar mais pessoas, deve-se evocar as realidades pessoais e sociais – não através da retórica, mas com sangue, pus e suor” (p. 235).

O texto está dividido em três momentos *Cap. 1. “Apresentando Paul Goodman”* onde abordo o período de contracultura em que a Gestalt-terapia emergiu, descrevendo esse momento em interface com alguns eventos no percurso de vida e ativismo político de Paul Goodman. Abordo seu ativismo *queer* e as dificuldades as quais passou ao afirmar sua sexualidade dissidente. Além disso, destaco como Goodman, ao fim da vida, ao se referir a sua sexualidade, retomou uma compreensão patologizante. No *Cap. 2. “Paul Goodman, Gestalt-terapia e estudos queer”* teço uma escrita com alguns estudos *queer*, tendo como enfoque a crítica desses trabalhos à heteronormatividade. Abordo também as contribuições da Teoria do *Self* e os escapes à norma observados por Goodman. E, no último capítulo, intitulado “*Situando a crítica às normatividades a partir do Sul Global*”, aponto limitações na crítica de Goodman e trago as normatividades a partir de uma perspectiva situada, compreendendo que nosso território é marcado pela colonização euro-cristã, apresentando a crítica *queer* racializada e estudos transfeministas, enfatizando a categoria analítica cisheteronormatividade.

1. Apresentando Paul Goodman, não tão *good man*¹⁰ assim

“A psicoterapia eficiente é inevitavelmente um risco social.”

(Perls; Hefferline; Goodman, 1997, p. 144)

Nesse capítulo, a partir do ativismo *queer* de Paul Goodman, me reportarei aos seus ensaios que abordam a temática da sexualidade e também estarei referenciado no livro *Gestalt-terapia* (Perls; Hefferline; Goodman, 1997). Buscarei traçar rotas para pensarmos a problemática de uma sociedade que busca capturar a sexualidade a partir de uma norma heterossexual. Ao encontrar com a Gestalt-terapia, ainda na graduação em Psicologia, ouvi com ênfase que sua história emergia com vigor no cerne do movimento de contracultura estadunidense, em meados da década de 60. Esse foi um período marcado por profundas críticas ao capitalismo hegemônico, luta feminista pelo direito ao voto - nesse momento histórico um feminismo de mulheres cisgêneras e brancas-, luta antirracista, emergência do movimento *hippie*, entre outros aspectos (Roszak, 1972). Aprendemos, como pessoas interessadas pela Gestalt-terapia, que ela é uma abordagem política, atravessada pela criticidade ao sistema capitalista, que propõe o descentramento de uma perspectiva individualista para uma outra, em relação, imbricada e engajada no mundo. Mas, o que isso quer dizer?

Mastigando a história. Abro as primeiras páginas do livro *Gestalt-terapia* e começo a folhear, mas antes de encontrar seja lá o que procuro, é preciso desconstruir o que já sei, “o processo de ajustamento criativo a novos materiais e circunstâncias compreende sempre uma fase de agressão” (Perls; Hefferline; Goodman, 1997, p. 47). A agressão possibilita que as estruturas antigas sejam alteradas, não sem perturbação do estabelecido *status quo*. Contudo, a perturbação nos convida a experimentar outras formas. A frase “não existe realidade neutra” (Ibid., p. 47) é suscitada em um contexto de crítica à ciência moderna e aos academicismos, que, ao conceber uma realidade neutra, inibem prazer, emoções e ludicidade, condicionando e tolhendo formas múltiplas e desejantes de estar no mundo. A crítica a esse funcionamento encontra congruência com o clima da época, nutrido por uma efervescência de questionamentos do sistema capitalista, burocrático, do modelo educacional, trazidos pela contracultura.

No final da década de 40, Fritz Perls e Laura Perls, psicanalistas que fugiam da Europa, e que haviam vivido um período na África do Sul, migraram para os Estados Unidos no intento

¹⁰ A expressão “*good man*” em português pode ser traduzido por “bom homem”, o objetivo foi fazer um jogo de palavras com o sobrenome de Paul Goodman, para demonstrar de forma irônica que ele não foi lido pela sociedade estadunidense da década de 50 e 60 como um homem que atendia integralmente as normas de gênero e sexualidade.

de estabelecer as bases para a Gestalt-terapia. Nesse período, Fritz Perls e Laura Perls integraram um grupo de resistência política, na cidade de Nova York. Onde puderam encontrar Paul Goodman que um tempo depois, também se tornou co-autor do livro *Gestalt-terapia* (Alvim; Boris; Melo, 2018). Alvim (2014) nos conta que Goodman já tinha familiaridade com os pressupostos teóricos encontrados no livro *Ego, Fome e Agressão* de 1942 - uma colaboração entre Fritz Perls e Laura Perls - que apresentava “rudimentos da Gestalt-terapia” (p. 220). Esses rudimentos carregavam os aspectos da ênfase na temporalidade presente para pensar a existência, concebendo o ego como uma função temporal e o próprio organismo não como estruturas, mas em funções que emergem a partir do contato com a diferença. O ego então passa a ser entendido em sua temporalidade e em articulação com o ambiente. Mas quando o ego exclusivamente se identifica com as exigências do meio “introjetando ideologias e traços de caráter, o ego perde seu poder elástico de identificação” (Alvim, 2014, p. 220). Segundo a autora, a abordagem já em seus rudimentos trazidos por Laura Perls e Fritz Perls, em 1942, carregava o fundo histórico da vida da autora e do autor, envolvidos com a arte e política, proximidade com a Psicologia da Gestalt, com Kurt Lewin e a teoria de campo, e a teoria organísmica de Kurt Goldstein. Além da influência de Reich, em especial, da discussão sobre “percepção corporal” (Alvim; Boris; Melo, 2018, p. 187).

Em 1947, alguns anos depois de *Ego, fome e agressão* (1942), é que se dá o encontro entre Laura, Fritz e Goodman. Antes de irem para os Estados Unidos, Laura Perls e Fritz Perls, em razão de seu interesse e envolvimento em temas políticos, já conheciam o pensamento de Paul Goodman. Laura Perls relatou que já havia lido ensaios críticos de Goodman e sua obra literária “*The Grand Piano*” ainda na África do Sul (Perls, 2016 apud Belmino, 2020). Goodman, como anteriormente mencionado, já possuía certa familiaridade com a Psicologia da Gestalt. Em 1934 o autor estudava Aristóteles, publicava eventualmente e custeava sua vida ministrando aulas de inglês. Foi assim que conheceu Kurt Goldstein, dando aulas de inglês para ele. Goodman se tornou um leitor de seus escritos, em especial, do seu livro *The organism* (1934). Ele encontrou nas obras de Goldstein aproximações com o pragmatismo de John Dewey, o qual já era leitor e influenciado por suas ideias. Ao entrar em contato com *Ego, fome e agressão* (1942) e outros ensaios de Fritz Perls que compunham uma crítica ao pensamento freudiano, Goodman encontrou similaridades com sua “formação filosófica. Seu encontro foi fértil e, ao ser convidado por Fritz Perls para redigir uma parte do livro, agregou algumas de suas ideias provenientes de sua leitura de Husserl e Dewey” (Alvim, 2014, p. 221). Além disso, Goodman também nutria críticas ao pensamento freudiano e apresentava maior proximidade com o psiquiatra e psicanalista austríaco Wilhelm Reich (1897-1957), contudo, também teceu

críticas a ele, por considerar demasiada ênfase no biológico (Stoehr, 1994).

Paul Goodman de editor passou a co-autor do livro *Gestalt-terapia*, sendo que alguns autores consideram que a base teórica encontrada no livro fora escrita prioritariamente por ele (Stoehr, 1994; Belmino, 2014), ainda que isso não seja consensual na comunidade gestáltica. Após a publicação do *Gestalt-terapia*, Goodman participou da fundação do Instituto de Gestalt de Nova York, passou a atuar como psicoterapeuta, ofício ao qual se dedicou ao longo de dez anos e participou de debates e seminários na formação de Gestalt-terapeutas. Ele se afastou de Fritz Perls em virtude de discordâncias pessoais e teóricas. Já com Laura Perls, Goodman manteve contato, sendo ela sua psicoterapeuta e grande amiga até o fim de sua vida. Em 1960, a partir da publicação de *Growing Up Absurd*, Goodman retoma ainda mais seu trabalho como crítico social, tendo em vista que no livro *Gestalt Therapy* é possível encontrar a crítica ao modo de vida capitalista, que por meio de coerções cria formas enrijecidas de vida. Nesse período da década de 60, Goodman voltou seu olhar para o Sistema Organizado, as formas coercitivas de gestão e regulação da vida, pensando também no modelo educacional que esse sistema dispõe. O *Growing Up Absurd*, foi considerado a principal obra de Goodman, onde pode desfrutar de reconhecimento como escritor e crítico social (Stoehr, 1994; Belmino, 2016).

No início da década de 60, Goodman abandonou sua prática como psicoterapeuta e se dedicou a pensar o contexto educacional estadunidense, onde obteve reconhecimento acadêmico e social, abordando a educação a partir de um viés anarquista, descentralista e pacifista¹¹. O abandono da prática de psicoterapeuta ocorreu devido à mudança da legislação estadunidense para o exercício do trabalho clínico. Goodman foi proibido de exercer a atividade de psicoterapeuta e também se recusou a fazer as avaliações que eram exigidas para que pudesse continuar sua prática. O processo de burocratização e institucionalização da psicoterapia representava uma concepção avessa à sua, que entendia a clínica como um espaço de risco para o sistema organizado (Belmino, 2016).

No livro *Gestalt-Terapia* (1997) é possível notar uma pista dessa crítica, quando entende que a sociedade age como um organismo que vai destruindo e assimilando o que antes parecia perverso, tornando as ameaças como algo “bom” dentro de suas regras. Esse processo age como uma limpeza de tudo que possa ser ameaçador à ordem, transformando o incômodo em algo socialmente aceitável. Ao mesmo tempo, essa higienização nunca se completa, algo sempre

¹¹ O pacifismo é uma filosofia de origem estadunidense que concebe que para se alcançar a paz, a guerra não é um caminho, o próprio exercício ativo da paz o seria. É uma corrente de pensamento influenciada principalmente pelo filósofo francês Saint-Pierre (1658-1743) e pelo filósofo alemão Emmanuel Kant (1724-1804) (Vieira, 2022), na década de 60 no Movimento Contracultura essa filosofia apareceu como um elemento que sustentava a posição contrária à Guerra do Vietnã (Roszak, 1972).

escapa à assimilação e reaparece. Dentro da dinâmica de limpeza, os “higienistas mentais modernos” (Ibid., 144) buscavam sedimentar conhecimentos que antes foram perseguidos e agora poderiam encontrar espaço de florescimento. Contudo, a tarefa da psicoterapia não estaria numa adequação dos sujeitos a uma sociedade que os reprime, como Perls, Hefferline e Goodman (1997) nos apontaram, “a psicoterapia eficiente é inevitavelmente um risco social” (p. 144). As pressões sociais atuam onde lhes é incômodo e potencialmente desestabilizador. Onde a norma já higienizou não há risco. Foi enfatizando uma clínica que se sustenta numa teoria em movimento, avessa a adequações e aberta ao risco do desconhecido, que Paul Goodman, baseou seu trabalho durante o período que esteve como psicoterapeuta.

Ainda na década de 60, ele se transformou em uma figura destacada pelos jovens da contracultura, ao passo que aliava a reflexão acadêmica à ação radical. A sua ação política e crítica social atravessam a Gestalt-terapia, “pois o fundamento do pensamento de Goodman pode ser encontrado tanto em seu trabalho como terapeuta Gestalt como em suas obras de ficção” (Roszak, 1972, p. 112). Contudo, Miller (1991), apontou que sua contribuição como fundador da Gestalt-terapia não alcançou eloquência, assim como a voz de Laura Perls, Isadore Fromm e outros que também estavam implicados na construção. As vozes ficaram encobertas por Fritz Perls, que segundo Miller além de ser um “clínico magistral e inventivo, era um publicitário astuto” (Ibid., posição 43). Naquele período as pessoas se impressionaram com Fritz P. e também estavam sendo arrastadas pelas “marés religiosas do ‘movimento do potencial humano’” (Ibid., posição 43).

Segundo Coimbra (1995) no Movimento do Potencial Humano (MPH) e na Contracultura estavam presentes enfoques e técnicas alternativas, houve o fortalecimento de tendências religiosas, místicas, com promessas de paz, sabedoria, equilíbrio, numa espécie de refúgio das demandas do sistema. O centro de propagação dessas práticas foi a Califórnia, onde havia forte presença dos grupos *hippies* em meados de 1962. A referência foi o Instituto de Esalen, que buscava “descobrir e melhorar o potencial humano” (Coimbra, 1995, p. 245). O MPH foi caracterizado por um intenso movimento grupalista, com diversos *workshops*, laboratórios de sensibilidade, “tendo como pano de fundo o movimento contracultural” (Ibid., p. 250). Para a autora (Coimbra, 1995) a ênfase em grupos foi produzida pelo momento histórico vivido nos Estados Unidos, em que os grupos surgiram no intento de resolver as reivindicações políticas. Contudo, se percebeu um esvaziamento dos aspectos que diziam respeito às questões públicas, ocorrendo uma ênfase na dimensão psicológica desarticulada dos fenômenos sociais. O MPH que se propunha inicialmente a questionar o sistema capitalista, acabou por ser assimilado por ele, passando a não abordar as demandas políticas e sociais.

É nesse cenário que a Gestalt-terapia se propaga. Miller (1991) apontou que a insistência de Paul Goodman em abordar as implicações políticas da abordagem, seu referencial com interlocuções entre a filosofia clássica e moderna e o fato de não apelar ao espiritualismo de “olhar para dentro” (posição 48) comum nos discursos em Esalen, pode ter cooperado para o não reconhecimento de suas contribuições.

Isso também possui implicações em como a Gestalt-terapia passou a ser percebida. No prefácio do livro *Gestalt-terapia* (edição publicada originalmente em 1951), elaborado por Isadore Fromm e Michael Vicent Miller, os autores abordaram que a influência radical que o livro poderia ter tido na história da Psicologia e das psicoterapias modernas ficou majoritariamente perdida. De algum modo, foi como se as técnicas que compunham a segunda parte do livro na versão estadunidense, tivessem sido utilizadas como auto-aperfeiçoamento. O que contribuiu para uma noção reduzida e empobrecida da Gestalt-terapia, apresentada em *slogans* sobre como viver a vida. Ainda, segundo Fromm e Miller “A tentativa de diferenciar entre o que foi aprendido que era crucial para o próprio crescimento e o que foi aprendido por decreto transformou-se num puritanismo invertido, um imperativo moral de livrar-se de todos os ‘deves’” (Fromm; Miller, 1951/1997, p. 19).

Fritz Perls foi um dos protagonistas nesse período histórico e também o principal responsável por propagar a Gestalt-terapia, tendo em vista sua habilidade de *showman* clínico, como mencionado também por Miller (1991). Diferentemente de Freud, que rechaçava e temia a apropriação de sua teoria em solo estadunidense, tendo em vista que dentro de tal contexto tudo tornava-se mercadoria e era esvaziado de seu sentido inicial, Fritz Perls não aparentava ter esse receio. E no Instituto de Esalen, na Califórnia, fazia apresentações para plateias e desenvolvia treinamentos, ainda que advertisse que caminhos curtos pudessem ser danosos, as técnicas se tornaram uma referência associada à Gestalt-terapia.

A disseminação da Gestalt-terapia, que se deu nas décadas de 60 e 70, junto ao movimento contracultura e ao movimento de potencial humano se alastrou como uma série de técnicas semelhantes ao psicodrama, com “uma cobertura superficial de filosofia existencialista, para induzir a liberação emocional em nome da liberdade de restrições” (From; Miller, 1997, p. 20). Essa forma como a abordagem foi propagada propiciou que muitas pessoas que participaram de cursos rápidos se sentissem confortáveis a se intitularem “terapeutas de Gestalt” (Ibid., p. 20) e para associarem técnicas à Gestalt-terapia, mesmo quando eram teórica e epistemologicamente incompatíveis.

Após a mudança de Fritz P. a Esalen, raramente ele se referiu ao livro base da abordagem. Segundo Fromm e Miller (1997), o *Gestalt Therapy*, vendido ou não, lido ou não,

não impossibilitou a propagação da Gestalt-terapia, que se popularizava no período histórico-político da Contracultura. Junto aos últimos momentos do movimento, o livro foi desaparecendo das prateleiras. O sumiço das prateleiras e a popularização das obras subsequentes de Fritz P. que consistiam em transcrições de suas palestras, foram um reforçador de opiniões acerca de uma ausência de sustentação teórica coerente para a abordagem. Além disso, outro fator que contribui para a perspectiva de uma Gestalt-terapia naquele momento considerada teoricamente “rasa”, foi a junção de várias técnicas combinadas sem a devida congruência teórico-epistemológica. Esse cenário parecia sacrificar a “integridade intelectual” (Ibid., p. 21) diante de algo tão sensível que é o encontro clínico. Enquanto isso, a escrita implicada de Paul Goodman era vista de modo mais “literário” do que “científico” e isso dificultou que o levassem a sério (Stoehr, 1991).

O quanto uma escrita implicada, afetada, pode ser descredibilizada pelo “método científico”? Me recuso a escrever de um modo em que a poesia desapareça, e, seguindo Goodman, “quando penso ou falo comigo mesmo, fico envergonhado; mas quando escrevo, não fico envergonhado – já que escrever é o meu ato livre” (Goodman, 2011c, p. 324, tradução minha).

Os desdobramentos da vida de Goodman, pessoa que se percebia como *queer* e publicamente expressava sua bissexualidade no seu ativismo político; sua figura com forte repercussão no movimento contracultura junto às implicações de sua escrita crítica à sociedade estadunidense, são elementos fundamentais para a construção do livro base da Gestalt-terapia e serão aspectos abordados nesse capítulo. A ênfase que darei aos escritos de Goodman percorrerá suas reflexões sobre uma sociedade que moraliza e higieniza a sexualidade. Para isso recorro, além do livro *Gestalt-Terapia* (1997), a alguns ensaios de Paul Goodman, como: *The Untouchables* (Os intocáveis), *Western Tradition and World Concern* (Tradição Ocidental e Preocupação Mundial), *Beyond My Horizon* (Além do meu horizonte) do livro *The Paul Goodman Reader* (Stoehr, 2011); e *Sex and Revolution* (Sexo e Revolução), *The political meaning of some recent revisions of Freud* (O sentido político de algumas revisões recentes de Freud) e *Sex and Ethics* (Sexo e Ética), do livro *Nature Heals: The Psychological Essays of Paul Goodman* (Stoehr, 1991). Dou mais ênfase ao seu último ensaio publicado - *Ser Queer* (1969/2012) -, que foi um marcador importante para o ativismo *queer* no fim da década de 60 e início da década de 70. A escolha por enfatizar Goodman tange os objetivos dessa pesquisa, que visa pensar a teoria e a clínica gestáltica estabelecendo um olhar das margens para o centro.

1.1. Contornos históricos: Contracultura e Paul Goodman

A década de 60 comumente é associada a um período de transformações culturais, com a presença de manifestações políticas encabeçadas por jovens estudantes, em especial entre 1967-1968, cuja revolta decorria da necessidade de liberdade frente ao modelo de educação rígido, buscando igualdade quanto às questões de raça, classe e gênero, assim como liberação sexual e uso de drogas. Esse período não foi restrito aos Estados Unidos, ocorreu também também na Europa, no Oriente Médio coma a primavera Árabe e na América Latina com as lutas sociais de camponeses e estudantes (Ilari, 2016, Roszak, 1972).

Destaco o Maio de 68¹² na Europa, por partir de dentro do local que - pelas violências coloniais de invasão e genocídio - assumiu-se como berço da civilização. A partir da mobilização de operáries de fábricas e estudantes, outros segmentos de trabalhadores se uniram a protestos que denunciavam de forma crítica e radical o sistema de exploração capitalista. Diversas pautas referentes aos grupos, como condições dignas de trabalho e igualdade de gênero ganharam espaço de debate público, questionou-se a sexualidade atrelada à reprodução e houve um levante contra a repressão sexual (Coimbra, Abreu, 2018; Varela, Della Santa, 2018).

Maio de 68 e o pós-maio reverberaram também na produção de conhecimento. Demandando que a noção de sujeito fosse revisitada e atualizado o que se entendia por subjetividade, deslocando de uma percepção individualista para uma em que concebia o ser na e a partir das relações que se davam em sociedade. As autoras Coimbra e Abreu (2018, p.

¹² No verão de 1967 o governo francês impôs o corte nos reembolsos das despesas médicas dos operários, reduzindo também a participação dos trabalhadores em decisões sobre seus próprios direitos. No mês de junho de 67 a Peugeot chamou a polícia para um conflito em uma de suas fábricas, esse momento resultou na morte de dois trabalhadores, gerando indignação na sociedade. No dia 3 de Maio de 1968, a Universidade Sorbonne foi fechada, os protestos não reivindicavam mais apenas os direitos trabalhistas, mas a circulação de estudantes no campus sem a divisão binária de gênero. Es estudantes e polícia passaram a ter confrontos, por volta do dia 10 de maio foram erguidas em Paris várias barricadas feitas por milhares de estudantes. No dia 13 de Maio de 1968 em reação a brutalidade da polícia com os estudantes, os sindicatos convocaram a greve geral dos trabalhadores. Essa greve contou com trabalhadores dos mais distintos segmentos da sociedade: eletricitas, químicos, funcionários públicos, metalúrgicos, pintores, professores, empregadas domésticas. Tódes que compunham o que sustentava o capitalismo. A greve durou semanas e reverberou em todo o país. E, a mobilização social chega ao fim “vai ser derrotada porque, uma a uma, as direcções sindicais vão levar os trabalhadores a desistir da greve, mas só depois de conquistas sociais importantes, alguém porém da força que demonstraram naqueles dias.” (Varela; Della Santa, 2018, p. 980).

1106), ao destacarem a influência de maio de 68 na produção intelectual da época, apontam o pensamento do filósofo, historiador e crítico social francês Michel Foucault:

(...) afetado pelas lutas de seu tempo, Foucault dirige seu foco sobre as manifestações de luta que, a partir dos movimentos de maio de 68 na França, se apresentam, ao seu ver, como pólos de resistência contra diferentes formas de poder. Encontra nestas manifestações o ponto de partida para o desenvolvimento de uma analítica do poder que toma como objeto de análise as próprias questões suscitadas em meio aos combates experimentados pelos presos, pelos loucos, pelas minorias sexuais, pelas mulheres, pelos estudantes, pelos artistas, etc. Sua preocupação passa por ver o que elas têm em comum, de forma a questionar não uma determinada instituição de poder ou elite ou classe, mas, antes, uma técnica de dominação, uma forma de poder que faz das singularidades, sujeitos; isto é, “uma forma de poder que subjuga e torna sujeito *a*” (Foucault, 1995, p.235).

O pensamento foucaultiano é retomado e avançado por muitas autories¹³, ele parte de uma compreensão do ser articulada com o tempo, história e espaço, não como uma realidade dada, mas como ser em devir. Assim, o presente carrega uma dimensão histórica e também uma história em devir. Nesse sentido, podemos pensar que nenhuma revolução se encerra com o seu fim datado, mas nos exige um exercício constante de lutas. Assim, o objetivo não é uma origem última oculta na profundidade de nossas psiques, mas estar atente ao jogo de forças que se apresentam, “de tal forma que possamos detectar, ativar e afirmar as forças que insistem na produção de outras configurações, outras formas de pensar, agir, sentir e ser; ou seja, outros modos singulares de subjetivação.” (Coimbra; Abreu, 2018, p. 1107).

Na efervescência da década de 60 e junto ao questionamento que partiam desde o interior das democracias marcadas pelo capitalismo, tanto de operárias, como estudantes e professores, nos Estados Unidos surgiam também reivindicações que exigiam mudanças na dinâmica social. Nascia um movimento nomeado como “contracultura” nos Estados Unidos, período em que eclodiram movimentos estudantis e *hippies* contrários a Guerra do Vietnã (1954-1975)¹⁴. O ponto mais alto da contracultura se deu nos anos de 1965 e 1972, as

¹³ Seu pensamento é uma importante referência para os estudos *queer*, como os de Judith Butler, Paul B. Preciado, Sara Ahmed, entre outros.

¹⁴ A Guerra do Vietnã durou vinte e um anos, ocasionada por conflitos ideológicos entre sul e norte do país, opôs forças militares estadunidenses aliadas ao governo da então República do Vietnã do Sul, em oposição às forças de libertação da República Democrática do Vietnã, no norte. O conflito influenciou o imaginário das lutas sociais, na

manifestações continham demandas por direitos civis, como: pacifismo anti-guerra, luta antirracista e feminista, liberação sexual, ecologia, combate a quaisquer formas de autoritarismo. Também abrangiam práticas esotéricas, uso de drogas como forma de experimentar novas sensações em relação à corporeidade; surgiram nesse período novos grupos musicais – pop, *rock*, *folk* - e a construção de comunidades *hippies* independentes de uma lógica capitalista.

A contracultura carregava uma oposição à sociedade tecnocrática. Roszak (1972) descreve a tecnocracia como a forma social em que a sociedade industrial alcançou a integração organizacional, que ocorreu por meio da “modernização, atualização, racionalização e planejamento” (p. 12). O objetivo da sociedade tecnocrática era a segurança social e o controle em escala da classe trabalhadora, aparecendo como um produto amadurecido do *ethos* científico e suas especialidades, tomada como natural e, portanto, invisibilizando a ideologia que a compunha. A tecnocracia se dissipou no ar e aparece tanto nas sociedades capitalistas quanto nas coletivistas ao redor do mundo, ela paira como neutra, mas está arraigada na cultura.

A contracultura foi uma oposição a esse *ethos*, foi por meio da arte, educação, dos movimentos sociais e nas relações sociais que os jovens puderam se organizar politicamente como contraponto à constituição social vigente na época. As reverberações da contracultura atingiram outros países, como no caso do maio de 68 na França – período marcado por protestos estudantis.

O fenômeno histórico da contracultura alcançou a vida privada e pública, ao passo que a contestação aos pressupostos vigentes se encontrava nos filhos de burgueses que até então só se viam frente a frente com o descontentamento do operariado nas fábricas. Es jovens, compreenderam que na sociedade ocidental, aberta ou indiretamente, o autoritarismo se faz presente “desde a imagística das histórias em quadrinhos até a teologia cristã, desde a sala de aula da universidade até a alcova” (Roszak, 1972, p. 57). Esse período histórico tornou evidente a ideologia capitalista e conservadora que se punha como neutra e também a sua estrutura hierarquizante presente nas escolas na relação professor-aluno, propondo formas outras nesse processo ensino-aprendizagem que preconizassem a criatividade.

A partir da Segunda Guerra Mundial (1939-1945) os vencedores do Oriente e Ocidente reconfiguraram a guerra contra o fascismo, contudo passaram a suas próprias versões dele, o totalitarismo assumia novas formas, mais "amigáveis" e sorridentes. Várias elites ideológicas

demanda por direitos em especial na década de 60 e início dos anos 70, incluindo movimento pacifistas, anti-imperialistas e anticoloniais (Chaguri, 2022).

se apropriaram do pós-guerra como modo de criar estados ao estilo ocidental, inventando e manipulando a escassez, definindo necessidades e subjugando os cidadãos ao consumo e produção, apagando violentamente culturas tradicionais e afastando-as do contato com seus estilos de vida. Por meio da educação massiva a sensibilidade foi cerceada, no intento de uma uniformidade, o entretenimento deu espaço à repetição, opaca de sentidos (Stoehr, 1994).

O estado moderno dispõe de uma tendência centralizadora, concentra nas mãos de poucos o poder para tomadas de decisões e não consideram as pessoas que estarão diretamente envolvidas nas consequências (Stoehr, 1994). Eram percebidos, em meados da década de 60, os rumos que o capitalismo tomava, o incentivo bélico para guerras, o advento das especialidades nas ciências que fragmentavam fenômenos, a educação desprovida de curiosidade, a repressão das sexualidades dissidentes, as escolas cercadas por muros altos, semelhantes a penitenciárias. Dentro desse cenário emergiu o movimento de contragolpe que revelava como os jovens e estudantes estavam insatisfeitos com a vida regida por uma ideologia capitalista.

O movimento da contracultura encontrava dificuldade para contar com referências intelectuais, pois os considerava parte do problema. Nesse cenário, encontraram Paul Goodman, que não estava vinculado à academia e era um intelectual, poeta e anarquista avesso à rigidez do sistema educacional. O seu interesse no processo ensino-aprendizagem estava vinculado ao conhecimento e tradições dos povos originários, o que foi um dos atrativos para que os jovens vissem em sua figura uma exceção dentre os intelectuais daquele período. Contudo, um ponto de questionamento que os estudantes tinham sobre Goodman era seu apego a clássicos da arte e literatura, o que para eles soava como a manutenção de uma bibliografia retrógrada no currículo das universidades, quando objetivavam sua reestruturação completa. Entretanto, Goodman considerava importante não abandonar o fundo artístico-político-histórico, mas ao mesmo tempo também entendia ser importante estar aberto, no presente, para ouvir o que os estudantes estavam dizendo e solicitando. Paul Goodman sinalizava que era justamente a não consideração dos aspectos sociais da cultura o que tornava mais custoso a criação de outras formas de ensino-aprendizagem. Por meio da arte, poesia, literatura, música, arquitetura que Goodman considerava ser possível tornar o aprendizado estimulante. Um exemplo disso foi a poesia *beat*¹⁵, Goodman a via como uma possibilidade de criação que não estava presa nas

¹⁵ A “Geração *Beat*” foi um movimento estético-literário constituída por poetas e escritores estadunidenses entre a década de 50 e 60, fazia uma crítica social à guerra, aderindo a religiões alternativas, à poesia declamada na rua e o consumo de alucinógenos (Santos, 2021). Contestavam especialmente o moralismo cristão, os padrões heteronormativos e o consumismo presentes no modo de vida *american way of life*, “constituindo uma mística que

instituições formais. O gênero *beat* viabilizava uma escrita que apontava para uma espécie de apocalipse, não o anunciado pelo cristianismo, mas escrito a partir das “próprias entranhas” pelos poetas (Goodman, 2011a, p. 161, tradução minha).

As formulações *hippies* se apresentaram como uma forma criativa frente a um sistema que moía outras possibilidades de existir. Enfatizando-se a busca por experiências psicodélicas para ampliação de consciência, criação de obras artísticas por meio de alucinógenos, ênfase radical no presente, contestação à quaisquer formas de opressão e autoritarismos, incentivo à liberdade sexual, busca pela retomada do corpo como espaço de experimentações e não como máquina à serviço do capital (Roszak, 1972). Contudo, mesmo com essas proposições revolucionárias, Paul G. acreditava que o movimento falhava na demasiada ênfase ao presente, pois ao não abordar os aspectos históricos, contribuía pra um apagamento de como o passado permanece presente nas relações sociais (Belmino, 2016). Essa forma de enfatizar apenas no presente, como se esse fosse deslocado de um fundo histórico, era tido por Goodman como um modelo de vida pregado pelo sistema capitalista. Para Coimbra (1995), semelhante ao apontado por Belmino (2016) o movimento da contracultura acabou reproduzindo uma lógica do capital, enfatizando o presente sem muito compromisso com a realidade social, por vezes caiu em uso de filosofias e práticas que apresentavam pouca implicação com as questões sociais, questões que a princípio foram propulsoras para a contracultura.

Como crítico social, Paul Goodman observou que as normas partiam de uma hegemonia que atuava para moralizar nossas sexualidades e que essas normas também se faziam presentes em alguma medida dentro de espaços e movimentos constituídos por gays. Esse aspecto será desdobrado no próximo tópico, onde veremos as nuances da vida de Goodman e sua crítica ao ativismo do Movimento de Liberação Gay que se formava na década de 60 e 70 nos Estados Unidos.

1.2. As nuances de sua vida queer

reverteu os espaços do sagrado e fez a vida pulsar em suas mais diferentes possibilidades” (Adelman; Garraffoni, 2020, p. 158).

A escolha por traçar as implicações políticas na Gestalt-terapia com ênfase em Paul Goodman se deu pela afetação, pelo estrangeirismo de Goodman que, diferentemente de Laura e Fritz que adentravam os Estados Unidos como imigrantes, se originava de um não pertencimento no interior de seu próprio país. Ser e estar estrangeiro a um sistema engessado e performático, ser perseguido, descredibilizado, excluído por experimentar a si e seus desejos.

Escrever aqui sobre Goodman me arremessa a meus não pertencimentos, à criança que, sentada na porta de casa, contemplava o horizonte com um turbilhão de dúvidas, questionando se a angústia no peito encontraria repouso em algum canto do mundo. Me perco um tanto no percurso de me fazer Gestalt-terapeuta e me encontro outros tantos em cada “perdição” em que me envolvo, “escrevo-te em desordem, bem sei. Mas é como vivo. Eu só trabalho com achados e perdidos” (Lispector, 1973, p.51). Lembro de, não por acaso, perceber na Gestalt-terapia algo que ia ao encontro dos meus anseios, da minha própria forma de estar no mundo. Inacabada, fortemente incomodada com nomenclaturas, sejam elas nosologias, sejam elas identidades - ainda que me reconhecer em identidades tenha e esteja sendo importante no percurso. Contudo, as percebendo como tessituras do meu estar no mundo, que não me encerram, mas me situam nele.

O que senti no encontro com a Gestalt-terapia vive em movimento, não dispõe de neutralidade, brota na relação, não encontra amparo ou sossego no estático e tem sede do que não se captura nas palavras. Partilho da sensação persistente de “que o mundo não foi feito para mim”, ao menos esse, e me pergunto “como preencher as lacunas e fazer sentido para mim mesmo?”. Essas poderiam ser palavras de Clarice Lispector, mas as encontro – ou sou encontrada por elas – nos escritos de outro poeta, Paul Goodman (2012, p. 41; 2011c p. 235).

Neste trabalho não me debruço extensivamente sobre os anos em que as obras do autor foram publicadas, apenas o faço quando estas vieram como marcadores essenciais para o objetivo da pesquisa. O motivo dessa escolha metodológica é que em meu trabalho o recorte serão os ensaios em que Goodman aborda sobre a sexualidade, numa arqueologia das palavras, caçando pedaços de sentidos pelo chão histórico. O meu intuito é grifar que há escrita *queer* na base que fundamenta a abordagem, ainda que naquele período, década de 60, as discussões *queer* não formassem uma linha teórica e só viessem a tomar contornos mais sólidos no fim da década de 70 e início da década de 80.

Paul Goodman (1911-1972) foi uma pessoa branca cisgênera e bissexual, ensaísta, escritor, poeta, crítico literário, psicoterapeuta estadunidense e um dos co-fundadores da Gestalt-terapia, importante nome no movimento de Contracultura. From e Miller (Perls;

Hefferline; Goodman, 1997) destacaram que o pensamento de Goodman estava articulado em perspectivas “coloquiais, pragmáticas e democráticas” e sua vida circulava entre as ruas de Nova York. Essas são informações que costumeiramente temos acesso. Contudo, o que passa negligenciado como dado da história de vida do autor é que ele fora uma pessoa *queer*, assumidamente bissexual, engajado no *Gay Liberation Front* (GLF) na década de 60 nos Estados Unidos. Além disso, ter reivindicado a possibilidade de existir como *queer* o banuiu da Universidade de Chicago e de outras escolas/universidades onde trabalhou (Goodman, 1969/2012).

Goodman, enquanto pessoa não-heterossexual, ressaltava a importância da livre expressão da sexualidade em seus textos e relatava como sofrera por vivê-la de forma pública. Tanto na vida quanto na escrita, ele destacava a importância de uma sexualidade que pudesse ser experimentada livremente. Ao se descrever como *queer* ao invés de bissexual em alguns momentos de seus escritos, buscava demarcar um lugar de ainda mais rebeldia e estranheza em relação às normatividades. Tendo em vista que esse termo, antes da década de 80 nos Estados Unidos e da luta das minorias sexuais por uma ressignificação da palavra, era utilizado como forma pejorativa ao se referir à gay, lésbicas, bissexuais e outres (Louro, 2001). Ao usar o termo *queer*, ele se referia não apenas à sua prática sexual, mas também a um lugar de não pertencimento às lógicas hegemônicas como um todo (Loftin, 2016).

No ensaio *Ser Queer* (2012), escrito originalmente em 1969, três anos antes da morte do autor, Paul Goodman descreve que mesmo as instituições que se diziam progressistas e posicionadas politicamente à esquerda o excluía. Ele abordava que seus desejos homossexuais nunca foram compreendidos, o que mobilizava nele uma sensação de não pertencimento ao mundo. A vida de Goodman, seu estrangeirismo em relação a um sistema binário e seu posicionamento político de não viver sua sexualidade de forma escondida, foi uma referência para o *Gay Liberation Front* – GLF, movimento que se popularizou e nasceu a partir da revolta de *Stonewall Inn*, em 1969. No dia 28 de junho de 1969 em Nova York, após uma batida policial no bar *Stonewall In*, frequentado majoritariamente por pessoas gays e lésbicas, teve início um movimento de revolta, que durou cerca de cinco dias. Isso aconteceu em um momento de ápice dos movimentos *hippies*, *Black Power*, no contexto da Contracultura.

O GLF foi um movimento que representou a organização política de homossexuais para lutar por seus direitos e dignidade enquanto pessoas, um momento histórico que reverberou em outros países, formando uma frente pelos direitos de homossexuais.

A revolta em *Stonewall In* entrou para a história e teve impacto mundial, foi um episódio que inaugurava a luta pela libertação da sexualidade. Contudo, Quinalha (2019) alerta que

Stonewall In se tornou um mito fundador do movimento LGBTQIA+. Esse protagonismo autointitulado é marcado pelo imperialismo cultural estadunidense. Existiam na mesma época organizações de pessoas dissidentes de gênero e sexualidade em outros países, de modo semelhante ao ocorrido em *Stonewall*. Em 1967, por exemplo, na Argentina já se percebiam reivindicações políticas de minorias sexuais e também alguns anos depois no México. Isso não retira a importância da revolta em *Stonewall In*, mas nos direciona para uma percepção crítica desse momento.

As reivindicações em 28 de junho de 1969 em Nova York, fortaleciam ideias coletivas dos movimentos *queer* e teve como um dos resultados a primeira Parada do Orgulho em 1970, evento que acontece ainda hoje e em diversas partes do mundo (Belmont; Ferreira, 2020). Apesar de *Stonewall In* ser associada ao homens cis-gays, hoje é sabido que as precursoras que estiveram na linha de frente da revolta foram as ativistas trans, negra e latino-americana Marsha P. Johnson (1945-1992) e Sylvia Rivera (1951-2002) (Amigo-Ventureira, 2019).

O apagamento das travestis na revolta de *Stonewall Inn*, apresenta um mundo que se organiza a partir de aspectos de poder que envolvem raça, cisgeneridade e o pensamento binário de gênero. Essa trama de relações de poder atuou descreditando a relevância das travestis Marsha P. Johnson e Sylvia Rivera no fronte de luta pelos direitos da comunidade *queer*. Tanto Marsha P. quanto Sylvia R. foram banidas das paradas do orgulho, resultado de um movimento intitulado “Gay é bom”, encabeçado por homens brancos-cis gay. Esse movimento considerava que a presença das duas era inconveniente para os objetivos de integração dos gays na sociedade. Ação que foi endossada pelas lésbicas-cis feministas trans-excludentes, as quais consideravam que a presença de Johnson e Rivera não estavam juntas das reivindicações de mulheres. Em 1973, na Parada Gay de Nova York, Rivera, depois de muito tempo tentando subir num trio elétrico para falar, proferiu um discurso doloroso de sua indignação com a negligência da própria comunidade com as travestis. Rivera tornou explícito como o movimento pelo qual havia lutado agiu com ela e com as pessoas trans. “Eu já fui espancada, tive meu nariz quebrado, eu fui jogada na prisão, perdi meu emprego, perdi meu apartamento, pela liberação gay. E vocês todos me tratam assim? Mas que merda tem de errado com vocês todos? Pensem nisso!” (Esquerda Online, 2016, s.p.).

O discurso de Rivera escancarava uma problemática presente nas reivindicações do movimento de liberação *gay*, a centralidade na saída do armário, ou seja, na exposição pública da sexualidade. O direito pela expressão livre da sexualidade foi dando espaço ao enquadramento das sexualidades dissidentes à norma heterossexual, como as reivindicações por casamento, adoção, entre outros. Houve um deslocamento da noção de identidades de

gênero e sexuais que fluem, para uma política de reconhecimento que compreende as identidades como fixas. As negociações com as instituições normativas, contudo, foram necessárias diante da demonização de pessoas *queer* no período de epidemia de HIV/Aids. E aqui penso ser importante ressaltar que a crítica a identidade, tem como foco a crítica às normatividades e não aos grupos e movimentos sociais que se organizam para sobreviver, num sistema que compulsoriamente nos violenta (Barros; Barbosa, 2022).

As identidades são fundamentais para a organização e reivindicação de justiça social. É justamente pela presença de um lugar hegemônico que não se nomeia como identidade, como a branquitude e cisgeneridade, que as violências são produzidas e reproduzidas. Não somos todos iguais, pelo contrário, existem muitas possibilidades de identificações e isso implica a necessidade de reconhecimento. A leitura de movimentos sociais que fazem uso da identidade, precisam também perpassar os aspectos históricos de cada território. No Brasil, por exemplo, as pautas que consideram a identidade foram fundamentais para implementação de tratamento e prevenção de HIV/Aids na década de 80 (Barros; Barbosa, 2022).

Os posicionamentos *queer* não são contrários à identidade, mas sim à ideia de que é possível capturar de forma fixa nossas vivências. O intuito é minar qualquer manutenção de noções de natureza acerca da sexualidade, para lançá-la num solo de possibilidades, aguçando a crítica sobre políticas que em um primeiro momento podem parecer libertárias, mas acabam úteis para a norma. As normas cisheterossexuais se fazem presentes no tecido social e estão articuladas de modo a criar e recriar desigualdades.

Segundo Preciado (2011) a aposta *queer* está nas identificações estratégicas, que são negativadas pela cultura, como “sapatas” e “bichas”, e que nos apontam lugares de resistência às normatividades que pretendem impor a universalização das vidas. As teorias *queer* dos anos 90, por exemplo, utilizaram as identidades como um valor político, em que bichas, sapatas, negres, transgêneres, tornavam-se sujeitos de enunciação. As estratégias são tanto hiperidentitárias quanto pós-identitárias, utilizando os recursos políticos da “produção performativa das identidades desviantes” (Ibid., p. 15).

Barros e Barbosa (2022) em “*Identitários são os outros*” consideram que o identitarismo foi produzido por uma lógica “cultural do capitalismo tardio em seu acelerado declínio econômico, político e social” (p. 7). A potência política das pautas que envolvem a identidade é obstruída por uma lógica que visa espaços para visibilidade, ao invés de colocar em questão os processos de exclusão produzidos pelo capitalismo. O ataque à grupos minoritários como movimentos negros e LGBTQIA+, os abordando como identitários, parte de uma noção que apenas os grupos que não são hegemônicos o seriam. A crítica para os autores

(Barros; Barbosa, 2022) deveria se concentrar numa ideia de identidade nacional, uma construção estável e fixa, que surgiu como forma de organização do sistema capitalista. Essa identidade nacional, exclui a diversidade e submete as identidades “insurgentes ao processo de reestruturação produtiva do capitalismo” (Ibid., p. 6). As identidades passam por uma rentabilização em que a pessoa e grupo, tornam-se porta-vozes em espaços dominantes que produzem exclusões.

A identidade é um terreno aberto e em constante disputa. A possibilidade de insurgência se constitui em compreendê-la como fruto de um processo sócio-histórico, que não tem fim em si mesmo, apesar de ser apresentada no sistema do capital como algo encerrado em si. Sendo assim:

a identidade é sempre não-inteira, sempre uma passagem definida pela relação com o outro e pelo espaço que se dá essa relação através da identificação. O sujeito é, portanto, um suporte precário das possíveis identificações que organizam uma identidade Provisória (Barros; Barbosa, 2022, p. 2).

O CISTema aborda a identidade a partir de uma ideia fixa, parte de um projeto colonial homogeneizador. Quando os grupos apontados pela colonização como es outros assumem suas identidades para além do estigma imposto, torna-se possível reapresentar a própria história, não mais pelo prisma universal do colonizador (Barros; Barbosa, 2022). Quando pensamos nos debates com a sociedade civil, a discussão se centraliza em discursos como “você pode discordar, mas deve respeitar”, “somos pessoas como você, também podemos casar e ter filhos”. Nessa lógica, ainda estamos falando sobre a necessidade de sermos tolerades dentro de um CISTema que nos exclui. O CISTema não é posto em xeque. E se questionássemos o que autoriza determinadas pessoas a dizerem se concordam ou discordam de quem somos? Nossas vidas são toleradas desde que a norma não seja perturbada, desde que ainda se preserve a noção de uma estabilidade entre genitália-sexo-gênero-desejo (Belmont; Ferreira, 2020).

Loftin (2016) descreveu que Paul Goodman ao se afirmar bissexual e *queer*, partia de um posicionamento crítico a qualquer ideia de estabilidade acerca de sua identidade sexual. No percurso de vida e ativismo ele teceu críticas *queer* ao Movimento Gay estadunidense, considerava que o que precisávamos não era de “orgulho desafiador e autoconsciência, mas de espaço social para viver e respirar” (Goodman, 2012, p.36). Como abordei acima, a busca pelo direito ao orgulho foi uma forma de resgatar o direito de homossexuais serem vistos como seres humanos em detrimento da vergonha que os moralismos conservadores perpetravam. Aos poucos se construiu a ideia de uma comunidade homossexual – friso que figurada por homens

cisgêneros gays brancos de classe média - e ao fim da década de 70 já não se percebia uma demanda por transformação do sistema e sim por uma garantia de direitos dentro da ordem social existente. Assim, se afirmava e reforçava a ideia de uma identidade homossexual em contraposição aos estigmas veiculados pela mídia, passando a se produzir representações “positivas” (Louro, 2001).

A homossexualidade passou de uma vivência resignada ao esconderijo, para pessoas com evidencia midiática – atores, atrizes, musicistas, teóricos, dramaturgos - assumindo publicamente suas sexualidades. A homossexualidade tornou-se também temática de estudo nas universidades. Contudo, como apontou Louro (2001), essas teorizações versavam sobre condições históricas e sociais do surgimento da homossexualidade no ocidente e mantinham um aspecto fixo. O mesmo ensejo que buscou vincular uma representação “positiva” à homossexualidade exerceu um efeito de regulação, limitando a compreensão de identidade sexual ao binário heterossexual/homossexual. Essa forma de conceber a sexualidade culminou em reforçar o estereótipo de que, por exemplo, a bissexualidade seria uma identidade “menos desenvolvida”, incompleta, excluindo grupos que não restringiam seus afetos à atividade sexual ou em preferências de gênero.

Segundo Grassi (2020), Goodman era uma voz da dissidência sexual de suma importância, ao passo que recusava de forma radical o contexto do ativismo *gay* e lésbico naquele período, por considerá-los alinhados a uma postura contida e restritiva. Retomando a crítica de Goodman, quando abordou que o que necessitamos não seria demasiado orgulho, mas a possibilidade de espaços para respirar e viver em liberdade, poderíamos nos perguntar quais são as possibilidades de respirar quando o espaço é restringido por categorias fixas? Ou ainda, quais corpos podem respirar num mundo organizado por binarismos de gênero e sexualidade? Entendo que esse questionamento seja atual.

Goodman (2012) percebia os jovens ativistas gays no início dos anos 70 mais focados em causas individualistas, do que no aprofundamento de críticas sociais. A articulação com outros grupos minoritários poderia ser um caminho para a luta por mudanças na sociedade. Para ele, o preconceito contra gays, era o sintoma de uma crise mais ampla arraigada na sociedade. Goodman (2012) se sentia à parte do *Gay Society* ao mesmo tempo que se percebia deslocado do sistema hegemônico, num limbo comum às experiências monodissidentes.

A crítica de Paul Goodman ao que percebia no início da década de 70, nos sinaliza algo que Louro (2001) descreveu como um risco das políticas de identidade, que incorreria em “se tornar cúmplice do sistema contra o qual ela pretende se insurgir” (p. 549). Paul Goodman era crítico à fixação da identidade que observava florescer no movimento de liberação *gay*.

Goodman defendia a livre expressão da sexualidade, pois considerava que a inibição/repressão social, a demanda por uma rigidez era um dos motivos que compunham a neurose contemporânea. A sua expressão anárquica aparecia em posicionamentos políticos contrários à centralização do poder, ao processo de burocratização da vida, entre outros.

A anarquia fora vista como equivalente ao caos e a desordem, contudo, ela se refere a um conjunto de pensamentos que compartilham da crença de que o “Estado é nocivo e desnecessário” (Woodcock, 1991, p. 11). O Estado é visto como fonte dos problemas sociais e que há formas outras de organizações voluntárias. Assim sendo, anarquista seria a pessoa que “se propõe a criar uma sociedade sem Estado” (Ibid., p. 11), nessa perspectiva destruição e construção seriam movimentos fluidos, ligados a liberdade e ordem que não viria de um Estado hierarquicamente acima, mas compartilhado em comunidade.

Na mesma obra em que Woodcock (1991) explicita o que seria o anarquismo, encontra-se um artigo de Goodman, nomeado “A política normal e a psicologia do poder” (1965/1998, p. 87), texto em que ele ressalta as dinâmicas de poder envoltas no Ocidente, em específico, a partir dos Estados Unidos:

O conquistador é, basicamente, um pirata; ele e seu bando não participam da comunidade e não têm outro interesse além de roubá-la. Posteriormente, entretanto, a pirataria se transforma; o processo que faz com que as pessoas sejam levadas a agir movidas por razões extrínsecas, que vão do medo à punição até a chantagem, e mais tarde ao suborno e ao treinamento específico.

O “conquistador” aqui poderia ser aqui substituído por colonizador, já que nada conquista, mas se apropria por meio das múltiplas violências citadas por Goodman. Esse processo de colonização se instaurou de modo violento apagando a cultura dos povos originários, escravizando povos de África, substituindo a cultura desses povos por modelos hegemônicos de controle e regulação da vida. Esse é um aspecto que será aprofundado no Cap. 2 desse trabalho.

Ao longo das quatro décadas de produção intelectual, as obras de Goodman desdobraram-se em temáticas como: literatura, poesia, psicologia, psicanálise, crítica social e política, crítica ao modelo educacional, crítica literária e filosófica, Gestalt-terapia, sexualidade e urbanismo (Stoehr, 1994). Desestabilizar a sexualidade não acontece de forma isolada, isso requer que tenhamos um olhar crítico para todas as formas de colonização da vida e como tais formas se colocam como universais e inquestionáveis.

Segundo Woodcock (1991), apesar da assídua descrença nas organizações, o

anarquismo apresenta possibilidades não-coercitivas para pensá-las, pois considera que a liberdade só pode ser mantida a partir da cooperação em comunidade. Cabe destacar que “o anarquismo de Goodman era mais atitudinal que ideológico, uma espécie de inquietude” (Alvim, 2014, p. 210). Sua ocupação estava nas interações no mundo, como elas emergem, como se interrompem, como podem ser criativamente transformadas, destruídas e construídas.

Loftin (2016) descreve que Goodman estava em constante construção-destruição de termos que poderiam corresponder à sua sexualidade. Ele não se sentia contemplado com o termo gay, por não abarcar sua experiência, por mais que fosse lido a partir dessa lente. Contudo, a percepção de Paul Goodman sobre sua própria sexualidade que não se encontrava no binário heterossexual/homossexual, esbarrava nas explicações freudianas. No ensaio *Ser Queer* (1969/2012), escrito próximo à sua morte, o autor afirmava que sua bissexualidade era uma dimensão atrofiada no desenvolvimento de sua sexualidade, “como homem, a parte homossexual do caráter de alguém é uma sobrevivência do início da adolescência” (Goodman, 2012, p. 34). Essa afirmação de Goodman me levou a pensar no que teria mobilizado sua fala, ainda vinculada a ideia de uma sexualidade atrofiada. A partir dessas reverberações seguirei ao próximo tópico.

1.2.1 Sexualidade atrofiada?

Aos meus sete anos de idade eu sabia que gostava muito da minha coleguinha na escola. A gente aproveitava o intervalo do recreio para nos trancarmos no banheiro e darmos uma série de selinhos. Todo recreio era assim. Até que as zeladoras começaram a rondar o que tanto fazíamos por ali. Perceberam que havia algo em desacordo com a norma, houve incômodo, cochicho. Não falaram nada com a gente, eu imagino que por temor em abordar o assunto. Mal sabiam que nós, profundamente, as temíamos. No fundo pairava no ar a tensão, a sensação de que estávamos errades. Algumas semanas depois do cochicho das zeladoras, minha coleguinha foi retirada da escola. Nunca mais a vi, parece que se sua família mudou de cidade. Não haviam dito em palavras, mas eu havia entendido o recado.

Ah, como foi sofrido! Essa foi a primeira experiência de muitas que se seguiram ao longo dos anos. Quando era um apaixonamento por meninos, eu sentia menos pesado, mas ainda confuso. Essa confusão brotava quando apontavam minha forma de andar, vestir, gosto musical, uma série de elementos que me designariam, “obviamente”, lésbica. Sempre que isso me era sinalizado, eu passava a duvidar do que sentia, “será que não estou me enganando?”. A

vida em travessia num mundo binário, é uma vida em que sempre pairam olhares desconfiados, em busca de uma verdade estável. Sustentar uma identidade bissexual demanda um confronto com o mundo, um mundo que nos traumatiza (Mombaça, 2021). Afirmar uma vida fluida, parece por vezes, falso. Essa falsidade se aplica com muita facilidade às vivências bissexuais, “é uma fase”, “ainda vai se descobrir”, numa ideia de linearidade, como se houvesse um fim para viver a sexualidade.

A norma parte de um lugar universal e incontestável, que explica, analisa, avalia e designa. Sou cidadão das fronteiras desde muito cedo. Eu prefiro criar minhas verdades, ainda que soem inverídicas para quem ouve. E se ousássemos duvidar da norma, apontá-la e denunciá-la? A partir daqui, em sincera revolta, é que me aproximo para escrever esse tópico.

Paul Goodman, ainda que tenha trabalhado em co-autoria na construção de uma nova abordagem que descentrava as pessoas de uma ordem intrapsíquica, manteve intocada a compreensão psicanalítica da sexualidade. Mesmo criticando a ênfase em dinâmicas inconscientes da psicanálise, a rigidez do sistema de ensino, dos contratos sociais, da ideia de neutralidade científica, do cristianismo, entre outros, o que o teria feito, ao fim de sua vida, explicar sua sexualidade a partir de um viés intrapsíquico? Não me proponho a esgotar a discussão que essa pergunta levanta, mas a traçar algumas rotas de denúncia à norma. Entendendo também que nada nos torna ilesos da violência, de um campo que se organiza a partir de estruturas de opressões, que condena ao inferno ou ao manicômio nossas existências. Encontrar as contradições nos ensaios de Goodman, nos aponta para um autor em descompromisso com a linearidade, suas contradições também apareceram em sua escrita. A contradição não é um percalço, pelo contrário, é caminho.

Desde o fim da década de 60, junto ao momento histórico de organização política das minorias, psicanalistas *gays* passaram a questionar a sua não-inserção dentro das escolas de psicanálise. Naquele período, imperava o discurso patologizante sobre a homossexualidade, que era grafada com “ismo” ao fim, fazendo referência à ideia de doença; ela seria um desvio da suposta natureza reprodutiva (Bulamah, 2014; vergueiro, 2016). A manutenção da família tradicional era de suma importância para a permanência de um sistema que se organizava de forma capitalista. Além disso, havia um lugar central da psiquiatria estadunidense, que influenciava a opinião pública e pressionava uma perspectiva institucionalizadora em que a homossexualidade era abordada como doença mental. Havia uma repulsa em atrelar a imagem de um homem cis-homossexual às instituições da sociedade, a não ser dentro de uma lógica marcada pelo adoecimento. Homossexuais eram expressamente rechaçados por homens cis-heterossexuais que dominavam o campo da ciência, da academia, da psicanálise (Bulamah,

2014).

O rechaço à presença de homens homossexuais precisa ser compreendido dentro do aparato histórico-político. A sociedade Ocidental e moderna parte de uma ideia em que a sexualidade é estável e que só existiriam dois gêneros, em opostos, homem/mulher. A diferença sexual seria o marcador do que nos distinguiria entre homens e mulheres. Nessa perspectiva, até o século XVIII existiria apenas um sexo, o masculino, e qualquer outro seria uma variante menos desenvolvida desse. Esse argumento estava ancorado na ideia de neoplatônica de sopro vital, em que mulheres seriam espécies menos desenvolvidas de homens, já que a genitália não estava projetada para fora (Laqueur, 2001).

Os discursos sobre a sexualidade não estão isentos da política, pelo contrário, são políticas encarnadas. Quando a sociedade assume uma organização burguesa, numa economia pautada pelo capital, em que o conhecimento empírico é prestigiado como método científico, as demandas por novas explicações acerca dos corpos são atualizadas. Nesse cenário, a diferença sexual é tomada como argumento para determinar os lugares que homens e mulheres ocupariam na ordem político-econômica iniciada. Então, ocorre uma passagem entre a ideia de um sexo único que se distinguia pela anatomia interna/externa, para uma noção de dois sexos, constantemente em oposição. E que dariam espaço para uma sexualidade também antagonica no desenvolvimento humano, ou seja, a diferença não seria apenas no binário homem/mulher, mas também entre heterossexual/homossexual. A concepção psicanalítica era de que haveria uma bissexualidade originária que, num desenvolvimento “saudável”, deixaria de existir para dar lugar à heterossexualidade (Bulamah, 2014).

O estabelecimento de papéis de gênero no binário, se dava a partir de um fortalecimento do discurso científico, que buscava justificativas para essa postulação. Dentre as justificativas, Bulamah (2014) destaca que a noção de instinto sexual foi um dos principais reforçadores dessa lógica binária. O instinto era tido como uma força intrínseca, desarticulado de fenômenos sociais, culturais e históricos e estaria localizado nos órgãos reprodutivos e no sistema nervoso, sendo o responsável por homens se sentirem atraídos por mulheres e vice-versa. Qualquer expressão de orientação sexual que não se adequasse a essa ordem intrínseca seria, portanto, patológica, desviante, imoral. Essa imoralidade consistia num desvio a um destino de procriação e reprodução da sociedade. O instinto era ancorado numa natureza do ser, uma natureza que só se poderia ser entendida como saudável se cisgênera e heterossexual. Qualquer desvio dessa natureza instintiva, era considerada uma anormalidade da espécie, como explicavam as teses evolucionistas do século XIX:

Tomando o instinto sexual normal como eixo – diga-se de passagem assumindo aprioristicamente e não problematizado –, Krafft-Ebing irá tentar ordenar semiologicamente, em uma direção as variações quantitativas do instinto sexual denominadas hiperestésias e parestésias e, em outra, a enorme gama de variações qualitativas chamadas de perversões sexuais, onde encontram-se as zoofilias, pedofilias, necrofilias, sadismos, masoquismos e, evidentemente, a homossexualidade. Em síntese, a ideia da orientação natural do instinto sexual era tão poderosa e auto evidente que Davidson (1987) chega ao extremo de dizer que se alguém tivesse negado que houvesse uma função natural do instinto sexual ou que essa função não fosse a reprodução, “as doenças perversas, conforme foram entendidas, não teriam entrado na nosologia psiquiátrica” (p. 262) (Bulamah, 2014, p. 71).

A hereditariedade, então, entrou como explicação tanto da norma quanto do desvio do instinto sexual, já que sua origem era biológica. Os teóricos evolucionistas, homens brancos cis-heterossexuais e europeus, partiam de um lugar de superioridade, na escala evolucionista de desenvolvimento criada por eles, no ponto superior sempre estavam suas organizações familiares e seu sistema capitalista.

Freud se posicionava contrário a qualquer criminalização e patologização de homossexuais, seu intuito passava por compreendê-los a partir de uma teoria da psicosssexualidade. Ele discordava da ideia de instinto sexual da psiquiatria, seus estudos se desdobrariam sobre o que nomeou como pulsão sexual e objeto sexual, numa recusa ao viés patológico, para uma leitura que seria antropológica, em busca da compreensão do desejo. No clássico texto “*Três Ensaio sobre a Sexualidade*” (Freud, 1905/1996), ele abordou que a etiologia psíquica da homossexualidade estaria associada ao medo da castração, numa fixação prematura da libido. Essa fixação se daria a partir de uma “ideia de sedução homossexual” ou a uma vivência traumática de exposição a situações de intimidação sexual. Junto a essas explicações, também houve a ideia de uma bissexualidade originária, “uma predisposição originariamente bissexual, que, no curso do desenvolvimento, vai se transformando em monossexualidade” (Freud, 1905/1996, p. 134). A bissexualidade então seria antecessora, uma espécie de fase anterior que evoluiria para a monossexualidade. Ela seria um “substrato” em que se processaria o Complexo de Édipo, sua existência e dissolução seria fundamental para a construção das estruturas psíquicas e por consequência reforça a diferenciação binária entre homens e mulheres na teoria psicanalítica.

Bulamah (2014) descreve que mesmo que Freud buscasse rompimento com convenções

psiquiátricas e positivistas, ainda permaneceu limitado a elas em suas formulações acerca de sexualidades não monossexuais. Na psicanálise pós-freudiana, a teoria psicanalítica da homossexualidade seguiu pouco tocada. Favero (2020) aponta que a teoria se dedicou a uma “sujeição acrítica a normas e estruturas de poder” (p.146-147). Preciado (2020) descreveu que em 2019 ao ser convidado para falar num evento psicanalítico voltado para as mulheres, teve a sensação de estar em 1917. Tendo em vista que os homens brancos cisgêneros, heterossexuais e burgueses dominam as práticas em psicanálise. Essa é uma crítica que, em acordo com Favero (2020), penso se estender não apenas à psicanálise, mas as teorias psis de modo mais amplo, em que temáticas que envolvem gênero, raça, sexualidades, parecem um campo poroso, em que os aspectos culturais, históricos e políticos são sistematicamente distanciados da teoria e da prática crítica.

O passado binário não é passado, é um paradigma que se atualiza no presente. Podemos perceber, por exemplo, nuances que contribuem para a noção estigmatizada da bissexualidade como uma sexualidade ilegítima. Yoshino (2000) em sua teoria do Contrato Epistêmico do Apagamento Bissexual, entende que a bissexualidade é invisibilizada não apenas pelo tabu de uma sexualidade que foge à norma heterossexual, mas também pelo binário hetero-homo que incorre na ideia monossexual antagônica. As orientações sexuais cujo desejo é dirigido apenas um gênero acabam tendo garantia de legitimidade, enquanto, a bissexualidade e a pansexualidade¹⁶, por exemplo, seguem num lugar de pouca credibilidade. O paradigma binário de uma diferença sexual, de uma pretensa estabilidade entre identidade de gênero e sexualidade, segue sendo protegido com afinco, tanto por fontes conservadoras, como em meios progressistas. Nesse aspecto, cabe ressaltar a influência cristã como fundo das produções de conhecimento, como nos aponta Favero (2022). Influência essa que perpassa a construção das abordagens psicológicas, assim como a vida de Paul Goodman, fato que ele mesmo reconhece (Goodman, 2011a).

A intelectualidade de Goodman e suas contribuições críticas sociais pareciam ocupar um não-lugar e até a década de 60, pouca credibilidade pairava sobre seus escritos. Outrora, ele havia sido alertado que seu comportamento sexual o fazia ser excluído dos círculos literários de Nova York, assim como a expressão pública de sua bissexualidade o fez ser demitido das

¹⁶ A pansexualidade é uma orientação sexual monodissidente, muito difundida pelo ativismo *online*, segundo Silva (2021) “(o prefixo “pan” vem do grego *pantós*, significa “tudo” ou “todos”, logo a pessoa pansexual se relaciona com todos os gêneros) é uma sexualidade monodissidente ou não monossexual (mono, do grego *mónos*, único; e dissidente do latim *dissidens.entis*, significa divergente, logo as sexualidades monodissidentes ou não monossexuais se relacionam com mais de um gênero), teoricamente nova na história das pesquisas sobre sexualidades não heterossexuais” (s.p.).

universidades. A sensação permanente de não pertencimento a comunidades permeava sua vida. O fato de Goodman manter uma família tradicional, ao mesmo tempo em que publicamente se relacionava com homens, parecia confuso para a norma monogâmica e cisheterossexual. Em *Ser Queer* (1969/2012), Goodman faz um balanço de sua trajetória de vida *queer*, e não podemos ignorar os impactos que o não pertencimento à comunidade nos expõe. Ao fim do ensaio, Goodman (1969/2012, p. 41) nos diz:

Pensando tudo, não sei se minha escolha, ou compulsão, de uma vida bissexual me tornou especialmente infeliz ou apenas medianamente infeliz. É óbvio que toda maneira de viver tem seus problemas, ter ou não ter pai, ser casado ou solteiro, ser fortemente sexuado ou mais assexuado¹⁷ e assim por diante, mas é difícil julgar a experiência dos outros, fazer uma comparação. Senti persistentemente que o mundo não foi feito para mim, mas tive bons momentos.

Não podemos ignorar também, como desdobrado até aqui, as noções binárias entranhadas no Ocidente colonizado. Essas noções atravessam diversos campos do saber, num tecido que é tanto social quanto presente em nossos corpos.

Quando Goodman (Goodman, 1969/2012, p. 34) disse que “no homem, a parte homossexual do caráter de alguém é uma sobrevivência do início da adolescência”, referindo-se aos seus desejos bissexuais, reiterou a compreensão de que existia algo atrofiado no seu desenvolvimento e que a heterossexualidade seria o caminho saudável. Mesmo criticando a forma como as instituições regulavam a sexualidade, ele deixou intocado como o gênero contribuía nesse CISTema. Retomo esse limite teórico de Goodman no capítulo 3.

Goodman até flexibilizou como se percebia no que tangia sua sexualidade, seja fazendo uso estratégico palavras *queer*, bissexual e homossexual, mas não entrou em reflexão quanto ao gênero como aspecto normativo. Ele manteve uma noção da sexualidade atrofiada, não rompendo com a diferença sexual.

Contudo, Goodman será o mesmo que nos diz “a promiscuidade sexual enriquece mais vidas do que as torna insensíveis. Não é preciso dizer que se tivéssemos melhor comunidade, teríamos também uma vida sexual melhor.” (Goodman, 2012, p. 37). O que nos permite um

¹⁷ Esse termo utilizado por Goodman está em desuso, pois entende-se que mantém uma noção biologizante acerca do espectro da assexualidade. Segundo Dana (2020) “as pessoas assexuais referem-se a si mesmas desta forma, e não como “assexuados”, uma vez que este último termo se refere a seres vivos que não possuem diferenciação sexual e que se reproduzem a partir de um único progenitor. Pelo contrário, os seres humanos são uma espécie sexual” (p. 135, tradução minha). A assexualidade é compreendida como uma orientação sexual, onde há nenhuma ou reduzida atração e interesse sexual a qualquer pessoa (Dana, 2020; *The Asexual Visibility and Education Network*, s.d.).

horizonte de atualização de sua crítica, voltando-nos para as relações de poder em sociedade. Nesse intento, seguirei para o próximo capítulo.

2. Paul Goodman, Gestalt-terapia e estudos *queer*

Nesse capítulo traço – em linhas sinuosas - um diálogo entre a crítica de Paul Goodman à forma de regulação da vida baseada na família heterossexual monogâmica junto ao pensamento crítico feminista e *queer* de Judith Butler, Monique Wittig, Adriane Rich, Paul Preciado e Sara Ahmed.

A teoria *queer* ou estudos *queer*, são uma linha teórica em gênero e sexualidades, que teve como principal marco em 1990 a publicação de Judith Butler “*Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade*”. *Queer* diz respeito a diferença que não aceita ser tolerada ou assimilada, mas que transgride e perturba qualquer ordem regulatória que incida sobre como vivemos e nos expressamos (Louro, 2001). Butler em entrevista concedida à Jup do bairro e Linn da Quebrada (Canal Brasil, 2020), diz que o que a perspectiva *queer* reivindica é a possibilidade de nomear a si mesmas, sem que nos seja dito quem somos ou devemos ser com base numa norma heterossexual.

Ao longo dos anos 90 nos Estados Unidos, os estudos *queer* foram ganhando contornos com esforços de intelectuais. Entre as similaridades que dispunham es teóriques, Louro (2001), destaca o apoio na teoria pós-estruturalista francesa, na psicanálise e na linguística, que buscavam contestar, descentrar e desconstruir conhecimentos e hierarquias sociais. Os estudos *queer* podem ser vinculados “às vertentes do pensamento ocidental contemporâneo que, ao longo do século XX, problematizam noções clássicas de sujeito, de agência, de identificação” (Louro, 2001, p. 547).

Es teóriques *queer* buscam subverter e desarranjar formas que são tidas como “naturais” e criar outros modos de percebê-las. Judith Butler, é um exemplo disso, ao questionar as formas discursivas que estabelecem um caráter fixo para a sexualidade, ela produz outros sentidos ao que entendemos por sexo, sexualidade e gênero. Segundo Butler (Canal Brasil, 2020), nós podemos criar novas palavras, assim como retomar palavras “antigas” e dar-lhes outros

significados, ao passo que ninguém detém – ou deveria deter – a palavra.

Voltando algumas décadas, encontramos os apontamentos de Goodman ao longo dos anos 60 e início dos anos 70 nos Estados Unidos, sobre os modos como a sociedade organiza previamente um destino heterossexual. Esse destino dispunha do casamento e da reprodução como as únicas formas possíveis de vida. Essas provocações presentes nos ensaios de Goodman, nos levam à diálogos possíveis com o autor e os estudos *queer*, resguardada as limitações de sua obra. Goodman recorreu estritamente a autores homens cisgêneros para fundamentar sua crítica às normas sociais. Ele ignorou a produção crítica de mulheres que despontava através das discussões feministas já na sua época, o que parece ser ter sido um aspecto presente mesmo entre homens-cis intelectuais progressistas.

Wittig (1981/2022), escritora feminista francesa, abordou como os círculos marxistas atrelavam a experiencia de mulheres sempre vinculadas a maternidade e ao casamento. Enquanto ativista e escritora lésbica, questionou a heterossexualidade e a masculinidade hegemônica que conduziam as discussões políticas. Ela e outras intelectuais foram acusadas de dividirem a luta política ao apontarem que consciência de classe não era suficiente, pois a discussão falhava em abordar as diferenças discursivas-políticas das mulheres. Eles não consideravam a formação histórica, política e ideológica que colocava a heterossexualidade como universal, a masculinidade como hegemônica e não se abriam para as contribuições que lésbicas estavam produzindo. A lógica baseada na diferença sexual não apenas diferenciava “homens” e “mulheres”, mas estabelecia também uma divisão de direitos, em que os espaços públicos e de produção de conhecimento seriam destinados aos homens cis (Rubin, 1975).

Goodman também criticava a esquerda, obviamente não do mesmo lugar que Wittig. As discussões de Goodman, como mencionado, estavam concentradas na vivência de homens cis dissidentes de sexualidade. Wittig (1981/2022) denunciava essa centralidade percebida nos círculos intelectuais da esquerda “o masculino não é masculino, mas o geral” (p. 98). Assim, as experiencias que não fossem dos homens-cis, seriam apenas uma variação desse geral, sem tanta relevância.

Meu esforço neste capítulo foi estabelecer conexões que Paul Goodman trouxe em sua crítica às repressões sociais, num diálogo com escritas *queer*, vislumbrando caminhos possíveis e necessárias para nutrir a crítica apresentada por ele em seus ensaios e no livro *Gestalt-terapia* (1997).

2.1 Repressões sociais em Goodman e o conceito de heteronormatividade nos estudos queer

“(...) sou totalmente a favor de comunidade, porque é uma coisa humana, só que parece que eu estou fadado a ser excluído delas”.
(Goodman, 2012, p. 33-34)

“(...) o solo em que afundamos nossos pés não é neutro: dá mais suporte a alguns do que a outros.”
(Ahmed, 2019, p. 221, tradução minha)

Quantas experiências deixamos de ter quando se é aprendido que existe uma única forma de sexualidade? Aliás, que há uma única forma correta para experienciar a sexualidade. Assim como muitas pessoas em território brasileiro, eu nasci dentro de um contexto cristão, desejos ou práticas sexuais não heterossexuais eram tidas como pecaminosas. Os versículos bíblicos que condenam vivências não-heterossexuais e que não se adequem às performances esperadas com base no gênero designado no nascimento cravam na pele o atestado de desobediência.

No mito bíblico a tragédia da família heterossexual é o que principia os problemas sociais. Caim mata Abel, Abrãao expulsa Ismael e sacrifica Isaque, mulheres são postas entre santas ou promiscuas, precursoras do cuidado ou do declínio dos homens, como no caso de Bate-Seba e Davi. Segundo esse mito, a tragédia de um povo emerge a partir da destruição da família, quando se cede aos ensejos da “carne”, tida como pulsões a serem dominadas através do vínculo com o sagrado. Goodman (2011b) descreve que em cada geração em que tais histórias são contadas a tradição permanece viva e se atualiza para manutenção dos preceitos morais. Essas são as histórias que atravessam nossas experiências desde muito cedo, na escola, com divisões binárias de gênero em suas filas de meninos e meninas, no enaltecimento da obediência como forma bem quista. Adultecemos e quando estamos diante de nossos desejos, “as velhas histórias”, não tão velhas assim, surgem nos moralizando.

A tutela das instituições – igreja, família, estado, entre outras – sobre como experienciamos nossos desejos não mobiliza um cenário de aprendizagem genuína, além disso, “são um clima pobre para o amor ou qualquer comportamento sexual satisfatório (Goodman, 2011a, p. 161, tradução minha). Goodman considerava que o modelo de ensino com seus métodos e objetivos eram irrelevantes para o presente e para o futuro. E ainda que desejasse uma nova forma de ensino, percebia que também estava imerso na cultura cristã ortodoxa e

“preso” (p. 158). Para Goodman, existem contradições presentes na cultura ocidental, dentre elas, prezar pelo bem coletivo, ao mesmo tempo em que os valores cristãos anunciam uma salvação que acontece sempre de forma individual. Junto a isso habitamos um mundo de desigualdades sistêmicas, em que a política coloca como objetivo aumentar o Produto Interno Bruto (PIB) do país, ao invés de produzir meios em que todos tenham acesso a condições dignas de viver. Goodman (2011a) sentia que entre o que era dito na Universidade e a vida concreta no cotidiano da cidade havia uma disparidade, contudo, ao passo que apontava essa discrepância era tido como inadequado, “fora do conjunto” (p. 159, tradução minha) dos pensadores da época. Vejo como importante frisar que essa “tradição ocidental” nomeada por Goodman, se refere à cultura do colonizador, que agiu por meio da violência para impor suas crenças, valores e conhecimentos como universais.

Goodman (2011a) destacou como o padrão de vida estadunidense afundou e o “*american way of life*” era uma prova de vida pobre de sentido, onde os jovens se apegavam a ideias criacionistas cristãs “para fazer um ajuste ‘normal’ e um casamento ‘normal’” (Ibid., p. 160, tradução minha). E o que era tomado como frívolo para os adultos, consistia justamente em atividades que despertassem curiosidade, onde os jovens poderiam explorar seus sentimentos. Ao invés disso, se observava uma cartilha moral a ser seguida: namoro, casamento e filhos. Ainda segundo Goodman (2011a), as dificuldades encontradas por adolescentes frente às suas sexualidades emergiriam de uma estrutura de controle imputada pelos adultos. Para ele, se os alunos pudessem se autorregular com base em suas próprias necessidades poderiam experimentar uma vivência mais coletiva e mais receptiva aos sentimentos. Goodman afirma que, ao invés de seguir seus desejos, “eles fazem o que acham desejar” (Ibid., p. 162, tradução minha). Para compreendermos essa frase de Goodman, proponho um caminho por alguns aspectos da teoria da Gestalt-terapia.

Em Perls, Hefferline e Goodman (1997) a existência não seria tecida por algo da ordem do imutável, pelo contrário, seria justamente a mutabilidade e a incapacidade de dominação a via pela qual a existência se daria. A compreensão de um intercâmbio entre biologia e social, nenhum encerrado em si, mas permanentemente articulados, propiciou que Goodman, assim como a Gestalt-terapia, não caíssem em um essencialismo fortemente – e até hoje – presentes na ciência.

A Gestalt-terapia rompe radicalmente com uma perspectiva dicotômica, entendendo aspectos biológicos e sociais intimamente interligados e se influenciando mutuamente. As batidas do coração, a pele que se arrepia no encontro, as pupilas que ficam dilatadas ou contraídas, o suor nas mãos, o tremor nas pálpebras, a saliva na cavidade bucal, o olfato e o

paladar, a comida triturada lentamente ou engolida na pressa do dia-a-dia, as mandíbulas que se apertam durante o sono e se relaxam durante o prazer, os toques que mobilizam orgasmos, a taquicardia de um encontro inesperado, as lágrimas que se formam e desaguam pelo rosto nas rodoviárias, aeroportos, na leitura de mensagens de afeto, na escuta de uma canção, na despedida de alguém querido, os mais variados fluidos que nos percorrem e correm junto a nós no cotidiano. É como corpe que habito o mundo e sou habitade por ele.

Judith Butler, no seu mais recente livro *“Quem tem medo do gênero?”* (2024)¹⁸, ao discutir sobre a materialidade orgânica de nossos corpos, destaca:

A complexa relação histórica e interativa entre vários domínios está em funcionamento na formação e nos processos de vida de uma criatura humana, que agora incluem fisiologia, anatomia, formação e resistência psicológica, e formas sociais e políticas de reconhecimento e apoio. O bebê humano nasce em um estado de dependência que faz com que seus processos de vida sejam sociais desde o início. A dependência primária é ao mesmo tempo uma realidade social, biológica e psíquica. (...) Dependendo do que e de quem está ali para sustentar sua vida, um bebê respirará, comerá, dormirá e se moverá. Sem apoio básico o organismo não consegue sobreviver (p. 291).

Nesse sentido, quando falamos sobre os aspectos orgânicos, também estamos falando sobre interações com a sociedade, em como nossas necessidades básicas foram atendidas ou não, por exemplo (Butler, 2024). E ao pensarmos a partir da Gestalt-terapia presente em Perls, Hefferline e Goodman (1997), percebemos uma mudança radical na compreensão dos sujeitos, que se desloca de um organismo isolado “encapsulado no seu centro” (From; Miller, 1997, p. 23) para um sujeito em que a experiência acontece na interação da fronteira de contato, organismo e ambiente. O contato¹⁹ é a experiência primeira, sentido em nossa pele, onde

¹⁸ Nesse livro, Judith Butler (2024) busca combater falas antigênero presentes nos discursos ultraconservadores que pretendem fixar suas normas para todos, como o casamento heterossexual, a negação da existência de pessoas trans, intersexo e não binárias, a negação da história colonial racista, entre outros. Butler não pretende apresentar uma nova teoria sobre gênero, mas para ela o que cabe é entender “quando e como o gênero foi imposto à força” (Ibid., 2024, p. 294), sua atenção recai para uma análise histórica. Para desdobrar isso, ela discorre sobre o tema natureza/cultura e também sobre colonização, entendendo que precisamos considerar um fundo histórico-colonial que impõe suas normas heterossexuais e brancas a todos os corpos.

¹⁹ O *self* em Gestalt-terapia é entendido como um sistema de contatos, um processo temporal. Perls, Hefferline e Goodman (1997) didaticamente descrevem seu fluxo na seguinte ordem: pré-contato, contato, contato final e pós-contato; “e isto constitui um relato do crescimento como ajustamento criativo” (p. 178). No pré-contato o corpo está ao fundo, “o apetite ou o estímulo ambiental são a figura. Isto é o que está consciente como sendo “aquilo que é dado” ou o *Id* da situação, dissolvendo-se em suas possibilidades” (Ibid., p. 208). No processo de contato o excitação torna-se fundo e o que ganha espaço de figura são as possibilidades. E o corpo, nessa fase, diferente do pré-contato diminui, escolhe-se e rejeitam-se as possibilidades que apareceram, existe “agressão ao se aproximar de obstáculos e o superá-los, e a orientação e manipulação deliberadas. Estas são as identificações e alienações do

interagimos em afetações com o mundo. A nossa atenção e nossa teoria e prática se direcionam para “o próprio contato, lugar onde *self* e ambiente organizam seu encontro e se desenvolvem mutuamente” (Ibid., p. 23).

A nossa existência acontece numa trama de fenômenos que se inter cruzam, tocamos o mundo e somos tocados por ele, não posso definir em que momento toco e sou tocado, como discutiu Merleau-Ponty (1971). Um encontro em que noções fixas perdem o sentido. O encontro com e no mundo é orgânico e plástico. Quando eu retorno à minha cidade natal, no interior, passo pelas ruas que cresci, mas quando ando por elas, não sou o mesmo e nem o chão que me toca o é. Quando eu caminho, rememoro pedaços de história que são minhas, mas também são daquelas ruas. Histórias que não tenho tutela, que estão no mundo.

Nenhuma experiência, em Perls, Hefferline e Goodman (1997), pode ser abordada sem que esteja em articulação com o campo. Os autores (Perls; Hefferline; Goodman, 1997) nos dizem:

Não há nenhuma função, de qualquer animal, que seja definível a não ser como função de semelhante campo. A fisiologia orgânica, os pensamentos e as emoções, os objetos e as pessoas são abstrações significativas somente quando identificadas com interações do campo.

Isso significa que toda a compreensão acerca da singularidade, das inibições no comportamento, só poderia ser tomada a partir das interações no campo. Esse, ao meu ver, é um aspecto central na quebra com uma noção patologizada das sexualidades não-heterossexuais, como dinâmicas inconscientes do Édipo, traumas e atrofias no desenvolvimento. Assim como destitui a ideia de que haja “natureza” *apriori*, todes estamos em constante inter-relação num campo organismo/ambiente. Os desejos, que parecem tão íntimos de cada pessoa, são compreendidos a partir de uma perspectiva desinteriorizada.

A forma como vivemos os desejos em nossas singularidades, é dada na constante interação com o mundo. “Toda percepção e todo pensamento são mais do que uma mera resposta, e dirigem-se ao ambiente assim como provêm dele” (Perls; Hefferline; Goodman, 1997, p. 178), parafraseando Perls, Hefferline e Goodman, podemos dizer “todo desejo é mais do que uma mera resposta, e dirige-se ao ambiente assim como provêm dele”. O desejo que é suprimido pertence à autorregulação fisiológica e persiste, ressurgue de forma intensa sempre que há acúmulo de tensão ou estímulos no campo, “e permanece sempre como um matiz do que

Ego” (Ibid., p. 208). O contato final, onde “relaxa-se toda deliberação e há uma ação espontânea unitária da percepção, do movimento e do sentimento” (Ibid., p. 208). E, por fim, o pós-contato, em que se observa a fluidez entre organismo/ambiente e uma diminuição do *self*.

quer que avulte no primeiro plano do interesse” (Ibid., p. 233)

Nessa perspectiva, podemos compreender que o que tornaria doloroso o desejo que desvia da norma não seria uma inibição/atrofia intrapsíquica causada pelo próprio desejo, mas o esforço de inibi-lo, frente às demandas da sociedade. Na tentativa de inibição, um esforço deliberado de controlar está no fundo e as dores desse processo são vividas no corpe que precisa se conter. Ao invés de uma leitura focada nas experiências das pessoas dissidentes, o que passa a ser enfatizado é o campo normativo.

Diferente da leitura psicanalítica, os desejos na perspectiva da Gestalt-terapia são irreprimíveis. O que são reprimidas são as formas pelas quais nos comportamos em relação ao desejo. O desejo passa a ser compreendido em articulação com o campo. Acreditando-se que não seria a sublimação o caminho para escoar o desejo, mas condições sociais em que ele pudesse emergir. Esse giro fica ainda mais nítido no seguinte trecho (Perls; Hefferline; Goodman, 1997, p. 235):

Estamos, desse modo, elaborando a seguinte teoria da repressão: a repressão é o processo de esquecimento da inibição deliberada que se tomou habitual. O hábito esquecido deixa de ser acessível devido a formações reativas adicionais voltadas contra o *self*. O que não é esquecido e não pode sê-lo é o próprio desejo ou apetite; mas isto persiste como um fundo de dor porque não foi descarregado e está obstruído.

A repressão então se daria pelo esquecimento das formas pelas quais inibimos o desejo. Ao invés de uma compreensão da infância como período de perversões polimorfas, ao expressarem seus desejos, considera-se a repressão social que age sobre as crianças como perversa. Quando crianças são punidas ao expressarem seus desejos, reproduzem consigo a inibição, “a criança agora perdeu seus desejos e seu poder de iniciação” (Goodman, 2011d, p. 37, tradução minha). As convenções pautadas na norma impossibilitam que tornemos em ato vivo o que sentimos. Então, a criança desenvolverá *scripts* com base na norma, para poder sobreviver num ambiente que lhe é hostil. Butler (2024) considera que o suporte ou a ausência dele que recebemos do ambiente ao nascer, nos habita não apenas na infância, “mas também ao longo da vida, como material incorporado, implicando a dimensão orgânica do tempo de vida nas estruturas sociais e psíquicas” (p.292). Ainda, como nos lembra a escritora brasileira, Lya Luft (2003, p. 25), “a infância é o chão sobre o qual caminharemos o resto de nossos dias”.

Me recordo de Paul Preciado (2020, p. 108), em um de seus ensaios intitulado “A bala”.

Nesse ensaio, a bala é a ferida ocasionada pela norma no peito de crianças dissidentes de gênero e sexualidade:

À noite, como acontecia quando eu era criança, [elus] vão para a cama com medo de decepcionar os pais, talvez com medo de que eles as abandonem ou desejem sua morte. E sonham, como quando eu era criança, que fogem para um lugar estrangeiro ou para um planeta distante, onde as crianças da bala podem viver.

O que nomeamos na contemporaneidade como subjetividade diz respeito a uma cicatriz ocasionada pelo corte na multiplicidade de tantos que poderíamos ter sido (Preciado, 2020). Uma ferida aberta no corpe que, pela criatividade, imagina outros mundos possíveis, mundos vivíveis. A perda da nossa criança em função do adulto, não é um processo de transformação orgânico, mas uma supressão deliberada. A espontaneidade tem infâncias contidas. Assim como nos diz Alvim (2014, p. 235), “a espontaneidade da ação corporal é expressiva e instituinte” e se “dá a partir do campo”. Em um processo introjetivo, nós aprendemos que nos deixar aparecer é sinônimo de desaprovação. A introjeção é uma das formas de interrupção²⁰ no processo de contato, o *self* introjeta as normatividades, substituindo assim sua espontaneidade, “para evitar o crime do não pertencimento (...) o próprio desejo é inibido” (Perls; Hefferline; Goodman, 1997, p. 253).

Sara Ahmed, no livro *Fenomenologia queer* (2019)²¹, descreve que existem linhas que nos orientam, elas não são apenas geográficas, mas são traçadas desde como movemos nossos corpos em direção a algo. As linhas não são neutras, carregam interesses políticos que deixam rastros no mundo, pegadas a serem seguidas. Ela faz um jogo com a palavra *straight*, que significa reto e que também se refere a pessoas heterossexuais, no inglês. As linhas retas criam a impressão de uma permanência, dão contornos à superfície da pele do social e estabelecem

²⁰ Perls, Hefferline e Goodman (1997) descrevem cinco: introjeção, projeção, retroflexão, confluência e egotismo. Os autores afirmam que as interrupções não são uma tipologia de pessoas neuróticas e que em cada experiência de contato todas essas formas são mobilizadas. Ainda, “o que o esquema pretende mostrar é a ordem na qual, diante **do fundo de uma repressão pressagiada [grifo meu]**, a fixação se difunde por todo o processo de contato, e a inconsciência vem ao seu encontro da outra direção.” (p. 260).

²¹ *Fenomenologia queer* é uma obra escrita originalmente em 2006 e traduzida para o espanhol em 2019, de autoria de Sara Ahmed, autora de descendência inglesa e paquistanesa, que teve como objetivo “mostrar como os corpos são marcados pelo gênero, sexualizados e racializados em função de como se dispõem no espaço” (p. 16, tradução minha). Em sua proposta busca *queerizar* – tornar *queer*, subverter, arruinar – a fenomenologia, no sentido de perceber o que há nela que leva pegadas *queer* e aplicar um novo ângulo desde as dissidências de gênero e sexualidade, não hetero-cis-centradas e de minorias raciais e de classe baixa. Para isso, Ahmed (2019) estabeleceu um diálogo entre a fenomenologia de Edmund Husserl e Merleau-Ponty com estudos feministas e *queer* (Judith Butler, Iris Young, Sandra Bartky, Audre Lorde, Patrícia Hill Collins, entre outras), teoria crítica da raça (Frantz Fanon, Lewis R. Gordon e Linda Alcoff), marxismo e psicanálise.

divisões. Essas linhas permitem que nos movamos em aproximação a certas coisas e a outras não. E, ao passo, em que movemos nessa e não naquela direção, certos futuros passam ou deixam de existir.

Ahmed (2019), entende que para pertencer é preciso que estejamos alinhados com determinadas formas de vida e viver. O alinhamento²² *straight* não é casual e natural, “seguimos a linha seguida por outros: a repetição do ato de seguimento faz com que a linha desapareça da vista” (Ahmed, 2019, pos. 28, tradução minha).

Es corpos não são possuidores de uma direção *a priori*, ao passo que se dirigem também são dirigidos pelo caminho. O caminho da heterossexualidade, por exemplo, existe a partir da repetição desse trajeto, que deixa pegadas no solo a serem seguidas e repetidas. Segundo Ahmed (2019, p. 31, tradução minha):

As linhas que nos dirigem, tanto as linhas de pensamento como as linhas de movimento, são portanto performativas: dependem da repetição de normas e convenções, de rotas e caminhos tomados, mas também se criam como um efeito dessa repetição.

Andar na linha – reta e estreita - não é automático, existe uma pressão para que façamos isso. Não é à toa que quando pessoas saem de igrejas cristãs, diz-se que elas são desviadas. Na igreja evangélica batista, que fui membro durante minha adolescência e início da vida adulta, aprendíamos que o caminho que leva aos céus é reto e estreito, requer sacrifícios e que “os desejos da carne” [sic] precisam ser negados para que se possa receber a benção final, que é, após a morte, adentrar ao céu. Uma promessa ao fim da linha da vida.

Alvim (2014, p. 242) aponta que em Gestalt-terapia ao assinalarmos os mecanismos culturais, como o cristianismo, podemos perceber que existe um movimento de repressão à agressão²³:

operam principalmente via amortecimento do corpo, provocando uma supervalorização da racionalidade. A alienação do corpo e a racionalização exacerbada impedem o ajustamento criativo e o crescimento. Lembramos que o contato se inicia por uma excitação diante da diferença e isso ocorre a partir

²² Na tradução em espanhol da obra de Ahmed (2019), à qual faço uso, observa-se a palavra “alineação”, que não possui tradução para o português e que podemos entender como um “alinhamento” à norma heterossexual.

²³ A noção de agressão em Gestalt-terapia surge no livro *Ego, Fome e Agressão* (publicado originalmente em 1942, uma escrita de Fritz Perls e Laura Perls), eles lançam a noção de agressão como uma “função saudável que desempenha um papel importante no processo de desenvolvimento tanto no que concerne à preservação de si mesmo quanto na interação do indivíduo com seu meio” (Frazão, 1997, p. 9). Nesse sentido, a agressão está à serviço do organismo, no intento de produzir ajustamentos criativos no campo, destruindo e construindo novas formas.

de uma função sensória, uma experiência vivida no corpo. A direção do sentido para a ação motora agressiva emana dessa excitação – corporal por excelência.

Uma vida alinhada envolve a negação dos próprios desejos, uma orientação constante de corpe. Entendo que essa compreensão pode abrir algumas nuances na norma, tendo em vista que os *scripts* e/ou linhas são convenções introjetadas, não são neutras, mas frutos de um processo contínuo de impressão de pegadas no solo. Invenções que reiteradas vezes produzem efeitos de verdade (Ahmed, 2019; Butler, 1990/2018). De modo que o caminho e a direção que tomamos carrega o efeito do trabalho normativo invisível que está no campo e que dá contornos a como nos movemos e quais possibilidades de movimentos temos.

Podemos pensar como essas normas que direcionam o caminho, também nos dizem de um eu que, como salienta Robine (2005), é produto da interação social. Essa concepção exige uma mudança radical em termos de Psicologia e psicoterapia. Para Robine (2005), não teríamos um lugar para chegar ou retornar, mas flexibilizar as ficções, narrativas e discursos que utilizamos para nos referir a nós mesmas. A ideia de uma natureza é deslocada para um processo contínuo de interações. Podemos, a partir disso, por exemplo, abordar a heterossexualidade e a binariedade de gênero, baseadas na ideia de diferença sexual, como *scripts* normativos, linhas que são reiteradas por repetições, até que seus rastros sejam naturalizados como verdades.

Em “*Multidões queer: notas para uma política dos ‘anormais’*” (2011) Paul Preciado abordou como a diferença sexual é uma sexopolítica no capitalismo contemporâneo. Segundo o autor, a partir dessa lógica:

o sexo (os órgãos chamados ‘sexuais’, as práticas sexuais e também os códigos de masculinidade e de feminilidade, as identidades sexuais normais e desviantes) entra no cálculo do poder, fazendo dos discursos sobre o sexo e das tecnologias de normalização das identidades sexuais um agente de controle da vida (Preciado, 2011, p. 11).

Esse controle da vida pela sexualidade se dá por uma “obviedade” em que se é esperado que determinades corpes baseados em características anatômicas da diferença sexual, desejem e se expressem em oposição e complementariedade.

A ideologia da diferença sexual “funciona como censura em nossa cultura ao mascarar, em nome da natureza, a oposição social entre homens e mulheres” (Preciado, 2011, p. 32). As diferenças colocadas como da ordem da natureza, na verdade escondem suas reais ordenações que são econômicas, políticas e ideológicas.

A categoria sexo não é um *apriori* em relação à sociedade, mas uma categoria iminentemente social que funda a sociedade heterossexual. Não existe funcionamento dentro da sociedade heterossexual que se sustente sem a noção de diferença sexual e racial, em que haverá um lado dominante – homens cisgêneros heterossexuais e brancos – que apontam os outros como diferentes (Wittig, 1981/2022).

A forma como a diferença sexual se estabeleceu tem uma relação direta com o capital. Atua não só regulando a capacidade reprodutiva, papéis sexuais, entre outros, mas também cria a divisão “do trabalho da carne, segundo a qual cada órgão é definido por sua função. Uma sexualidade qualquer implica sempre uma territorialização precisa da boca, vagina, do ânus” (Preciado, 2011, p. 12). É dessa forma que se estabelece uma certa “naturalidade” entre identidade de gênero e órgãos sexuais. A definição do sexo das pessoas, mesmo antes de seu nascimento, é uma questão central “da política e da governabilidade” (Ibid., p. 12). A passagem do século XIX para o século XX demonstrou uma nova gestão sobre o sexo, a partir de estudos da medicina, como John Money, a noção de “gênero” surge para justificar intervenções cirúrgicas em bebês intersexo e em pessoas transexuais.

A partir da metade do século XX, grandes esforços foram realizados pela sexologia para fomentar a ideia de diferença sexual. Favero (2022) cita dentre esses trabalhos os de Richard Von Krafft-Ebing (*Psicopathia Sexualis*, 1886), Alfred Kinsey (*Sexual Behavior in The Human Male*, 1948), os estudos de Freud, como os *Três Ensaaios sobre a teoria da sexualidade* (1905), que compõem um fundo de sustentação para o pensamento da medicina no ocidente. Ainda que alguns estudos tenham contribuído para contrariar proposições de cura da homossexualidade e transexualidade, tais trabalhos mantiveram intacta a definição de sexo com base na genitália.

Segundo Judith Butler (1993/2000) a categoria sexo é desde seu início normativa, funciona não apenas como uma norma, mas como uma prática regulatória que ao mesmo tempo que governa os corpos, os produz. O discurso da diferença sexual se sustenta na ideia de materialidade dos corpos, contudo, para a autora essa própria materialidade é marcada e formada por práticas discursivas.

O “sexo” é um constructo social que é forçosamente materializado através do tempo. Ele não é um simples fato ou a condição estática de um corpo, mas um processo pelo qual as normas regulatórias materializam o “sexo” e produzem essa materialização através de uma reiteração forçada destas normas (Butler, 1993/2000, pos. 111).

Isso significa dizer que a existência da demanda por reiteração, sinaliza que a materialização nunca está acabada, ou seja, nunca se completa, pois, os corpos nunca se conformam inteiramente. Sempre existem instabilidades que formam brechas e por onde escapamos às normas.

O processo de reiteração das normas, Judith Butler nomeou como performatividade. A performatividade não é um gesto singular, mas um efeito de práticas reiterativas “pela qual o discurso produz os efeitos que ele nomeia” (Butler, 1993/2000, pos. 111), ou seja, de um conjunto de normas sociais. As normas que regulam o “sexo” agem por meio da performatividade no intuito de constituir a noção de materialidade dos corpos, com o fim de “materializar o sexo do corpo, para materializar a diferença sexual a serviço da consolidação do imperativo heterossexual” (Ibid., 1993/2000, pos. 111).

O “sexo” não diz respeito ao que alguém tem ou é, mas ao efeito de normas que tornam possível que “alguém” seja entendido como pessoa, qualificando um corpo como digno de vida e de viver. Butler (1993/2000) entende que o sujeito é formado ao passo que assume um sexo, esse processo se vincula com meios discursivos que agem por um imperativo heterossexual, que media identidades sexuais possíveis e nega outras, que determina quem pode ser considerado sujeito e quem não.

A existência do sujeito se mantém a partir de uma identificação com uma espécie de fantasma normativo do sexo, que repudia e produz um lugar de abjeção (Butler, 1993/2000). Esse fantasma apoia-se na ideia de natureza, como se ela fosse uma superfície passiva ou fora do social. De modo que produz a ideia de que o sexo seja dado como *apriori* e o gênero fosse inscrito nele. Butler (1993/2000) nos lembra que a natureza tem uma história e que sua conceituação abre espaço para ambivalências, pois para assumir *status* de verdade precisa assumir seu caráter social e na medida que o assume renuncia o “natural”.

Afirmar que o sujeito é produzido a partir de uma matriz generificada de relações, significa questionar em que campo ele emerge e como opera. Por exemplo, antes da ultrassonografia o feto é entendido como um ser neutro, mas na medida em que o exame é feito, aquela criança será nomeada como “ele ou ela”. A partir desse momento roupas, adereços, expectativas estarão repousadas sobre aquele ser que ainda será parido. Antes do parto, ele ou ela já foram paridos pelo imaginário social. Ao longo da vida dessa criança ela será interpelada a performar ser menina ou menino. A nomeação binária e genitalista, atribui e reitera constantemente as diferenças, numa fronteira – que diferente da noção em Gestalt-terapia – funcionará restringindo trânsitos no mundo.

A construção dessa criança como menina ou menino pressupõe uma única orientação

sexual: a heterossexual. Essa criança se faz e refaz por meio da reiteração de normas. Butler (1990/2018) apresenta o conceito de matriz heterossexual, para fazer alusão a grade de inteligibilidade cultural que naturaliza: corpos, gêneros e desejos.

Butler (1990/2018) toma como referência os estudos de Monique Wittig, em especial ao termo que ela constrói, denominado “contrato heterossexual” e também, em menor medida, o conceito de “heterossexualidade compulsória” de Adrienne Rich. Elu (Butler, 1990/2018) considera a presença de um modelo discursivo/epistemológico hegemônico que age a determinar quais e como devem ser os corpos para serem coerentes (masculino = macho; feminino = fêmea), é preciso um sexo estável para um gênero estável, que é definido de forma oposicional e hierárquica por meio da compulsoriedade da heterossexualidade.

Resgatando o exemplo do ultrassom, na medida em que discursos sobre o feto lançam sobre ele o gênero, não se é enunciado explicitamente “menina cis, vestirá rosa, casará com um homem cis, terá filhas”. Pelo contrário, a norma se articula de forma sutil, mas nem por isso menos violenta. Faz-se um chá revelação com bolo azul e rosa, se compram vestidinhos, laços, entre outros. Existem convenções e regras que não são anunciadas formalmente ou explicitamente, mas que conhecemos. Para Wittig (1989/2022) isso que não está explícito, mas que paira na sociedade, é compreendido como contrato social. Esse contrato que somos desde muito cedo convocados a segui-lo, “consiste em viver a heterossexualidade” (Wittig, 1989/2022, p. 77). A heterossexualidade “surgiu no começo do século XX em contraposição à homossexualidade. Só isso basta para definir a extensão de sua obviedade” (Ibid., p. 78).

O pensamento dominante se recusa a refletir sobre si, age como a canção “Modinha para Gabriela” de Dorival Caymmi (1975): “eu nasci assim, vou ser sempre assim”. Essa premissa do “eu nasci assim”, também pode ser abordada pela naturalidade apriorística atribuída ao sexo. É por isso que Wittig (1989/2022) nos diz que a opressão cria o sexo. Sem a opressão o sexo não existiria, “o pensamento dominante se recusa a se voltar para dentro de si para apreender aquilo que o questiona” (p. 34), apaziguando conflitos e impedindo movimentos. Pensando esse lugar velado, implícito e opressor, Wittig (1989/2022) considera que Adrienne Rich captou esse sentido com a noção de “heterossexualidade compulsória”. Para Rich (1980/2010), a compulsoriedade da heterossexualidade se apresenta desde o momento em que ela é dita como uma “preferência” inata. Segundo a autora, isso contribui para que expressões outras de sexualidade ou mesmo de vivenciar a heterossexualidade, sejam tolhidas e patologizadas. Segundo Rich (1980/2010, p. 39):

o trabalho dessas mulheres [lésbicas], mesmo se apenas o trabalho cotidiano de sobrevivência ou resistência individual e coletiva, mas, acrescento, o trabalho da escritora, da ativista, da reformadora, da antropóloga ou da artista – o trabalho de autocriação – é desvalorizado e tratado como o fruto amargo da “inveja do pênis”, sublimação de erotismo reprimido ou a diatribe sem sentido de uma pessoa que “odeia homens”.

Wittig (1989/2022) partilha da compreensão de Rich tanto sobre a compulsoriedade quanto sobre seus efeitos na vida de mulheres-cis lésbicas. O sistema compulsório de heterossexualidade incide na existência da categoria sexo, os termos “macho” e “fêmea”, por exemplo, compõem um fundo que permite e protege a ideia de natureza e binariedade. E corpe natural é resultado de uma linguagem impregnada de jogos políticos, nesse sentido, a disputa estaria sobretudo no discurso que produz corporeidades. Para Wittig (1989/2022) lésbicas não são mulheres, pois dentro do contrato heterossexual, só é reconhecida como mulher aquela que vive uma relação heterossexual. Mulheres, lésbicas e gays não possuíram espaço para falarem por si dentro de um sistema em que opera a lógica heterossexual.

Segundo Wittig (1989/2022), a lésbica, ao não ser mulher, apresentava uma possibilidade de transcender o binarismo homem/mulher:

(...) uma nova definição pessoal e subjetiva para toda a humanidade só pode ser encontrada para além das categorias do sexo (homem e mulher), e que o advento dos sujeitos individuais necessita que primeiramente se destruam as categorias sexo, dando fim ao seu uso, e se rejeitem todas as ciências que ainda usam essa categorias como fundamento (praticamente todas as ciências sociais). (...) o lesbianismo oferece, temporariamente, a única forma social em que podemos viver de modo livre. Lésbica é o único conceito que conheço que está além das categorias sexo (p. 53).

Para Butler (1990/2018), a construção e permanência de uma identidade lésbica como universal só é possível por meio de um conjunto de exclusões, “como se os excluídos não fossem, precisamente por sua exclusão, sempre pressupostos e, a rigor, necessários à construção dessa identidade” (Butler, 1990/2018, pos. 172). Enquanto Wittig apostava na necessidade da destruição da categoria sexo e gênero, Butler entendia que a necessidade estava em proliferar de “tal modo a diversidade das identidades que os sistemas de regulação, ao ficarem sobrecarregados, tornam-se inócuos, obsoletos e inoperantes, como se infectados por um cavalo de Troia” (Warmiling; Bastone, 2023, p.13). Além disso, Butler (1990/2018) compreende que

existem também outras formas de poder que instrumentalizam a sexualidade, não apenas a matriz heterossexual.

Esse é um debate que Goodman se aproximou de forma genérica, ao passo que mesmo concebendo o casamento e a família heterossexual como formas opressivas, não abordou de que modo esse sistema estava articulado em bases patriarcais e sexistas. Quando ele (Goodman, 2011a) aborda a influência do estado, da igreja, da família como instituições que impossibilitam uma sexualidade satisfatória, podemos pensar no que nos apontou Lauretis (1994) sobre as tecnologias de gênero, que estão amparadas nas instituições do Estado e regulam quais as formas adequadas de expressarmos nossas identidades sexuais e de gênero. O modo de vida “*american way of life*”, criticado por Goodman, era um retrato explícito de como o contrato social agia, mostrando uma única forma de vida possível, que dispunha da heterossexualidade, casamento e reprodução.

A cartilha moral frente à sexualidade, observada por Goodman nas escolas, poderia ser chamada também de cartilha heterossexual. Es adultos buscavam regular a sexualidade dos adolescentes, mas essa regulação não estava contida nos adultos, como se fosse de uma ordem intrapsíquica, pelo contrário, estava amparada em um fundo social que deixa pegadas e orientações de como devemos viver. Um fundo e rastros em linha reta, como nos aponta Ahmed (2019), organizado pela heterossexualidade e suas normas.

A organização da heterossexualidade e suas normas, pode ser compreendida como heteronormatividade, um termo utilizado pela primeira vez pelas autories *queer* Michael Warner e Lauren Berlant, em 1998 no rodapé do texto “*Sex in Public*” (Maracci, Favero, 2022). Ela dispõe de um conjunto de normas, criada e reiterada pelas práticas discursivas, que incidem na sociabilidade das pessoas e atuam concebendo privilégios. Como vimos nos parágrafos anteriores, a heterossexualidade é tomada como sendo de uma ordem pré-discursiva, *in natura* e não produzida e reproduzida a partir de uma série de interesses políticos (Petry, Meyer, 2011; Maracci, Favero, 2022).

A hetero+norma entende a heterossexualidade como a única forma legítima de expressão da sexualidade, as demais são tomadas como desvios – como aqueles que desviam da igreja cristã - dessa ordem “natural” e binária. A heteronormatividade não só aborda a heterossexualidade como compulsória, mas também as normas que regulam essa compulsoriedade e impelem es sujeitos a assumir essa sexualidade como espontânea e coerentemente suas.

A matriz heterossexual pode ser compreendida por nós, Gestalt-terapeutas, como uma estrutura invisível que produz efeitos nas relações no mundo. Ela impossibilita por meio de seus

efeitos normativos que experimentemos de modo espontâneo nossos desejos, incidindo de modo repressor sobre nossos corpos. Introjetamos, “engolimos” a forma socialmente entendida como adequada, coerente e natural sobre como devemos desejar. Assim, a heterossexualidade aparece não como um tornar-se heterossexual, mas um alinhamento obvio do desejo.

A heterossexualidade é uma ficção, mas tem efeitos concretos em nossas vidas. Butler (1990/2018; 1993/2000) nos apontou que essa ficção se pretende verdade e na medida em que coloca como verdade, para se manter nesse lugar produz corpos inverídiques, falaciosos, estranhos. Quanto menos espaço temos de experimentação de nossas sexualidades, mais pressionados somos a tolhir nossa espontaneidade (Perls, Hefferline E Goodman, 1997). Robine (2005, p. 112) aponta que a Gestalt-terapia ao compreender os fenômenos como emergências do campo, “perde” algumas coisas:

a segurança de “ter” riquezas interiores, mais ou menos exploradas ou latentes, no mais profundo de nós mesmos e, por isso, perdemos o apoio fundamental na noção de inconsciente. Perdemos as ficções da identidade e, nesta lógica, a possibilidade de um conhecimento objetivo e mensurável do outro. Perdemos a normatividade e com ela a necessidade de conhecer uma "verdade" que não é apreensível senão como ficção. Perdemos a preocupação com a medida, o diagnóstico e outras práticas articuladas mais ou menos diretamente com quaisquer normas.

A norma é uma ficção que nos afasta da espontaneidade de nossos desejos. A norma mina nosso imaginário. Gosto de pensar que existe algo nas crianças, aqueles que todes fomos um dia, que mina a norma: a capacidade de criar outros mundos.

Quando criança eu fui motorista, cozinheiro, agricultor, professore, pai, mãe, avô, fiz meu apartamento embaixo da folhagem do mandiocal, fiz das espigas de milho bonecas, fiz da cabeça das bonecas bola de futebol, fui exploradore, fui menino com os meninos, fui menina com as meninas. Deitava-me antes de dormir e olhava o teto, com a fiação de uma única luz que estava centralizada no corredor, inventava histórias de uma vida mais suportável, com menos escassez, menos dolorosa. Criar minhas ficções me salvou de um mundo que me reduzia a narrativas de gravidez na adolescência, trabalho subalternizado e desistência escolar.

A partir de uma perspectiva psicopatologizante, podemos nomear a vivência que narrei como alucinação e caso uma adulte intente reproduzi-la, seria considerado como fixado em comportamentos infantis. Agora, por quais motivos não reconhecemos como socialmente “infantil” falas públicas, como as do ex-presidente Bolsonaro, ao se dizer “imorrível e imbrochável”? Para algunes lhes é permitido o direito à fantasia, expressamente para homens

cisgêneros, heterossexuais e brancos, esses serão aplaudidos e podem chegar à presidência de um país. Podemos traçar conexões quando Perls, Hefferline e Goodman (1997) nos dizem sobre como introjeções regadas por moralismos, tendem a produzir pessoas ressentidas. Os que não vivem conforme os padrões “bons da moral” devem ser punidos. Nessa lógica, não há espaço para construção-desconstrução de formas, apenas para manutenção do que é compreendido como natureza, coerente e correto.

Os tabus permeados por moralismos, invadem o organismo. A repressão que pode ser sentida na singularidade, nos informa de um fundo que age de forma repressora e que está amparado numa matriz heterossexual. A gente se perde da criança que contatava o mundo com curiosidade e criatividade. Aqui, pensando a partir de Goodman e da Gestalt-terapia, não falo sobre uma regressão à criança, mas sobre o acriançamento da vida.

A organização social atua pelo esvaziamento de sentido, por uma organização do trabalho que é institucionalmente exploradora, por um sistema educacional que contribui para introjetos inassimiláveis, estimulando a competição, nos distanciando de possibilidades outras de vida. Um mundo colonizado com linhas retas – ainda que não se faça uso dessa expressão – é o que vemos descrito de modo crítico em Perls, Hefferline e Goodman (1997).

Nós somos desencorajados a explorar nossas sexualidades. Perls, Hefferline e Goodman (1997), descrevem que a “a curiosidade erótica é abominada, mas está no cerne de todo trabalho literário, leitura e todo tipo de teatro. E nos costumes, de modo geral, beija-se e acaricia-se muito menos entre os amigos, e há menos explorações amistosas de pessoas desconhecidas” (p. 107). Além disso, vivemos uma heterossexualidade obsessiva - que torna hostil a vida comunitária - em lugar do encorajamento a relações homossexuais. Para Perls, Hefferline e Goodman (1997) o desencorajamento de uma homossexualidade primária, culminaria no surgimento de uma heterossexualidade hostil, basearam essa ideia nos trabalhos de Sándor Ferenczi (1873-1933). Essa hostilidade presente na heterossexualidade seria obsessiva, impossibilitando a vida em comunidade e suscitando uma espécie de ciúme entre os homens. O que Perls, Hefferline e Goodman (1997) parecem não ter notado é que a heterossexualidade dos homens cisgêneros era sumariamente hostil com as mulheres cisgêneras e outros grupos minoritários, inclusive nos círculos marxistas, como denunciou Monique Wittig (1981/2022).

Hoje sabemos que existem diversas formas de organizações sociais em que não existia alusão a diferença sexual e gêneros binários, que essa é uma dicotomia instaurada pela colonização euro-cristã no Ocidente (vergueiro, 2016, Lugones, 2014, Butler, 2024). Mas essas são pegadas que, repetidas, sedimentam caminhos binários a serem seguidos, elas anunciam

não só formas de viver, mas espaços em que nossas vidas podem ou não transitar, podem ou não ser bem-vindas.

2.2. Teoria do *Self*, espaço-tempo, dialogando com Sara Ahmed

“(...) o esforço da sociedade é no sentido de isolar, compartimentalizar e arrancar as garras da ameaça”
(Perls, Hefferline, Goodman, 1997, p.145).

Ano passado, 2023, eu criei um pequeno ritual de cuidado, todas às segundas-feiras pela tarde eu me orientava para fazer algo que me proporcionasse lazer. Eu gosto muito de café e cerveja, o que me fez frequentar alguns locais na região do centro do Rio de Janeiro e Zona Sul da cidade. Numa tarde tomando café com meu companheiro, fomos interrompidos por uma senhora branca: “sua mãe deve ter sofrido muito!” [sic], direcionando a fala para mim, imediatamente senti meu corpe contido e constrangido. Ao expressar meu não entendimento de sua fala, ela explica: “por conta do seu cabelo, cabelo assim dá muito trabalho” [sic]. Eu disse que não dava, apenas exigia outros cuidados que não eram os mesmos de cabelos lisos - de orientação reta. Assumindo que éramos um casal cisheterossexual, soltou “vocês [eu e meu companheiro] já sabem o sofrimento que espera quanto tiverem filhos!” [sic]. Bem... realmente é sofrido ser interrompido numa tarde de lazer.

Aproximadamente um mês depois, tomando uma cerveja no centro da cidade com meus amigos, somos interrompidos por um senhor negro que desejava fazer uma fotografia minha. Segundo ele, minha aparência contemplava o que ele “estava abordando em seus estudos, pessoas brancas, mas que não são, mas também não são negras” [sic]. Senti meu corpe diminuindo, quase como se eu quisesse afundar no chão. No caso dessa interrupção, o que parecia estar acompanhado era a confusão que minha imagem desalinhada pode mobilizar, uma confusão própria da colonização e de suas políticas genocidas de embranquecimento.

Eu poderia narrar muitas situações em que fui interrompido, mas o ponto que quero chegar é como quando nossos corpes são parados, nossa forma de nos movimentar nos espaços é afetada. Minhas memórias de infância no interior do Paraná são recheadas de momentos em que ao andar na rua com minha mãe, pessoas nos paravam para interpelar o quão trabalhoso poderia ser cuidar de nossos cabelos ou o quão diferente éramos.

Outras interrupções também se impuseram, quando no desejo de beijar meninas nós nos escondíamos, quando com elas o dar as mãos era contido. Sou interrompido também quando

uma psicóloga branca-cis-heterossexual acessa minha caixa de mensagens para me chamar de “lixo humano” [sic], numa situação em que expus a necessidade de a Gestalt-terapia estar em diálogo com as discussões de gênero e sexualidades. Algo me chamou atenção nessa expressão usada por ela, existem humanos e existem lixos humanos. Aqui podemos perceber a linha da heterossexualidade e da branquitude, linhas que dividem vidas que são vivíveis, limpas, higiênicas e merecem direitos e outras as quais suas vidas são como lixo, sujas, inapropriadas e incomodas.

Essa divisão entre vidas limpas e sujas, tem como fundo a ideia de natureza, apenas alguns possuem orientação sexual e apenas alguns possuem raça. A hegemonia não se nomeia em termos de sexualidade, gênero e raça, são apenas humanos.

Os momentos em que nossos corpos são interrompidos em sua fluidez, Ahmed (2019) chama de “dispositivo de parada” (p. 194, tradução minha), uma fenomenologia de ser parado. Ao passo que a fenomenologia estuda como nos movimentamos no mundo, não em uma consciência voltada para si, mas na relação, ser parado implica “uma direção diferente de uma que comece com o movimento” (Ahmed, 2019, p. 194, tradução minha).

Em Gestalt-terapia a noção de fluidez, criatividade e destruição são pontos centrais na Teoria do *Self*. Segundo Samuele Grassi (2020, p. 128, tradução minha):

(...) a conceituação de Goodman sobre o *self* e, conseqüentemente, sobre a criatividade e destruição que ele imaginou ao levar uma “vida *queer*”, foi extraído da teoria gestáltica, contribuindo para a originalidade de seus pontos de vista e proporcionando-lhe a “bela mistura de continuidade e mutabilidade” (Philippon, 2016, p. 329) que está na base da relacionalidade (*queer*) que ele propôs.

Goodman entendia que a experiência acontecia na relação no campo, ou seja, estamos constantemente fazendo a nós mesmas a partir das interações no mundo. Aqui entendemos *queer* também como uma forma espacial²⁴ em como habitamos o mundo, podemos resgatar a compreensão do *self* em Gestalt-terapia descrita por Perls, Hefferline e Goodman (1997) que

²⁴ Segundo Ahmed (2006/2019) a palavra *queer* antes de assumir um significado atrelado à sexualidade, significava torcer uma forma, tomar direções estranhas, não convencionais, ou seja, que não seguiam linhas retas. Portanto, a autora frisa que esse é um termo espacial, e que quando pensado a partir da sexualidade, também nos diz de uma formação espacial. Nós somos afetados pelas convenções acerca da sexualidade nos espaços que circulamos, mas também o afetamos ao circulá-los. A compreensão de *self* no Gestalt-terapia (1997), carrega temporalidade e espacialidade, onde formas rígidas de habitar o mundo são compreendidas como interrupções/bloqueios neuróticos que obstruem a fluidez. Essas formas neuróticas não emergem de maneira isolada, pelo contrário, acontecem na relação eu-mundo; relação que não é acabada, mas um processo em andamento.

em condições propícias para a vida, apresentaria o aspecto de água. As águas seguem o fluxo e o ritmo dos contornos dos rios, das marés, não vivem em linha reta, são sinuosas e plurais. Contudo, a fluidez pode ser interrompida – como por dispositivos de parada -, à exemplo a intervenção humana que constrói usinas hidrelétricas, obstruindo o fluxo e ritmo das águas e dos demais seres vivos daquele ambiente.

A teoria do *self* é um dos principais marcos do livro *Gestalt-terapia*, pois sistematiza a compreensão gestáltica do sujeito. *Self* é compreendido como um “sistema de contatos a qualquer momento” (Perls, Hefferline, Goodman, 1997, p. 235), um processo temporal de construção e des-construção de significados “através dos quais vivenciamos e crescemos” (Ibid., p. 235). A partir disso Perls, Hefferline e Goodman (1997) consideram o *self* agindo em funções que se apresentam em cada, sendo elas: Id, Ego e Personalidade.

A função Id, “envolve o corpo como fundo de onde emerge a figura, o excitação, apetite” (Alvim, 2014, p. 289). Ela remonta a um fundo histórico de co-dados, hábitos, situações inacabadas que, a qualquer momento, podem emergir no presente. A função ego é uma função de deliberação em relação ao que emerge para mim como fenômeno de maior interesse. Por exemplo, ser designada menina no nascimento e sentir o desejo de brincar com brinquedos atribuídos como “de meninos”. Em condições ambientais em que as necessidades são respeitadas sem a fixidez binária de gênero, a menina pode atender sua necessidade e se mobilizar motoramente para atender a si. Contudo, num ambiente em que não há espaço para a expressão livre das necessidades, o corpo encontrará uma barreira no campo que dificulta seu movimento.

A função personalidade diz respeito a “uma atividade categorial, formadora de conceitos a partir da experiência” (Alvim, 2014, p. 238). Ela é o que podemos dizer sobre o que é conhecido sobre nós mesmas, aquilo da experiência que foi integrada e “confere um núcleo de identidade a partir daquilo que alguém pensa que é” (Ibid., p. 238). A personalidade não diz respeito à ideia de uma identidade fixa, pelo contrário, as representações que fazemos de nós mesmas podem se tornar fundo e serem reconfiguradas a partir dos novos contatos que estabelecemos. Em todas as funções o corpo se faz presente, tendo em vista, que a teoria gestáltica rompe com qualquer cisão entre mente e corpo. Essa compreensão de uma identidade sempre cambiante e que ocorre numa teia complexa de relações culturais, pode ser aproximada da compreensão trazida por Judith Butler (1990/2018). Uma identidade fixa é uma imposição normativa que espera estabilidade e linearidade entre sexo, gênero e sexualidade. A norma, então, é denunciada no encontro com corpos que apresentam incoerência com sua lógica, criando formas e sentidos outros.

Retornando a função Id mencionada à pouco, nela estão articuladas as percepção e propriocepção, nossos “desejos, necessidades, apetites, excitações orgânicas, situações inacabadas, dores, emoções, tudo que os impulsiona em direção a alguma coisa” (Alvim, 2014, p. 236), destaca-se uma compreensão em que o corpo – entendido como eu e não como uma entidade à parte da mente - está em articulação com o campo. Partindo desse ponto, poderíamos entender porque o sistema educacional tão apontado por Goodman, age justamente na contenção do corpo, as regras apontadas por ele nos diferentes ensaios e também presentes no livro *Gestalt-terapia*, denunciam os esforços moralizantes da sociedade em agir para que não exploremos as possibilidades de nossos corpos desejantes.

Em circunstâncias em que houvesse espaço para que pudéssemos como água fluir, poderíamos encontrar mundos não conhecidos e isso implicaria numa transformação radical da sociedade. Estaríamos mais abertos ao processo de experimentação, a relação com nossos corpos ganharia outros sentidos, reconhecendo o assimilável, mas não cristalizando suas possibilidades. Aqui ainda as exigências binárias de escolha de um ou de outro passariam para a abertura de experimentações com a ambivalência, com as contradições, sem que nos fosse exigido a escolha de apenas uma forma. As interrupções sentidas em nossas singularidades, mas que dizem respeito a um mundo que nos restringe à fluidez, são entendidas em Gestalt-terapia como o fundamento da neurose. O movimento orgânico do *self* é obstruído pelas violências da norma, que nos impele a ocupar lugares fixos para ser e estar no mundo.

Segundo Perls, Hefferline e Goodman (1997) os “conteúdos do Id” foram lidos como “diabólicos” não por uma exclusiva dinâmica intrapsíquica envolvida com a repressão, mas porque “continham um resíduo que era realmente destruidor das normas sociais” (p. 143). Concretamente, ocorre na sociedade e em suas instituições uma pressão para que esses conteúdos sejam temidos. Tememos o que desconhecemos em nós. Se constrói aqui uma questão genuína: o que podemos para além do que nos disseram?

O *self* é criativo e cada pessoa se expressa de forma singular. Segundo Perls, Hefferline e Goodman (1997) quando temos espaço para experimentar nossas necessidades, podemos perceber que elas não são tão destrutivas quanto nos foi dito. As moralizações de nossos impulsos contribuem para a repressão, “a repressão evita o excitamento” (Perls, Hefferline, Goodman, 1997, p. 246). A repressão acontece ao sentirmos uma ameaça persistente que emerge do campo. Essa ameaça não é meramente uma percepção a nível psíquico, mas é concretamente sentida por meio das moralizações e punições presentes nas relações em sociedade. A repressão age contra o *self*, contra a fluidez, contra a possibilidade de poder atender ao que se quer. As mais variadas instituições contribuem para a manutenção da

repressão, Goodman abordou enfaticamente o papel do modelo de ensino tradicional e o cristianismo. Mas, podemos pensar também numa série de outras instituições que perpetuam lógicas moralizantes sobre os corpos. Aqui, compreendo também o papel da medicina, da psicologia, do judiciário, da mídia, que produzem e reproduzem normatividades.

Para Goodman (2011a) as normas que percorriam a sociedade estadunidense em sua época, impossibilitavam que se perfurasse a repressão e relaxasse diante das inibições. Para Reich, a análise deveria ter um papel social ativo, ele liderou a reforma sexual, que buscava democratizar o acesso a meios contraceptivos, o que fez com que pessoas que se identificam com suas ideias se aproximassem. Mas a sua ênfase em questões biológicas pareceu a Goodman como pouco úteis para pensar a sexualidade, também por julgar as ideias de Reich românticas quanto à crença de uma pureza na potência sexual (Goodman, 1991a, Belmino, 2016). Contudo, ele destaca aspectos em concordância com Reich, como: uma atitude liberal em relação à sexualidade de crianças e adolescentes para experimentarem conforme suas idades seus desejos; que informações sobre a sexualidade são pouco funcionais se são atreladas a ela pudores e regras. Goodman (1991a) ressalta que “por meio da família monogâmica coercitiva, esse personagem se recria [se referindo ao fascismo] de geração em geração e anula a revolução progressista na política e na economia” (p. 72, tradução minha). Inclusive, a família monogâmica continua sendo, na dinâmica do capital, uma instância intocável da ordem do sagrado.

Em Perls, Hefferline e Goodman (1997) podemos perceber também a crítica à sociedade repressora, apontando que há um impedimento a tudo que emergja como revolucionário e, portanto, produtor de uma realidade outra. Nesse sentido, o “esforço da sociedade é no sentido de isolar, compartimentalizar e arrancar as garras da ameaça” (Ibid., p.145). Para eles, na medida em que a sexualidade é entendida como importante, associa-se a ela normas que visam a diminuição do excitamento e do prazer, ou seja, que proporcionam menor satisfação. Perls, Hefferline e Goodman (1997) apontam que um mecanismo social significativo para isolar a sexualidade é colocá-la como “atitude saudável, sã e científica da educação sexual por parte de educadores e pais progressistas” (Ibid., p.145). Esse comportamento higieniza a sexualidade, ensinando-a como estática, ao invés de surpreendente, retirando dela seu caráter disruptivo e explosivo. A “atitude saudável” torna um “ato da vida uma prática de higiene” (Ibid., p.146), controla e compartimentaliza a experiência. Essa lógica de “saúde” é a mesma que irá nos dizer quais corpos são saudáveis ou não, quais sexualidades são apropriadas ou não, qual modelo de relacionamento é correto ou não, e assim por diante.

Perls, Hefferline e Goodman (1997) ressaltam que a educação sexual surgiu como

revolucionária num contexto contemporâneo marcado por hipocrisias. Fizeram uso de palavras “angelicais” para abrir brechas em que fosse possível falar sobre sexualidade. Contudo, as palavras belas e angelicais tornaram-se tabus, associando uma aura de pureza a vivência da sexualidade, que nada mais é do que uma defesa da sociedade frente ao desconhecido. É nesse sentido que também se cria contextos de perfuração ao tabu, nas palavras sujas e não ditas, nos atos não belos e angelicais. O *self* desesperadamente se arrisca para experimentar o gozo.

As escolas e lares progressistas que visavam encorajar a autorregulação, curiosidade e liberdade democrática, encontravam uma contradição no mundo, um Estado que organiza burocraticamente a vida. Experimentamos assim “uma pressão modeladora” (Perls; Hefferline; Goodman, 1997, p. 147) que pouco incentiva a rebeldia, mas se ocupa de formas bons cidadãos ou no contexto brasileiro o conhecido “cidadão de bem” que possui várias famílias nos bastidores e defende assiduamente a pátria e os valores cristãos. Além disso, essa pressão modeladora também resultaria no engajamento em guerras constantemente destrutivas, com o intuito de promover a “paz mundial”. Para Goodman (1991b) a ideia psicanalítica de sublimação era também uma forma de moralizar as pulsões, o medo social frente a sexualidade propiciaria a sublimação, assim tornar a sublimação o propósito do processo psicoterápico parece para ele estar associado ao controle da sexualidade.

Ahmed (2019) entende que precisamos pensar na orientação da própria orientação sexual, posto que ela é colocada como natural, mas o mesmo tempo existem muitos esforços sociais para que ela ganhe esse *status*:

é o homossexual que se constitui como tendo uma “orientação”: o heterossexual é considerado neutro. O surgimento da expressão “orientação sexual” coincide com a produção do “homossexual” como um tipo de pessoa que “se desvia” do neutro. Ou, como Foucault coloca na famosa frase de seu trabalho sobre a história da sexualidade, a sexologia moderna transforma as chamadas práticas sexuais desviantes (como a sodomia) de uma “aberração temporária” para uma “espécie” (1990). pág. 43) (Ahmed, 2019, p. 100, tradução minha).

Essa orientação que parece natural, enfatiza o casal heterossexual e tem esse como o ponto em que o mundo se desdobra. O esforço – ou pressão modeladora nas palavras de Perls, Hefferline e Goodman (1997), - para que a heterossexualidade seja entendida como natural é o que afirma a compulsoriedade da norma observada por Adrienne Rich. Esse esforço da própria norma se converte também em um esforço des próprios corpos em performá-la (Ahmed, 2019). Outras formas de viver a sexualidade são renunciadas, mas não só isso, repudiadas. O

repúdio produz um campo de objetos heterossexuais. Esse campo, primeiro mencionado por Butler (1990/2018) e retomado por Ahmed (2019), pode ser entendido como um terreno em que “certos objetos se tornam acessíveis por meio de uma limpeza, pela delimitação do espaço como um espaço para algumas coisas e para outras não” (p. 125, tradução minha). Assim, “a sexualidade funciona como um fundo, como aquilo que está por trás de atos que se repetem ao longo do tempo e com força, e que por estarem por trás não são vistos” (p. 126, tradução minha). A heterossexualidade não implica apenas em como nos orientamos em relação es outres, mas como estamos rodeados pela norma, de modo que ela desaparece de nossa percepção compondo o fundo do campo.

Aqui podemos fazer relação com a perda do reconhecimento das diferenças, a personalidade se agiganta de modo que só me dirijo ao mundo a partir de representações fixas sobre ele (Alvim, 2014). O espaço para um *self* que se ajusta criativamente entre suas funções id, ego e personalidade:

(...) perde sua dimensão criadora, pois a ação criadora, singular, da função ego é substituída pelo automatismo da forma corporal fixada, instaurando-se um funcionamento autômato, dirigido por uma ação mecânica, num corpo mecânico, que se desloca num espaço mecânico. Tudo é previsível, pois permanecerá da mesma forma. Não há criação e transformação e a sensação é – por algum tempo, pelo menos – de equilíbrio. Um ajustamento sem criação (Alvim, 2014, p. 254).

Em contrapartida, não seguir a orientação dita correta afeta como vivemos no mundo, não andar em retidão implica, inclusive, numa leitura social sobre nosso caráter, de que somos pessoas não confiáveis (Ahmed, 2019). Experiência semelhante relatada por Goodman no ensaio *Ser Queer* (1969/2012), ao contar sobre não ser bem-vindo em muitos espaços em virtude de sua sexualidade. Ao assumir desvios da linha reta, a sinuosidade é entendida como falha e fracasso.

“Uma palhaça como você, aposto que nem trabalho tem”, essa foi uma das mensagens que recebi da senhora branca cis heterossexual que interrompeu o fluxo do meu dia. O uso da palavra palhaça indica que não possuo seriedade e, portanto, nem trabalho eu deveria ter. Ela desconsidera que: a palhaçaria é uma arte e uma profissão, à contragosto dos paletós monocromáticos. A pessoa palhaça brinca justamente com o que é tido como norma, contorce as linhas de um mundo rígido. Deste modo, em alguma medida habite em mim ume palhace.

Fracassar é também uma arte, uma arte *queer*²⁵.

A aposta de que nem trabalho eu teria carrega o modo como a linha heterossexual se organiza, desviar dela, é desviar da moral, dos bons modos, portanto, desviado não pode ou ao menos não deveria ter trabalho. O esforço da sociedade, como apontado por Perls, Hefferline e Goodman (1997), consiste na aniquilação de quaisquer formas outras de vida. É inconcebível na linha reta um *self* que seja fluido e que se oriente em diversas direções. O *self* como abordado nesse tópico, é um sistema de contatos no tempo, e contato supõe orientar-se no campo.

O modo como nos orientamos - ou não - aos nossos desejos, poder deliberar e escolher, precisam ser situadas no campo. As pessoas criam a si de variadas maneiras, como nos apontam Perls, Hefferline e Goodman (1997), essa criação é mediada pelas possibilidades existenciais que os corpos podem usufruir ou não no mundo, isso inclui direitos básicos de poder ir e vir, acesso à educação, saúde, moradia, entre outros. Entretanto, apesar da insistência da norma em precarizar nossas possibilidades de vida, como nos disseram Goodman, Wittig, Butler, Preciado, Ahmed e outros, isso também sinaliza um temor do próprio CISTema diante de nós e uma tentativa de captura que nunca se completa.

2.3. Escapes à norma: a promiscuidade e a sujeira em Goodman

*“Considerando a frieza e fragmentação usual da vida comunitária atual,
meu palpite é de que a promiscuidade sexual enriquece mais vidas do que as torna
insensíveis”*
(Goodman, 1969/2012, p. 37).

²⁵ Jack Halberstam em *A arte queer do fracasso* (2020) objetiva contrapor a hegemonia do discurso neoliberal que apresenta a positividade como caminho para o sucesso e bem-estar. O autor procura ativar outros caminhos, buscando suscitar outros afetos que rompam com a lógica binária sucesso-fracasso em que o fracasso seria, obviamente, seria algo ruim. Nesse sentido, o fracasso estaria carregado de potência, novidade e indeterminação, contrariando normatividades vigentes e apresentando formas outras de ser e estar no mundo. Halberstam para isso denuncia como a ideia de sucesso é construída a partir de princípios racistas e cisheteronormativos, em que de imediato se associa *queer* ao fracasso. O fracasso não é um sentimento desconhecido para pessoas *queer*, “fracassar é algo que pessoas *queer* fazem e sempre fizeram excepcionalmente bem” (Halberstam, 2020, p. 21). Se para ter sucesso precisamos trilhar um caminho que reitere o *status quo*, talvez o fracasso seja justamente o que possibilite a construção de outras rotas, que não essa binária. O autor nos lembra também que a potência *queer* é também uma forma de preservar a indisciplinaridade da infância, momento em nosso desenvolvimento que é costumeiramente inferiorizado no caminho para o adultecer e ter sucesso.

“(...) os corpos não se conformam, nunca, completamente, às normas pelas quais sua materialização é imposta.”
(Butler, 2000, p. 152)

“A vida é movimento; a existência temporalidade; o corpo não é apenas matéria, isolada ou encerrada em si, determinada de fora.”
(Alvim, 2016, pos. 24)

A norma pode ser repressiva e opressiva, mas paradoxalmente ela pode ser mobilizadora, segundo Judith Butler em entrevista à Sara Ahmed (2017). Quando nos damos conta de que estamos reiterando normas, mesmo que essa norma seja um pilar acerca do que dizemos sobre quem somos, à medida que passamos a desviá-la, desobedece-la, ainda que com medo ou ansiedade, suscitamos novas formas que fazem ser possível arriscar um novo sentido de ser sujeito.

Ahmed (2019) retrata o desvio da rota heterossexual como uma desorientação, em alguma medida todes lidamos com a incompletude na reiteração da heteronorma. Essa desorientação pode ser desestabilizadora, promover momentos de crise, mas também suscita outras formas de fazer coisas que até então lhe pareciam já sabidas. Ao passo que entendemos que o corpo não é uma tábua em que o gênero é inscrito de forma passiva, mas um processo que implica interação e que é sempre cambiante, nem interior e nem exterior; podemos tecer recriar e criar modos outros de habitar a própria pele.

Alvim (2016) nos diz que apesar da literatura fundadora da Gestalt-terapia não demarcar um conceito de corpo, ela seguiu algumas pistas presentes em Perls, Hefferline e Goodman (1997) e nos textos de Laura Perls, que traziam o tema do corpo. A primeira pista está na noção de campo organismo/ambiente, em que o corpo é abordado como uma abstração da interação entre organismo e ambiente. E, sua segunda pista diz respeito a noção de contato como *awareness* e comportamento motor. *Awareness* em Gestalt-terapia, que impreterivelmente está ligada ao corpo, onde “sentimento e comportamento motor estão integrados em um todo no movimento” (Alvim, 2016, pos. 24). O corpo não é apenas uma materialidade orgânica, mas também a experiência vivida no campo. Para Alvim (2016), é a interação no campo que produz a singularidade, somos afetados pelo mundo e o carregamos em nossos corpos. mas também produzimos afetações que incidem no tecido social. Ou seja, assim como nos apontou Butler (2015), sobre o paradoxo da reiteração, em que a reiteração das normas produz também novas configurações e, subjacentes desvios.

Ao passo que o sistema *self* é compreendido como um processo temporal vivido

corporalmente, entendemos que esse corpe longe de ser uma instancia acabada, é também temporalidade, que desajusta-se²⁶ criativamente. Criatividade reprimida e temida pela sociedade, quando toca naquilo que precisa manter as aparências. Ao invés de sermos incentivados a criar, pelo contrário, o incentivo é para que repitamos o que nos dizem “os manuais, autoridades, colunistas de jornal e a opinião pública” (Perls, Hefferline, Goodman, 1997, p. 200). Nesse sentido, “que imagem do *self* obteríamos então? Não uma imagem assimilativa e tampouco criativa; é introjetiva e regurgitada” (Ibid., p. 200).

Para Goodman (1969/2012, p. 39) a homossexualidade carrega uma potência disruptiva, pois torce o sentido de sujeira, não mais como algo ruim:

Uma feliz propriedade dos atos sexuais e talvez, especialmente, de atos homossexuais é que eles são sujos, como a vida: como Agostinho disse, *Inter urinas e feces nascimur*, nascemos no meio de mijó e merda. Numa sociedade tão classe-média, ordeira e tecnológica como a nossa, é bom romper o enojamento, que é um fator importante no que é chamado racismo, bem como na crueldade com crianças e no isolamento de doentes e moribundos.

Aqui poderíamos resgatar o que Ahmed (2019) nos diz, *queerizar* perturba a ordem das coisas, se a não heterossexualidade desliza à norma e a norma é construída a partir do mundo, então também algo se transforma nas relações sociais. Quando estamos passando por uma rua e notamos um desvio, nosse corpe se inclina em direção a ele; ao mesmo tempo que curiosamente desejamos traçar outro caminho, também o tememos. O movimento de inclinação de nesses corpes indica que podemos nos mover em diversas direções. E corpe curiose nos apresenta outras formar de fazer caminho.

Mas onde o *self* tem força da qual se alimentar é onde justamente não há nenhuma sensação de segurança. Há talvez uma sensação de prontidão; a aceitação do excitamento, um certo otimismo bobo sobre a possibilidade de mudança da realidade, e uma lembrança habitual de que o organismo se regula a si mesmo e no fim não se desgasta ou explode. (Essa prontidão talvez seja o que os teólogos chamam de fé.) A resposta à pergunta “Você pode fazê-lo”? só pode ser “É interessante”. Um sentimento de adequação e força se desenvolve à medida que o problema específico é enfrentado, gera sua própria

²⁶ O uso da palavra faz alusão ao termo “desajustamento criativo” que Alvim (2014) aborda, segundo a autora nosso trabalho em Gestalt-terapia, não está em ajustar a pessoa às demandas do mundo, mas de promover transgressões por meio da agressão às formas instituídas.

estrutura, encontram-se nele novas possibilidades e as coisas se ajustam de maneira surpreendente (Perls, Hefferline, Goodman, 1997, p. 219).

A sensação de segurança ofertada pela sociedade, quando nos direciona a um caminho já estabelecido, só pode existir na medida em que torna qualquer outro caminho perigoso. Qualquer possibilidade de vida que não se adeque às regras chega como uma ameaça ao que está instituído. As repressões, como vimos no tópico anterior, não incidem no que lhes é aceitável, pelo contrário, ela proíbe o que lhe é potencialmente destrutivo. Quando o *status quo* se sente em perigo, a sua resposta se dá pela violência, nas suas mais distintas esferas, projetadas nas pessoas que não o seguem. Estar apegado à segurança da norma é uma evitação do risco, e corpe fica contida e de tanto repetir essa contenção, reprime-se a forma como se contem, parecendo assim que lhe é natural agir de tal forma.

A moralização cristã frente aos nossos desejos, tornando-os promíscuos, era observada por Goodman de forma contrária. O que torna nossas vidas mais vivíveis, está justamente no que é posto como socialmente perigoso e imoral, “a promiscuidade sexual enriquece mais vidas do que as torna insensíveis” (1969/2012, p. 37). Nossas vidas promiscuas, sujas, entre fluidos, urinas e fezes como ele frisou em *Ser queer* (1969/2012) e em *Progresso desigual e reação social* no livro *Gestalt-terapia* (1997), carregam a possibilidade de felicidade. Ainda que a narrativa sobre nós, quando riscamos a linha, é de que nossas vidas são permeadas por sofrimento, tendo em vista que a norma heterossexual só pode conceber a felicidade para quem caminha nela (Ahmed, 2020).

Goodman ao evocar a sujeira, o pecado e a promiscuidade como formas prazerosas de vida, torna visível pegadas *queer* tanto em sua vida quanto em seus escritos. Ele contrariava a adequação a heterossexualidade e monogamia, ele estava mais interessado com a inadequação. Podemos assim notar a política *queer* de Goodman. A reviravolta *queer*, como um todo, estava implicada justamente nas possibilidades que destoavam do modo de vida heteronormativo, formando uma “multidão de maus sujeitos” (Preciado, 2011, p. 18).

Penso que nada mais *queer* do que a ideia de que podemos ter vidas outras que não as anunciadas previamente no *ultrassom*, que nossas identidades são sempre cambiantes e nunca encerradas em si. Paul Goodman acreditava numa sociedade em que fosse possível viver de modo fluído, para ele essa não era uma realidade inalcançável, mas possível de criação ativa no cotidiano. Entretanto, os debates de Goodman e do livro *Gestalt-terapia* (1997), com ênfase nas repressões sociais que regulam a sexualidade, deixou de abordar outras formas repressoras que também agiam no campo. As torções que fiz até aqui foram a partir de estudos *queer*, tendo

como fio a crítica as repressões sociais que incidem sobre a sexualidade em Goodman, numa crítica à heteronormatividade. Sigo para o próximo capítulo, a partir das impossibilidades que encontrei no caminho, onde não basta torcer, mas solicitam algum tipo de destruição.

3. Situando a crítica às normatividades a partir do Sul Global²⁷

Brasil é o que acontece quando a milícia do presidente executa Marielle, quando a Marinha tenta obstruir o direito do Quilombo do Rio dos Macacos às suas terras, quando o Amapá tem a eletricidade e a dignidade roubadas pela Isolux, quando a lama da Vale soterra cidades, quando o irmão do grande herdeiro explora suas minas de diamante, quando o cerrado e a floresta queimam, quando uma de nós se suicida, quando uma travesti é assassinada, a cada tiro da polícia, de qualquer polícia, pública ou privada. O Brasil é o que asfixia e mata. O Brasil é a chacina.

(Mombaça, 2021, p. 16)

Até aqui percorremos diálogos possíveis, conversando a crítica de Goodman quanto às repressões sociais com estudos *queer* que se debruçaram numa crítica ao que nomearam heteronormatividade. Além disso, também convoquei autories contemporâneos da Gestalt-terapia para o debate. Esse diálogo exigiu um retorno à Teoria do *Self* e aos seus rastros *queer*, bem como, a ampliação da noção de repressões sociais. Contudo, a heterossexualidade não é a única norma repressora presente no campo e ela não está isolada, como apontam os estudos *queer* racializados e estudos transfeministas.

Donna Haraway (1995) explicitou que a produção de conhecimento não é neutra, “a ciência é um texto contestável e um campo de poder” (p. 11). Não existe sujeite apartade da cultura, da linguagem e das relações de poder, essa compreensão incide – ou deveria incidir – diretamente em como fazemos teoria. A autora considera a necessidade de um resgate à percepção:

Gostaria de insistir na natureza corpórea de toda visão e assim resgatar o sistema sensorial que tem sido utilizado para significar um salto para fora do corpo marcado, para um olhar conquistador que não vem de lugar nenhum.

²⁷ Antes da expressão “Sul Global”, utilizava-se o termo “Terceiro Mundo” ou “economias emergentes”. Essas expressões atrelavam o direito a fala com base na potência econômica dos países. A ideia de “Sul Global” começou a ser esboçada em 1955 na conferência de Bandung na Indonésia, onde os países ditos de “Terceiro Mundo” passaram a se organizar politicamente num contexto de Guerra Fria. “Sul Global” é um termo inscrito na modernização global, considerando três regiões: América Latina, Ásia e África. A expressão começou a ser projetada na década de 90, destacando o sofrimento mobilizado pelo capitalismo global e pelo colonialismo. Apresentando assim a “necessidade de os países da periferia traçarem novas alternativas a partir de experiências comuns” (Menezes, Almeida, 2023, p. 11) e apresentando um contraponto aos países do Norte Global que sistematicamente mantinham uma narrativa de domínio tanto econômico como epistêmico sobre os países do Sul.

Este é o olhar que inscreve miticamente todos os corpos marcados, que possibilita à categoria não marcada alegar ter o poder de ver sem ser vista, de representar, escapando à representação. Este olhar significa as posições não marcadas de Homem e Branco (...) (Haraway, 1995, p. 18).

Haraway (1995) entende que precisamos partir de uma objetividade localizada e não da divisão entre sujeitos e objetos, mas de um conhecimento “situado e corporificado” (p. 22). Isso implica num chamamento a responsabilidade, a forma como percebemos e como construímos saberes não é neutra. A objetividade não pode ser fixa “quando o tema de que trata é a história do mundo” (Ibid., p. 30). Os pontos de vistas implicam sempre em uma forma de ver e poder de ver. Ela indaga, “com o sangue de quem foram feitos meus olhos?” (Ibid., p. 25). Podemos questionar com e corpe tode: com o sangue de quem foram feitas as formas como percebo a mim e a outres no mundo? Com o sangue de quem tomo direções no mundo?

Os saberes localizados envolvem o reconhecimento do poder de agência de conhecimentos tidos como subalternos. Ramón Grosfoguel (2016, p.28), sociólogo porto-riquenho e pesquisador do grupo Modernidade/Colonialidade²⁸, aponta que o racismo e sexismo são problemas arraigados na contemporaneidade e na produção de conhecimento, gerando epistemícidios:

O conhecimento produzido a partir das experiências sócio-históricas e concepções de mundo do Sul global – também conhecido como mundo “não ocidental” – é considerado inferior e é segregado na forma de “*apartheid* epistêmico” (Rabaka, 2010) do cânone de pensamento das disciplinas das universidades ocidentalizadas. Mais ainda: o conhecimento produzido por mulheres (ocidentais ou não ocidentais) é também visto como inferior e fora do elenco do cânone do pensamento. As estruturas fundacionais do conhecimento das universidades ocidentalizadas são epistemicamente racistas e sexistas ao mesmo tempo.

²⁸ O Grupo Modernidade/Colonialidade ou Projeto M/C, é um coletivo que reflete criticamente de e a partir da América Latina, desde a década de 90. É composto por intelectuais latino-americanos de distintas linhas teóricas: teoria sistema-mundo, filosofia da libertação e pós-estruturalismo, mas que se unem por meio de uma perspectiva decolonial. A proposta é uma discussão crítica considerando as especificidades latino-americano: colonização europeia, genocídio e etnocídio dos povos originários e de África. Implicando numa leitura racializada na discussão do sistema econômico capitalista e da modernidade europeia. Segundo Freitas (2018, p. 148), o projeto M/C age a partir de “uma valorização positiva da história, da língua, do pensamento e da experiência individual ou coletiva ocorridas em uma parte do mundo que” foi colocada numa posição subalterna. Nesse sentido, “esse resgate e potencialização do que foi violentado ao longo dos séculos, tem como finalidade a liberação “epistêmica” e a construção de futuros distintos” (Ibid., p.148). Algumes des participantes são Aníbal Quijano, Ramón Grosfoguel, María Lugones, Enrique Dussel, Nelson Madonado-Torres, Walter Mignolo, entre outres.

Sofia Favero (2020a) nos diz que o epistemicídio pode ser pensado para a população trans também, tendo em vista que a nossa produção de conhecimento é invisibilizada, tida como não científica. Aliás, como pontua Emilly Souza (2019), existe todo um aparato de transfobia institucionalizada que dificulta desde a chegada à permanência de pessoas trans nos espaços acadêmicos. Demétrio e Besusan (2019) consideram a existência de uma injustiça e opressão epistêmica, que se ampara numa dominação colonial branco-cis que produz e reproduz barreiras:

Historicamente e socialmente, o corpo trans e travesti não é considerado capaz de exercício epistêmico, tampouco de se configurar uma autoridade epistêmica ou potência inteligível, pois a sua existência como outra possibilidade de gênero diferente da cisheteronormatividade e do modelo binário (centrado no dimorfismo sexual) sempre foi cerceada por estigmas de identidade sociomoral (exótico, anormal, monstruosidade, aberração, agressivo, histérico, transtornado mental, perversivo, pervertido, patológico, grotesco, sujo, poluído, imoral, abjeto etc.), violências, violações, extrema vulnerabilidade social, exclusões, silenciamentos epistêmicos, apagamentos simbólicos e extermínios (Demétrio; Besusan, 2019, p. 117).

Para Grosfoquel (2016) o enfrentamento da dominação eurocêntrica, vem por meio do rompimento com o universalismo e abertura para a diversidade epistêmica, saindo de uma perspectiva uni para pluri. Isso possibilitaria a redefinição de velhos conceitos e a criação de novos, que estejam engajados com um pluriverso, não mais um saber decidindo por todos.

É com essa perspectiva que retomo a leitura de Goodman, mas nesse momento, a partir de suas lacunas. Ainda que Goodman tenha propiciado reflexões sobre a sexualidade - que, na década de 50 e 60 escandalizavam a sociedade estadunidense e anunciavam uma perspectiva crítica às normatividades de gênero e sexualidade -, também encontrava limitações da própria época, de suas articulações teóricas e dos limites de sua experiência, algo do que ele parecera ciente ao apontar os dilemas que percebia em sua escrita (1991b). Em *Beyond My Horizon* (Goodman, 2011c) ele refletiu sobre o percurso de sua vida, teceu um monólogo sobre como se percebia diante do deus cristão. A única coisa que lhe parecia ter sentido na teologia cristã era a noção de amor, já que a sua existência ocorreria em um vir a ser, uma possibilidade que emergiria no caminho, exigindo fé. Esse conceito cristão de amor era percebido por ele como presente em seu comportamento.

A plenitude de satisfação sexual, por exemplo, estaria vinculada à experiência regada de sentido, que proviria da noção de amor. E talvez, a meu ver, esse aspecto ainda o manteve

preso a certo moralismo cristão que ele criticava. Contudo, no mesmo texto, Goodman avançou, ao considerar que a satisfação sexual era uma parte importante da vida, significativa para a felicidade, mas que há uma noção estranha que restringe a relação sexual à reprodução. Ele observava também que havia uma lógica normativa que reduzia as possibilidades sexuais à penetração. Além disso, de modo ácido, Goodman sinalizou que o deus cristão talvez não o entendesse muito bem, pois quando ele estava feliz, não se tornava tolo, mas sensato e agradecido, enquanto o moralismo cristão condenava seus desejos e o destinava ao purgatório após a morte.

Goodman (2012) tentou argumentar que as opressões sofridas por pessoas *queer* seriam semelhantes às sofridas por pessoas negras. O que foi negado por Stokely Carmichael, ativista negro do movimento de direitos civis, em entrevista à TV nacional britânica. Carmichael argumentou que *queers* poderiam passar despercebidos enquanto negros não. Goodman disse que essa fala era tão pobre de imaginação quanto as que eram concedidas aos negros dentro da sociedade estadunidense. E que anos depois o movimento *Black Panthers* havia dado boas-vindas aos *queers* por serem “igualmente oprimidos” (Goodman, 2012, p. 33). Contudo, a junção de dissidentes sexuais ao Movimento Negro, não necessariamente diz sobre serem “igualmente oprimidos” (Ibid., p. 33), mas sobre opressões que se interseccionam. Cabe destacar que pessoas brancas que não se racializam costumam não perceber que suas identidades raciais lhes garantem heranças, na forma de privilégios e acessos na sociedade, acessos sumariamente cerceados às pessoas negras (Bento, 2022).

Segundo Ahmed (2019), “os corpos que passam por brancos, ainda que sejam *queer* ou tenham outros pontos de desvio [das linhas normativas], seguem tendo acesso ao que se deriva de certas linhas; ser branco, ainda que sendo *queer*, permite ascender a algumas coisas que não são alcançáveis para nós que somos de cor” (p.191, tradução minha). A branquitude produz acessos, mas como é um efeito de práticas coloniais que estabelece uma coerência entre corpos e espaços, usufrui de uma comodidade que é não precisar pensar sua identidade racial. As pegadas reiteradas se tornam como impressões da própria pele do mundo e não como marcas institucionalizadas. Para Ahmed (2019) a branquitude é uma orientação social e corporal, pois permite que alguns corpos se sintam em casa no mundo e outros não.

Goodman podia ser considerado um crítico social reconhecido, mesmo num contexto de repressão à sua sexualidade, podia vive-la publicamente enquanto mantinha em casa sua esposa – por quem ele sentia ciúmes - e filhos. Era ao mesmo tempo desviado da heterossexualidade também alinhado as hierarquias de gênero.

Samuele Grassi (2020) entende que a comparação trazida por Goodman, entre

violências contra pessoas queer e pessoas negras, situava a sexualidade num aspecto mais amplo de opressões, seria uma espécie de “presságio” de análises interseccionais. A centralidade de seus escritos sobre a vivência de homens cisgêneros, seria um aspecto que visava ampliar as noções de masculinidade para além da masculinidade hegemônica. Ao mesmo tempo, o privilégio de homem cis-branco de que Goodman dispunha, foi um aspecto que ofuscou suas análises acerca de uma sociedade com maior liberdade para todas as pessoas. As torções para realizar pontes entre os feminismos e os escritos de Paul Goodman são uma tarefa complicada, exigem uma leitura com e contra Paul Goodman e, caso nos propuséssemos a essa tarefa, seria imprescindível abordar o seu sexismo (Grassi, 2020). Esse movimento com e contra Goodman, aparece no trabalho aqui realizado.

Em *Growing Up Absurd* (1960, p. 15, tradução minha) as questões de gênero referente às mulheres foram abordadas num parágrafo ao fim da introdução:

(...) os problemas que desejo discutir nesse livro pertencem principalmente, em nossa sociedade, aos meninos; como ser útil e fazer algo de si mesmo (...) uma garota não precisa, não se espera que ela “faça algo” de si mesma. Em vez disso meninas e mulheres simplesmente terão filhos que lhes darão todo o significado e sentido de propósito na vida de que precisam. Com esse histórico é menos importante, por exemplo, em que emprego uma jovem média trabalha até se casar.

Nada mais patriarcal e cissexista que a redução de mulheres cisgêneras à reprodução, tomando a maternidade como um destino e o casamento como via única de subjetivação. Além disso, sua leitura segue calcada na ideia de diferença sexual, essa postura não se altera mesmo nos últimos ensaios de Goodman.

Apesar da influência de Goodman para o movimento de Liberação Gay, ao passo que assumia radicalmente sua sexualidade, ao considerar a livre expressão dos desejos uma necessidade básica para as pessoas, não abordou como as questões de gênero tornavam desiguais as possibilidades de experimentar a sexualidade. Os escritos de Goodman eram preponderantemente voltados aos homens. Loftin (2016) apontou que essa ausência de criticidade à categoria gênero, apresentava congruência com a dinâmica patriarcal que também era presente no círculo ativista da nova esquerda estadunidense. Mesmo Goodman falando abertamente sobre a homossexualidade, se ateve a homossexualidade de homens.

As limitações teóricas na crítica social de Goodman, também apontam a necessidade de rupturas, não apenas de diálogos. Existem diálogos que não são possíveis serem feitos, pois

demandam a denúncia e a quebra com o cissexismo e a branquitude do autor. Revisitar a teoria implica também apresentar suas lacunas, que incidem na própria reformulação de noções da Gestalt-terapia. Sem perder do nosso horizonte o conceito de repressões sociais trazido no capítulo 2, agora iremos desdobrar uma perspectiva a partir do nosso território, marcado pela colonização, para isso trago a crítica *queer* racializada, bem como as contribuições transfeministas a partir da categoria analítica cishetornormatividade.

3.1. *Queer* na América Latina: tensões e possibilidades

*então se liga: nós somos
seu
apocalipse
kuír, y vamo destruir
tudo que vc ama, seus ideais de
“civilização”, “cultura erudita”,
“amor pela liberdade”,
“justiça”,
isso que não passa de liberalismo,
galerismo burguês,
política racializada de
encarceramento, epistemicídio,
genocídio colonial: quer matar tudo
que ri, tudo que goza, tudo
que dança,
tudo que luta.
quer matar a gente.
mas a gente, que nem semente daninha,
vinga, se espalha, sobre
vive!
porque a gente, que você amaldiçoa
em nome do seu amor doentio, segrega
dor, htcismormativo,

a gente que é amante,
a gente é que vive y espalha
(Nascimento, 2019, pp. 10-11)*

A chegada dos estudos *queer* na América Latina, mais especificamente, no Brasil, em muitos casos é lida como uma reprodução do colonialismo epistemológico (Rea, 2020). Esse colonialismo diz respeito a colonialidade do saber em que os conhecimentos que são entendidos

como relevantes são associados ao Norte Global (Estados Unidos e Europa).

Miñoso (2015), feminista decolonial, assinala que o pensamento e a política *queer* chegam em nosso solo por meio do discurso produzido “por elites brancas e branco-mestiças tanto acadêmicas como ativistas. Não se trata de um dado de menor importância, pois fala sobre o lugar interessado a partir do qual se produzem determinadas miradas e interpretações” (p. 30). A assimilação universalizante dos conhecimentos produzidos pela Europa e pelos Estados Unidos ocultam a diferença colonial, as conceituações e categorias dizem respeito ao próprio contexto onde surgem, o que dificulta “explicações mais adequadas para nossos contextos” (Miñoso, 2015, p. 31).

A teoria *queer* importada e lançada em nosso território sem ser situada, se centra apenas na dissidência de gênero e sexualidade, sem considerar a raça como categoria que se intersecciona nas opressões vividas por corpos não brancos (Rea, 2020). *Queer* em Anzaldúa (1999) e Ahmed (2019), por exemplo, não se relacionam exclusivamente à sexualidade dissidente, mas a vivência mestiça das autoras como imigrantes nos Estados Unidos e na Europa.

A opressão e repressão que incide sobre pessoas *queer*, não é homogênea, mas por vezes se apresenta apenas a partir de uma lógica universal em que considera apenas “um sujeito *queer*, euro-americano e de classe média” (Rea, 2020, p. 68). Para Rea (2020) a perspectiva Crítica *Queer* Racializada parece fazer mais sentido para a América Latina e o Brasil que a mera exportação dos estudos *queer* pioneiros. A corrente crítica racializada tem como eixos a interseccionalidade e a descolonização, tendo como base o feminismo negro e os estudos *queer*, “comprometida com a discussão de problemas políticos contemporâneos, como a globalização, o neoliberalismo, a imigração ou o terrorismo” (Rea, 2020, p. 69). A ênfase também está em abordar de uma forma crítica as formas de captura das lutas dos grupos minoritários pelo capitalismo e a assimilação destes à heteronormatividade.

Weimer (2021) ao escrever sobre a crítica racializada à teoria *queer* expõe, por exemplo, a ausência de diálogo com os escritores negres que também estavam pensando sexualidade no mesmo período de ascensão dos estudos *queer* na década de 80 e 90 nos Estados Unidos. Essa crítica foi endereçada a várias autoras dos estudos *queer*, inclusive os nomes mais expoentes, como Butler e Preciado. Ambas pareceram não utilizar em suas primeiras publicações contribuições de autoras negres que racializavam o debate sobre sexualidade, apesar de nas publicações mais recentes – “*Corpos que importam*” (2019), “*Quem tem medo do gênero?*” (2024) e “*Um apartamento em Urano*” (2020) - enfatizarem as dimensões de raça como marcadores que definem quais corpos são considerados estranhos e quais não.

A crítica racializada aos estudos *queer* trouxe à tona o conceito de homonormatividade para pensar a sociabilidade de gays e lésbicas brancas. A homonormatividade é um efeito da assimilação de homossexuais à forma de vida regida pela heterossexualidade (casamento e família). Desde a década de 1980, pessoas não-heterossexuais brancas e de classe média, possuem experiências cada vez mais em comum com pessoas heterossexuais. Ao mesmo tempo que a homonormatividade tornou viável o reconhecimento social da homossexualidade, também tornou nítido para quem essa vivência poderia ser reconhecida: apenas para corpos brancos. Assim, ao passo que a branquitude não se nomeia, se pressupõe que a homossexualidade tem um sujeito universal: branco.

O *queer* universal – cis branco - oculta as diferentes opressões que incidem sobre os corpos dissidentes de gênero e sexualidade.

Ao identificar heteronormatividade como um sistema de regulação e normalização, os teóricos *queer* identificariam inocentemente todos os desprovidos de poder por meio dessa categoria (...) a política *queer* homogeneizaria segmentos sociais muito desiguais em termos de poder político e econômico; estaria codificada por privilégios de classe, gênero e raça; ao tentar eliminar categorias fixas de identidade sexual, ignoraria que elas, de fato, podem ser importantes para a sobrevivência (Weimer, 2021, p.).

Abordar a história das minorias sexuais e do enfrentamento às normatividades requer explicitar como uma parcela desse grupo minoritário foi assimilado à sociedade capitalista neoliberal e seus padrões heteronormativos, como por exemplo “homossexuais burgueses, das famílias e dos casais homossexuais, dos homossexuais decentes e cristãos, das hierarquias raciais e dos homossexuais brancos” (Halberstam, 2012, P. 127 apud Rea; Amancio, 2018).

A interseccionalidade, a partir da Crítica *Queer* Racializada, é um aspecto fundamental ao pensar nas existências *queer*. A assimilação ao sistema heterossexual só ocorria em virtude da raça, pois para homossexuais serem assimilados primeiramente precisavam ser reconhecidos como pessoas, reconhecimento que a branquitude lhes conferia.

A potência disruptiva que a palavra *queer* mobiliza nas universidades dos Estados Unidos não é a mesma em nosso país, por se tratar da ressignificação de um termo utilizado como insulto para as pessoas dissidentes de gênero e sexualidade naquele território. A assimilação de Judith Butler e Paul B. Preciado em solo brasileiro precisa ser posta em questão,

ao passo que as experiências que ambes constroem suas escritas, não perpassam os aspectos de nossa cultura. Além disso, o *queer* em nosso país não entra nas universidades por meio dos movimentos sociais, como ocorreu nos Estados Unidos. Sua entrada se dá por pesquisadores branques-cis e a preocupação se centraliza em aplicar os eixos teóricos dos estudos *queer*, mais do que tensioná-las para produção de teorias que conversem e falem a partir de nossa realidade. Apesar disso, Pelúcio (2020) aponta que os estudos de Guacira Louro foram fundamentais para contrapor uma vertente de assimilação acrítica, tão importante para os estudos *queer* desde Teresa de Lauretis. Assim, o campo dos estudos *queer* no Brasil na primeira década dos anos 2000, apresentou-se como uma teoria de ação e reflexão, fundamentada em autories como Michel Foucault, Derrida, no feminismo da diferença e em estudos pós-coloniais, “para desafiar não somente a sexualidade binária e heterossexual, mas a matriz de pensamento que a conforma e sustenta. Certamente, não foi recebida assim de forma unânime” (Pelúcio, 2014, p. 8).

No exercício de produzir tensões e localizar a teoria a partir do Brasil, Pelúcio (2020) aborda sobre o uso da palavra *queer*, torcendo o termo para cu. No senso comum costumamos nos referir a uma posição geográfica distante do centro como “cu do mundo”:

(...) se o mundo tem cu é porque tem também uma cabeça. Uma cabeça pensante, que fica acima, ao norte, como convém às cabeças. Essa metáfora morfológica desenha uma ordem política que assinala onde se produz conhecimento e onde se produz os espaços de experimentação daquelas teorias. (...) Assumir que falamos das margens, das beiras pouco assépticas, dos orifícios e dos interditos fica muito mais constrangedor quando em vez de usarmos o polidamente sonoro *queer*, nos assumimos como teóricas e teóricos do cu (Pelúcio, 2020, p. 289).

Esse é um exercício não só de torção das palavras, mas de assumir uma teoria localizada em que a vivência da dissidência de gênero e sexualidade carrega os rastros do nosso território.

Nossa *drag*, por exemplo, não é a mesma do capítulo 3 do *Problemas de Gênero* de Judith Butler (2003), nem temos exatamente as *drag kings* das oficinas de montaria de Paul Beatriz Preciado, ou sequer, podemos falar de uma história da homossexualidade do mesmo modo de David M. Halperin, ou da Aids como o fez Michel Warner. Nosso armário não tem o mesmo “formato” daquele discutido por Eve K. Sedgwick. Cito aqui o quinteto fantástico do *queer*. Ainda que entre nós alguns nomes sejam mais familiares

que outros, foi essa a bibliografia que chegou com mais força até nós a partir do território queer euro-americano (Pelúcio, 2012, p. 413).

Além disso, o próprio armário a partir de uma crítica racializada é posto em questão desde os Estados Unidos e também é reiterada com os atravessamentos brasileiros (Weimer, 2021). Quais as possibilidades de estar no armário para uma corpe não branca? Nosso armário não apenas é outro, como também muitos de nós não dispomos desse recurso, pois de um modo ou outro os corpos estão expostos, senão pela sexualidade, pela raça.

Caterina Rea e Izzie Amâncio (2018) enfatizam que o campo de estudos *queer* brasileiros, assim como o que se observa na América Latina como um todo, é majoritariamente branco e não somente por seus porta-vozes serem brancos, mas por principalmente não tecerem uma crítica à colonialidade em nosso território e, tampouco, uma intersecção entre os aspectos de raça e classe na vivência de pessoas dissidentes de gênero e sexualidade.

A crítica racializada expõe as lacunas na ênfase à heterossexualidade realizada pelos estudos *queer*, apontando para uma universalização do sujeito *queer*, o que serve aos interesses da branquitude e da própria heteronorma. A importação da palavra *queer*, termo em inglês, foi criticada e torcida por algumas autories nos caminhos da América Latina e, especificamente, no Brasil com a torção para a palavra *cu*. Contudo, o campo de estudos *queer* segue reproduzindo uma lógica da branquitude que não se nomeia e se evoca como sujeito universal. Além disso, no intento de criticar o apego à identidade, os estudos *queer* ficaram centrados nessa vivência do *queer* universal – branca e cisgênera - desconsiderando a experiência de pessoas negras e trans em que a identidade é um aspecto importante de sobrevivência, de luta por reconhecimento e dignidade. Afinal, quem pode se perceber no *queer* universal? vergueiro (2016), pesquisadora transfeminista, denunciou também que os estudos *queer* no Brasil, consistem numa hegemonia de homens brancos-cis *gays*, pesquisando e produzindo reflexões sobre gênero e sexualidade, tomando as existências trans como objeto de seus estudos.

3.2. Ciscolonialidade e cisheteronormatividade: contribuições transfeministas

*“(...) o tecido da resistência é entrelaçado
ao rompermos com os silêncios normativos.”*
(Nascimento, 2021a, p. 79)

*“(...) se a posição homem e mulher fossem tão naturais e espontâneas
assim, porque precisariam de ajuda de tantas disciplinas (biologia,*

psicanálise, pediatria e muitas outras) para garantir seu status de legítimo?”

(Favero, 2022, p. 180)

E corpe ganha sentido de “homem” ou “mulher” a partir de uma rede de interações binárias que agem no campo, se inter cruzam em dinâmicas de poder e opressão. Não há nada de natural nesse percurso, como vimos no capítulo 2. Não existe uma natureza generificada, mas um processo de “produção de nós, de nossos gêneros, de nossos corpos” (Nascimento, 2021a, p. 19). Ainda como nos diz Mombaça (2021) “o poder opera por ficções, que não são apenas textuais, mas estão materialmente engajadas na produção de mundo” (p. 65).

Ainda que vivamos em nossas singularidades, quando compartilhamos nossas histórias percebemos que existe uma teia que nos conecta. Uma teia de sentires que se dão na coletividade. No prefácio da obra “Transfeminismo: teorias & práticas” (Jesus, 2014), primeiro livro sobre o tema no Brasil, Juliana Perucchi aborda que nossos desejos e prazeres podem ser vividos de muitas formas. Nossas identidades de gênero não são fechadas, mas construídas na relação com nossos corpos, com nossos desejos e com nossa relação com o mundo e como o mundo se relaciona conosco.

Nossa sociedade que carrega uma história de colonização euro-cristão, que é passado, mas que também está no presente, dispõe de modelos de identificação tidos como inteligíveis e normalizados. Nesse sentido, Jesus (2014, s.p.) descreve que o transfeminismo:

reconhece intersecção entre as variadas identidades, identificações dos sujeitos e o caráter de opressão sobre corpos que não estejam conforme os ideais racistas e sexistas da sociedade, de modo que busca empoderar os corpos das pessoas como eles são, deficientes ou não, independentemente de intervenções de qualquer natureza; ele também busca valorizar todas as expressões sexuais das pessoas transgênero, sejam esses assexuais, bissexuais, heterossexuais, homossexuais ou com qualquer identidade sexual possível.

Algumas influências epistemológicas do transfeminismo estão nos estudos *queer* e estudos pós-estruturalistas, no feminismo negro, feminismo interseccional e feminismo decolonial.

As aproximações dos estudos transfeministas com a teoria *queer* e estudos pós-estruturalistas estão na crítica comum à “compulsoriedade de que o sexo, supostamente biológico, determinaria irrevogavelmente o gênero, numa perspectiva cultural” (vergueiro, 2016, p. 81). Contudo, os estudos transfeministas caminham por uma crítica à cisnorma e

cisheteronormatividade, enquanto a ênfase dos estudos *queer*, como vimos no capítulo 2, se debruça sobre a heteronormatividade.

A insistência de um sexo que se quer natural, requer a não nomeação da norma, que supõe apenas dois gêneros possíveis. Assim como a heterossexualidade era não nomeada e passou a nomear a homossexualidade como um desvio, a cisgeneridade também o fez, nomeando e patologizando pessoas que desviassem de sua linha.

A cisgeneridade é mais do que a identificação com o gênero atribuído no nascimento, ainda que o prefixo ‘cis’ indique a conformidade com a identidade designada no nascimento. Ela denuncia que esse lugar “homem” ou “mulher” está permeado por contradições, inclusive para as pessoas cisgêneras, que também serão policiadas e interpeladas às performances de gênero. Contudo, ao se perceberem congruentes com os desígnios no nascimento, lhes será assegurado legitimidade no campo social. O uso do termo cis é parte também do esforço transfeminista de problematizar expressões como “mulher de verdade/biológica” em referência às pessoas que não são trans. Essas nomeações “nascida/verdade/biológica” se sustentam na ideia de um sexo pré-discursivo, como abordado pelos estudos *queer* trazidos no capítulo 2.

A ideia de que existem pessoas de “verdade” e outras não, contribui para uma hierarquia que fornece autenticidade exclusivamente para pessoas cis. As demais formas de existência não passariam de uma “cópia” da norma cis que seria intrínseca às pessoas cisgêneras (vergueiro, 2016; Dumaresq, 2016, Nascimento, 2021; Hining, Toneli, 2023).

Segundo a autora vergueiro (2016) ao trabalhar a categoria cisgeneridade e cisheteronormatividade, considera que a cisgeneridade produz efeitos normativos, sendo uma estrutura de opressão com nuances euro-cristãs-coloniais. A cisgeneridade idealiza e naturaliza identidades de gênero, a autora (vergueiro, 2016, p. 57) descreve que:

Na linha coerente entre ‘sexo’, ‘gênero’, ‘desejo’ e ‘práticas sexuais’, portanto, a cisgeneridade se localizaria nas relações e diálogos entre os dois primeiros pontos desta linha (englobando, via cisheteronormatizações, possibilidades definitórias restritas para corpos e identificações, bem como regulações sobre expressões de gênero), enquanto a heterossexualidade se refere aos desejos e práticas sexuais – em diálogos, evidentemente, com os processos de generificação das pessoas.

Essa linha “coerente” carrega rastros coloniais, aprendemos a história pelas palavras dos algozes, isso contribuiu também para a naturalização da cisgeneridade. Nem sempre foi

“menina veste rosa e menino veste azul” como gritou a ex-ministra do ex-governo²⁹. Nesse sentido, vergueiro (2016) enfatiza a cisnorma é uma ciscolonialidade, em que as normatizações sobre gênero e configuração familiar foram feitas a partir da colonização, sendo um aspecto central na dominação violenta dos povos originários e povos de África escravizados. É comum que os colonizadores retratem a invasão como uma espécie de resgate dos povos não brancos de um sistema de organização social, lido por eles como atrasado.

Os povos originários e povos escravizados de África, eram considerados bestiais e pecaminosos por não terem os marcadores europeus de gênero. O discurso colonial conferia uma aparência essencialista ao gênero, como verdade intrínseca e, portanto, expressões não congruentes com a norma colonial estariam equivocadas. Essa normatização fazia uma conexão entre gênero e civilização, servindo de justificativa para o apagamento da cultura, memória, das experiências e formas de se relacionar dos povos originários e de África. Então, com a alcunha de “civilizar” colonizavam as identidades, a organização social e suas cosmologias. Segundo Lugones (2014), a “colonização inventou os/as colonizados/as e investiu em sua plena redução a seres primitivos, menos que humanos, possuídos satanicamente, infantis, agressivamente sexuais, e que precisavam ser transformados” (p. 941).

Tanto gênero como sexo são imposições coloniais. Os mesoamericanos, por exemplo, compreendem o sexo como fluido, não em termos dimórficos, aqui não faria sentido a divisão binária entre “macho ou fêmea”. O que produz essa diferença é o discurso colonial. E corpo, assim como a terra, foi invadido, por meio de violências sexuais, controle da reprodução, exigências de performances, numa série de dinâmicas de classe e raciais que se interseccionam. A crítica à cisgeneridade nos permite a retirada da pretensa ideia de naturalidade, para pensar as marcas dos discursos presentes nos corpos.

A norma inicia no processo de colonização e se atualiza no presente conferindo *status* de humanidade para determinadas corpos. Ela não está apenas na medicina que produz em laboratório discursos sobre nossas vidas ou no *ultrassom*, mas esparramada na sociedade. Se encontra nas instituições, na produção de saber, nas manutenções de poder e nas atribuições de quais corpos podem receber o *status* de humanos. O exercício em nomear a norma, problematiza a autenticidade que é dada à cisgeneridade. É comum que se pergunte quando você se descobriu

²⁹ Damares Alves, advogada e pastora evangélica, atuou como ministra no extinto ministério “Mulher, família e Direitos Humanos do Brasil” do governo de extrema direita (2018-2022). Em um evento conservador em 2019, ela gritou “meninas vestem rosa e meninos vestem azul” (G1, 2019). Essa frase faria alusão “a nova era” [sic] em que o Brasil entraria, com o avanço da frente conservadora e sua mobilização de pânico moral às existências trans. A política do ex-governo buscou dar ênfase na ideia binária e fixa sobre as identidades de gênero.

trans, mas não se ouve o mesmo quanto às pessoas cis, pois entende-se que ser cis é “natural”. Desse modo, segundo vergueiro (2016, p. 48):

Formular esta proposição, assim, pode ser compreendido como um projeto articulado a uma genealogia crítica dos processos – inscritos, portanto, em relações de poder – que nos trazem às perspectivas contemporâneas dominantes sobre corpos e identidades de gênero. Uma genealogia decolonial epistemologicamente desobediente (Mignolo, 2008, 290) que deve estar comprometida com a percepção de que estas perspectivas dominantes são produzidas em ‘convivência’ com uma ampla diversidade de perspectivas, uma ‘convivência’ atravessada pelos projetos coloniais branco-europeus racistas e cristão-supremacistas – que, frequentemente, exterminam ou marginalizam estas diversidades corporais e de identidades de gênero.

A lógica dicotômica é central para o pensamento capitalista colonial moderno sobre raça, gênero e sexualidade. Essa divisão trazida pela colonização incidiu sobre as Américas, assim como distinções hierárquicas entre homens e mulheres. A distinção era o marcador de quem poderia ser entendido como humano no ocidente colonizado. Segundo Lugones (2014, p. 936) “só os civilizados são homens ou mulheres”, a marca do que pode ser compreendido como humano estaria na divisão binária dos gêneros dos europeus, os demais povos que não partilhavam da mesma compreensão do sistema sexo/gênero, não seriam humanos. No centro dessa lógica, o homem cis, heterossexual, branco, cristão, seria o agente a decidir sobre as relações em sociedade.

A norma mascara seu caráter artificial por meio do recurso pré-discursivo ancorada na ideia de natureza. A cisgeneridade produz a diferença sexual e a utiliza para justificar uma lógica linear entre sexo-gênero-desejo. Segundo Nascimento (2021a) “o véu da naturalidade oculta os processos de fabricação de nossos corpos, desejos e formas de organização social” (p. 133). Esse véu é quem dirá quais são os corpos inteligíveis e quais são os outros, outros que estão diametralmente opostos a “natureza”.

Segundo Nascimento (2021a, p. 95):

Deflagrar esses modos de produção nos leva à compreensão de que o sexo também é discursivo, cultural e histórico, assim como o gênero, e principalmente que o gênero é o próprio dispositivo de produção do sexo. O sexo não é anatômico, hormonal, cromossômico, pois essa suposta natureza é discursivamente construída pela cientificidade médica. Os modos como as funções reprodutivas são desenvolvidas são eminentemente culturais, e seu

uso como justificativa para o binarismo congruente entre sexo/gênero também é político.

A compreensão da cisgeneridade como uma categoria analítica, permite expor como ela se organiza enquanto estrutura de poder para manutenção de uma marcação natural de gênero e sexo. Além disso, ela se articula com uma sexualidade que esteja congruente com essa demarcação, como vimos no capítulo 2, esse processo opressivo ocorre por meio da heteronormatividade. Bagagli (2015) ressalta que não é apenas a heterossexualidade que confere inteligibilidade às categorias homem e mulher, a cisgeneridade também atua nesse processo. Ao mesmo tempo, Nascimento (2021) aponta que faz parte da crítica a cisgeneridade a crítica à heterossexualidade como regime normativo. A heterossexualidade presume uma cisgeneridade como implícita aos corpos e por isso a interseccionalidade é fundamental para compreender como as opressões se articulam. Brune Bonassi (2017), por exemplo, se refere à cisheteronormatividade para expressar essa articulação das opressões da cisnorma e da heteronorma.

A expectativa que homens e mulheres formam casal, sendo este também um ideal regulatório imposto como a normalidade, caracteriza o pensamento heteronormativo que não por acaso está necessariamente baseado na pressuposição cisgênera que existem homens e mulheres e que o binarismo é algo inquestionável, estável e desejável. A cisgeneridade, por sua vez, sustenta-se no ideal da união heterossexual como complementar e produtiva para o bem da espécie pelo seu papel de procriação. A heterossexualidade e a cisgeneridade são, portanto, estreitamente vinculadas e mutuamente sustentadas, caracterizando o que poderíamos denominar cisheteronormatividade (Bonassi, 2017, p. 48).

As contribuições de intelectuais trans expõem a necessidade da intersecção para compreender as diversas estruturas de opressão que permeiam o campo e que ao não se nomearem permanecem invisíveis. Existem pontos de aproximação com os estudos *queer* como vimos e também de construção das próprias análises, que tem como ponto de partida central a cisgeneridade.

Os caminhos de diálogo com Goodman percorreram a aproximação possível com os estudos *queer* no capítulo 2, mas, propositadamente, trazer outras contribuições como a crítica *queer* racializada e estudos transfeministas, emergiu como forma de apontar que precisamos interseccionar a noção de repressão. As repressões que incidem sobre nossos corpos, são marcadas por opressões estruturais em que raça, gênero, sexualidade estão em constante

diálogo. Nesse sentido, é preciso entender que a repressão à sexualidade está intimamente ligada com a noção de binariedade de gênero e seus papéis sociais a serem seguidos, e esses se ancoram numa ideia de diferença sexual. Como nos apresentam a crítica *queer* racializada, as repressões de gênero e sexualidade são vividas de formas distintas em corpos racializados, que sofrem os efeitos do racismo. Além disso, observamos que houve uma imposição cisgênera, heterossexual e branca por meio de recursos violentos na colonização. E ao não se considerar raça, reiteramos uma lógica de uma sujeito universal, que não se nomeia: e sujeito branque. Nesse sentido, precisamos compreender uma trama normativa muito bem articulada, que inicia no processo violento de colonização euro-cristã e que se faz presente até os dias atuais.

Os estudos transfeministas nos ajudam a ampliar a crítica a heteronormatividade trazida pelos estudos *queer*, pois apontam que não nos é esperado apenas uma sexualidade heterossexual, mas uma identidade de gênero que performe uma linearidade entre sexo-gênero-desejo. Goodman se ateve a uma crítica centrada na heterossexualidade e enfaticamente voltada para homens cisgêneros brancos, não transpondo uma noção baseada na diferença sexual e não abordando aspectos específicos que recaem sobre pessoas *queer* não brancas. A Psicologia, de modo geral, teve contribuições diretas para a manutenção dessa perspectiva, como desdobro a seguir.

3.2.1 A Psicologia e a clínica psi como instrumentos da cisheteronorma

*“Ao invés de ouvir a nosologia psiquiátrica,
não é chegada a hora de ouvir o transfeminismo?”*
(Favero, 2022, s.p.)

Escrever a partir da psicologia e da clínica, enquanto uma corpe não-binário e bissexual, primeiro me convoca a revisitar sensações que ainda estremecem minha pele, antes de conseguir colocá-las em palavras. Sensações e sentimentos contraditórios, que emanam revolta, assim como me lembram de encontros cuidadosos e potentes que já vivi, seja como terapeuta, seja como cliente. Perderia as contas de quantas vezes já fui indagado por médicos ao solicitarem um relatório psicológico para início do processo de hormonização e não receberem nenhum CID, ou de quantes colegas cisgêneros, heterossexuais ou não, buscando auxílio para a elaboração de um documento psi solicitado por alguma autoridade médica. Perco as contas também do quanto já temi o consultório psi como cliente e do quanto já relutei em ser terapeuta.

Uma descrença que transformei em movimento.

A Psicologia esteve aliada à Psiquiatria na construção e manutenção da noção de anormalidade atribuída às identidades trans. O aparato médico-psiquiátrico forjou a ideia de que as pessoas “incongruentes” com a natureza, são desviantes e o desvio constitui uma doença. A marca do gênero só se torna visível quando transitamos em contrariedade ao imposto pelas normatizações, como regra ele é transparente e invisível, como um estado “natural” das coisas (Bagagli, 2015, Vergueiro, 2016; Nascimento, 2021a). Pfeil, Pfeil e Albuquerque (2024) abordam inclusive que a existência de ambulatórios trans, é a prova de que todos os outros dispositivos do Sistema Único de Saúde (SUS) são obviamente cis. Além disso, há uma suposição implícita de que todas as demandas de saúde de uma pessoa trans gire entorno do processo transexualizador.

A cisgeneridade necessita da transexualidade como Outre, para então se reiterar como norma, atribuindo a si um *status* ontológico. As existências trans são colocadas num lugar de impossibilidade de gênero, uma impossibilidade lógica. Essa impossibilidade é lida socialmente como existência passível de extermínio (Bagagli, 2015). As exterminações realizadas pela norma são múltiplas, desde o genocídio de travestis e mulheres trans negras; ao suicídio de corpos não binários e transmasculines (ANTRA, 2024).

Compartilho das palavras de Hining e Toneli (2023): “ser considerado uma impossibilidade lógica, uma irreabilidade, mais do que uma forma de controle social, é uma forma de violência desumanizadora” (p. 11). Céu Cavalcante (2019) aponta como a cisgeneridade é autocentrada, agindo como verdade absoluta por meio da negação das identidades trans. Céu C. (2019) relembra o caso de uma matéria veiculada em 2019 no Fantástico, programa dominical da Rede Globo, em que com ares policiais se propuseram a desvendar o mistério de “uma mulher que se passou por homem por 50 anos” (p. 34). Em nenhum momento parece ter ocorrido para quem produziu a matéria que ele poderia ser um homem trans. Para a norma cisgênera que se concebe e crê ser natureza, as transgeneridades são farsas que precisam ser desmascaradas.

Serão as nosologias médicas que irão operar uma “lógica colonizadora das subjetividades trans: subjugando-as a padrões cis-heteronormativos” (Nascimento, 2021a, p. 115). A proposição da classificação do “transexualismo” como doença mental nos manuais diagnósticos, descrevia que não era um transtorno equiparável a um quadro delirante; se debruçavam em construir discursivamente uma doença, mas não encontravam bases orgânicas para a afirmar como tal. Na falta de justificativas orgânicas, a psiquiatria até a primeira metade do século XX fez uso de normas morais para atestar anormalidade, descrevendo que a

masturbação ou hereditariedade seriam as responsáveis pelo “transexualismo”. A partir da segunda metade do século XX esse discurso começou a se transformar, por meio das neurociências junto ao advento das medicações psiquiátricas (Lionço, 2019).

Os estudos do endocrinologista Harry Benjamin na década de 50, apresentavam uma dimensão “curável” para pessoas trans a partir de intervenções médicas. Para isso ele criou critérios diagnósticos que pudessem atestar a veracidade da necessidade de cirurgias e outras intervenções. Na década de 50 e 60 os debates se intensificaram e também passaram a ser feitos pelas ciências psi. A psicologia, assim como a medicina contribui para dar às pessoas trans um *status* de anormalidade (Nascimento, 2021a; Lionço, 2019).

Na década de 80 é que os diagnósticos patologizantes das identidades trans, se tornam concretos e a transexualidade é inserida na Classificação Internacional de Doenças e Problemas Relacionados com a saúde (CID) e também no Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (DSM) como “transtorno de identidade de gênero”. A terapia hormonal e o acesso a cirurgia de redesignação sexual só poderiam ser acessados a partir do diagnóstico médico. Nesse sentido, “a discursividade médico-científica confere inteligibilidade ao gênero binário e à heterossexualidade na medida em que fundamenta uma condição patológica das identidades trans” (Nascimento, 2021a, p. 110).

A partir da luta e organização política de pessoas trans, iniciou-se a partir de 2007 um forte engajamento pela despatologização das identidades trans. Algumas mudanças foram observadas nos manuais, como a inserção dos aspectos sociais na dimensão do sofrimento psíquico. Contudo, não consultaram pessoas trans, não ouviram ou se interessaram em saber quais são os aspectos culturais que incidem de forma violenta sobre as existências dissidentes de gênero. A produção do saber médico-psiquiátrico é hegemonicamente cis-hetero-branca, a divulgação do DSM-V, por exemplo, alcança diversas culturas e é posta de forma acrítica como norma diagnóstica. Para Nascimento (2021a) essa é mais uma forma colonizadora dos diagnósticos.

Bagagli (2021) considera que a manutenção no DSM-V como transexualidade “tardia” ou “precoce” desconsidera as perspectivas temporais das pessoas trans e parte de ótica em que haveria um momento “adequado” para a identificação trans emergir. Schiavon, Favero e Machado (2020) abordam que esses descritores contribuem para a produção de uma noção que as existências trans, seriam identidades em sofrimento. Os aspectos sociais não são considerados como mobilizadores de adoecimento, fazendo com que “a própria identidade seja considerada intrinsecamente ligada a uma noção de dor, sofrimento e mazela” (Ibid., p. 109).

A ciência psi também cooperou dentro das dinâmicas opressoras com o projeto colonial

branco-cis-heteronormativo. Lionço (2019) destaca que o conceito “identidade de gênero” surgiu a partir das ciências psi, com o psicólogo Robert Stoller (1993), numa psicanálise estadunidense “pretensamente empiricista e bastante aliada à Medicina na lógica de classificação de doenças mentais e em alinhamento a interesses de nicho de mercado e de ofertas de tecnologias biomédicas” (p. 45). É comum que se questione o papel da psiquiatria nos processos de patologização das identidades trans, mas tão fundamental quanto a medicina, a psicologia também usufrui de responsabilidade. Contudo, Lionço (2019) aponta que essa participação é paradoxal, ao mesmo tempo em que é um ator político contemporâneo e estratégico para a despatologização e denuncia da cisheteronorma, também foi um ator político para a patologização junto a Medicina Psiquiátrica.

O Sistema Conselhos visa orientar o exercício ético da profissão e um importante marco foi a Resolução do Conselho Federal de Psicologia que estabeleceu em 2005 o Código de Ética Profissional. O Código surgiu como uma resposta à necessidade “de atender à evolução do contexto institucional-legal do país, marcadamente a partir da promulgação da denominada Constituição Cidadã, em 1988, e das legislações dela decorrentes” (CFP, 2005, p. 5). Afirmando assim o compromisso da categoria na luta contra qualquer forma de discriminação e opressão social. Seguindo esse posicionamento ético-político, atualmente observa-se um crescente debate aliado às reivindicações dos movimentos sociais e acadêmicos que visa contribuir para a despatologização das identidades trans.

A resolução do Conselho Federal de Psicologia (CFP) 01/2018 que orienta o processo de acolhimento de pessoas trans, prezando pela autodeterminação na garantia da autonomia das pessoas para que determinem sua identidade de gênero, é um marco importante em consonância com reivindicações dos movimentos sociais. Contudo, os profissionais de Psicologia não possuem formação de base com elementos críticos frente as temáticas de gênero. O CID e o DSM são utilizados sem uma perspectiva crítica e em subserviência a hegemonia psiquiátrica na saúde mental. Esse abismo entre as discussões críticas do Sistema Conselhos e as formações acadêmicas, abordado por Tatiana Lionço (2019), revela uma série de condutas profissionais aliadas a patologizações, que violam os direitos humanos e reproduzem violências no espaço que deveria ser de acolhimento.

Não conseguimos romper com a Psicologia aliada ao processo de patologização. Estar atente aos debates políticos, a produção acadêmica atualizada e tecida por escritas não hegemônicas, pode ser um recurso importante para o rompimento com uma prática colonizadora das subjetividades trans. Essa busca precisaria ser ativa, tendo em vista que as referências bibliográficas mais facilmente acessíveis são aquelas que dispõem de discursos

hegemônicos desde o século XX. Os textos datados precisam ser relidos por meio de uma perspectiva crítica e histórica, “não só da produção do conhecimento, mas também o caráter histórico da construção de uma identidade profissional” (Lionço, 2019, p.48) O compromisso da Psicologia com os direitos humanos é recente, pós-redemocratização, junto a Constituição Federal de 1988. A maior parte da produção teórica que temos na Psicologia, versa sobre um caráter normalizador, que estabelece cisões entre funcionamentos adequados e inadequados.

Foi no auge do período da Pandemia por Covid-19, angustiada e procurando outras referências para além das que tive na graduação, encontrei e recebi pelos correios, numa conexão sul-norte o livro “*Pajubá-terapia: Ensaios sobre a cisnorma*” de Sofia Favero (2020b). Nesse livro, a autora narra seu percurso com a Psicologia, desde a graduação. Sofia F. aborda que o pajubá³⁰ seria uma forma de borrar noções de neutralidade apreendidas no curso de Psicologia. Esse livro, lido de um dia para o outro, chegou como um afago e incentivo no compromisso com uma perspectiva crítica à psicologia clássica ensinada nas formações em Psicologia. Depois disso, encontrei outros textos de Favero, que reafirmam a necessidade de traçar caminhos críticos.

Favero (2020a) em “(Des)epistemologizar a clínica: o reconhecimento de uma ciência guiada pelo pensamento cisgênero”, nos chama atenção que os debates sobre despatologizações são imprescindíveis, mas precisam ser discutidos de forma mais ampla, incluindo a própria construção do conhecimento científico. Ao considerar o debate sobre a despatologização das identidades trans, Favero (2020a) aponta como aspecto imprescindível pensarmos também sobre as epistemologias que norteiam nossas escutas. Uma prática comprometida com a não patologização precisa também se comprometer com uma crítica para as teorias que a sustentam. Nesse sentido, a autora entende que a psicologia, a medicina, o direito, são disciplinas que se desenvolveram em “paralelo à cisgeneridade” (Favero, 2020a, p. 411). O fundo que sustenta nossas profissões se baseia numa ciência ontologicamente cisgênera. Isso significa dizer que parte de uma compreensão de natureza, existência e realidade como base da cisgeneridade.

A cisgeneridade atua como estrutura de poder que concebe o conhecimento sobre os

³⁰ Pajubá é utilizado por Sofia Favero em alusão a estratégia linguístico-política utilizada pelas travestis e mulheres trans, ao criarem sua própria língua como forma de resistência, acolhimento e proteção às vigilâncias e policiamentos normativos. O Pajubá ou Bajubá, tem seu surgimento nas décadas de 60 e 70, entre as travestis, majoritariamente negras, que frequentavam terreiros de candomblé e umbanda. É uma tecnologia linguística que surge no contato com o Iorubá/Yorubá - idioma da família linguística nígero-congolesa - falado nos espaços de prática de religiões de matriz afro-brasileiras com o português brasileiro. A necessidade em falar de um modo que não fosse compreensível a todos, nasceu como estratégia de resistência e sobrevivência frente às operações policiais nas décadas de 70 e 80 que buscavam prender a população trans, principalmente, travestis e mulheres trans que trabalhavam com a prostituição (JÚNIOR, 2021).

corpes, que tipifica e descreve funcionamentos saudáveis com base em teorias feitas por e para pessoas cisgêneras. Favero (2020a) aborda o relato de um de seus acompanhamentos psicoterapêuticos na adolescência, em que o psicólogo a indagava com frequência sobre sua vida afetiva e supunha que o desejo por uma cirurgia de redesignação sexual se daria em virtude de ela querer ter relações sexuais com meninos. O psicólogo mais que prontamente estava disposto a enquadrar a partir de uma lógica cisheterossexual a fala de uma adolescente, que desejava apenas ter o direito de ir à praia de maiô sem que sua vida fosse colocada em risco.

Na clínica psi regada pela cisheteronorma “querer ter uma vagina é algo que parece ter logica somente a partir de uma relação com um homem cisgênero, reprisando o lugar da psicologia na produção de normatividades” (Favero, 2020a, p. 407). O espaço clínico que se propunha terapêutico, não foi nada terapêutico, pelo contrário, foi um instrumento para reiteração da cisheteronormatividade.

A psicologia “busca aplicar seu conhecimento universal em sujeitos que habitam as margens, causando mais precarizações e distanciamentos” (Favero, 2020a, p. 410). Nascimento (2021b, s.p.) expõe como a Psicologia se aliou a práticas que violentaram corpes não hegemôniques:

A psicologia fez-se frente ao espelho da cisheteronormatividade branca-europeia- burguesa e por aqui, nas terras tupiniquins, nos canta Caetano Veloso “Narciso acha feio o que não é espelho”. Assim também a psicologia criou medo e horror em relação a tudo que era diferente da cisheteronormatividade branca-europeia-burguesa; inventou nomes e características (um pouco irreais, mas reais para justificar violências) e ainda tentou criar curas para esses desvios monstruosos. Todavia, nada me parece mais grave do que terem esquecido que a psicologia, ela também nada mais é do que uma amarga invenção.

Abordar a psicologia a partir do fundo histórico que a sustenta e das estruturas normativas que a orientam, talvez seja fundamental para o compromisso com práticas conectadas com formas diversas de existir. É preciso expor que as teorias majoritariamente se ancoraram sobre a descrição de funcionamentos psicológicos “anormais ou não” que estão vinculados ao imaginário colonizador. Uma saúde mental embranquecida e cisgênera, voltada para elaboração e cuidado de pessoas cis brancas. O reconhecimento de uma ciência que é guiada pela ideia do dimorfismo sexual – masculino e feminino, com base na genitália -, resulta em escutas e protocolos que produzem práticas violentas contra pessoas trans (Favero, Marino, Sena, 2023).

A clínica psi se colocou como fundamental para pessoas trans, já que essas pessoas estariam intrinsecamente marcadas pelo sofrimento de suas identidades. Esse discurso que associa o sofrimento às identidades trans cria uma demanda para a clínica, pessoas trans seriam potencialmente clientes a serem tratadas nos consultórios psi. Essa narrativa enfatiza uma perspectiva normativa, em que o acompanhamento clínico estaria voltado para atenuar esse sofrimento dito intrínseco e buscar uma verdade do gênero. Essa busca por uma “verdade” é mais uma forma de regulação das identidades trans, “se o erro está no corpo, a reparação é uma tarefa dos profissionais de saúde” (Favero, et al., 2022, p. 9).

Apenas pessoas dissidentes de gênero e sexualidade são cobradas a pensarem sobre suas identidades nos processos psicoterapêuticos. Pessoas brancas e cis-heterossexuais podem passar suas vidas sem pensar sobre suas identidades, mas solicitam que pensemos sobre as nossas identidades, inclusive, quando essa não é nossa demanda. O espaço psicoterapêutico que deveria ser de acolhida e cuidado, re-produz formas violentas no contato com nossos corpos.

Não somos detentores da verdade, estamos ou deveríamos estar descompromissados com ela. O espaço psicoterapêutico precisa estar comprometido com a fluidez, “eu quero ser de verdade, ser a verdade que eu criei de mim, quero ser abraçada em minha verdade, como farsa permanentemente incompleta” (Nascimento, 2021b, s.p.).

Desviamos ou perpetuamos os rastros de uma Psicologia e de uma clínica psi preocupada com as nosologias? Qual o compromisso ético-político de nossas escutas e de nossas falas?

3.3. Retomar, situar e atualizar: teoria e clínica gestáltica engajadas na situação

*“Propomos o engajamento na situação,
enfatizamos a relação com o mundo e com o outro,
como constitutivas do ser e como a origem do sentido.”
(Alvim, 2014, p. 309)*

O retorno aos rastros deixados por Goodman teve por ênfase sua crítica a regulação da sexualidade, entendendo as repressões não como fruto de uma dinâmica intrapsíquica, mas dadas a partir da relação eu-no-mundo-com-outras-pessoas. O gesto de torcer conceitos que provinham da psicanálise foi presente no decorrer do seu trabalho, exceto quando se referiu a sua própria sexualidade, como vimos no item 1.2.1 “Sexualidade atrofiada?”. Frequentemente suas ideias eram tomadas como utópicas, principalmente, quando enfatizavam o diálogo com

as questões sociais e a urgência de mudanças nas instituições. Numa ocasião quando apresentava também uma crítica a um dos conceitos psicanalíticos, o de instinto, apontava como a repressão agia de modo a tornar irrealizável instituições que possibilitassem espaços para a criatividade:

Os autores têm um curioso equívoco sobre minhas posições políticas e, devo dizer, sobre as posições libertárias em geral. Não estamos afirmando que a liberação dos instintos irá, por eles mesmos, produzir um ‘paraíso na terra’; boas instituições são invenções cooperativas, elas se constituem de ajustamentos e transformações advindas de condições históricas, elas não são herdadas. Mas nós afirmamos que a repressão dos instintos faz com que boas instituições se tornem irrealizáveis (Goodman, 1991, p. 67 apud Belmino, 2016, p. 86).

O que Goodman frisou foi a necessidade de percepção dos fenômenos sociais e da demanda por atualização, por ajustamentos criativos, que possibilitassem modos de vida mais vivíveis. A ênfase ética da sua psicologia estava comprometida com a “espontaneidade não-intelectiva das crianças” (Rozzak, 1972, p. 201), dos povos originários, das pessoas artistas e apaixonadas que estavam abertas ao que poderia surgir do espaço-tempo presente do encontro. Nesse sentido, Goodman entendia que uma psicoterapia eficaz só poderia ser aquela engajada em recuperar a espontaneidade do contato, como se pudéssemos fluir com o mar, contudo:

Na visão de Goodman (e Reich), [o mar] ainda está poluído por instituições entediadas com a repressão sexual e a agressão distorcida, como burocracia, publicidade e guerra. Obviamente a qualidade de vida do indivíduo não pode ser isolada do que a cultura circundante disponibiliza (Miller, 1991, pos. 145, tradução minha).

A cisheteronormatividade opera obstruindo e oprimindo o contato que temos no-mundo, impelindo que vivamos segundo suas orientações. Goodman localizava sua crítica numa sociedade estadunidense da década de 50-60, descrevendo que a sociedade impelia que as pessoas fizessem o contrário de seus desejos, não apenas em relação as suas sexualidades:

A maioria dos comportamentos – e isso não é apenas em questões sexuais – não tem nada a ver com o que se é ou normalmente desejaria ser ou naturalmente deseja, mas com o que se espera de alguém ou para oferecer algo que não tem nada a ver com o funcionamento dele (Goodman, 1991c, pos. 101, tradução minha).

Goodman (1991) é enfático ao dizer que todos problemas que são sentidos pelo indivíduo, dizem respeito a problemas que são sociais, “vivemos em um mundo muito ruim, nosso principal dever é mudar esse mundo” (pos. 101, tradução minha). Uma mudança que requer engajamento político, pois se vivemos num mundo que mobiliza sofrimento por meio de normas reguladoras de nossas expressões, é sobre esse mundo que precisamos nos implicar. Ao que Perls, Hefferline e Goodman (1997) descrevem como um movimento de agressão ao *status quo* e de denuncia as instituições presentes em nossa sociedade. Pois, não é possível que falemos em bem-estar social, se este não é garantido pelo Estado para todos.

Nenhuma teoria é encerrada em si, tampouco, essa foi a pretensão da Gestalt-terapia que, justamente, colocou o espaço-tempo do encontro no mundo como fundamento do *self*. Estar atente e engajado com as demandas do campo socio-histórico é também estar eticamente comprometido com nossa teoria. Perls, Hefferline e Goodman (1997) nos apontaram que: “não há nenhuma função de qualquer animal, que seja definível a não ser como função de semelhante campo” (p. 178). A forma como nos movemos no mundo, a direção que tomamos neste, tanto provêm de nós como do ambiente, como vimos ao longo do capítulo 2 e desse capítulo.

Nosso foco enquanto psicólogues que se orientam – e são orientados - pela Gestalt-terapia, está na formação/destruição de figuras que ocorre na relação eu-no-mundo-com-es-outras, ou seja, nos ocupamos com a produção de sentido (Alvim, 2016). Alvim (2022) em “*Elementos para pensar uma Gestalt-terapia (realmente) crítica e política*” aponta que a produção de sentido precisa ser pensada como um fenômeno de campo, descentrando o sujeito de uma noção de subjetividade e despsicologizando a própria psicologia. Ainda, segundo a autora:

(...) se pensarmos nas políticas de subjetivação homogeneizadoras e normativas, na ordem econômica, política e social excludente que separa e marca de modo fixo lugares, posições papéis, podemos pensar em modos de estagnação, repetição, como força conservadora que age a partir de uma espécie de consenso das forças dominantes (Alvim, 2022, p. 50).

Conforme o que discutimos ao longo do trabalho, as repressões sociais - e aqui podemos entendê-las como o efeito de um mundo que se organiza pela branquitude, heterossexualidade e cisgeneridade - agem por meio de normas que engessam e reduzem nossas possibilidades de existir nele. Nesse sentido, se torna necessário um contratrabalho – como nos diz Mombaça (2021) – em relação a essas forças dominantes que intentam estabelecer noções engessadas sobre nossos corpos.

Quando localizamos nossas escutas, somos confrontados por um território atravessado por um modo colonial, que construiu e mantém uma negação das desigualdades no campo (Arrelias, 2023). Numa teoria, como a Gestalt-terapia, que se propõe política como vimos ao longo deste trabalho, como nos implicamos com os rastros que estão em sua origem? Além disso, como nos engajamos em atualizar sua criticidade para este espaço-tempo em que vivemos? Nas seções anteriores vimos que houve um esforço de descentrar a noção da repressão como fenômeno intrapsíquico, para uma repressão que age no sujeito como um efeito das violações vividas na relação com o mundo. Diante disso, faço coro com as palavras de Livia Arrelias (2023, p. 121):

Enquanto mantivermos as características fundamentais do campo sócio-histórico e político brasileiro fora do campo clínico, nossas intervenções seguirão por rumos que individualizam, internalizam, psicologizam, medicalizam as experiências de ser-no-mundo-com-as-outras-pessoas de quem acompanhamos.

E entendo que tensionamentos são necessários, caso contrário, o *status quo* permanece num local *apriori*. Segundo Arrelias (2023) ao não situarmos nosso lugar racial ou não racializarmos o campo, contribuimos para a reprodução de dinâmicas opressoras, responsabilizando as pessoas negras e indígenas “por seus bloqueios de contato e impedimento de crescimento!” (p. 135). De modo semelhante, não situar a própria cisgeneridade e heterossexualidade contribuem para que as angustias neuróticas do próprio terapeuta branque, cis e heterossexual sejam amenizadas no contato com corpos não-hegemôniques (Leite, 2023). Barros (2022) descreve que muitos são os argumentos da norma para não se abrir a uma clínica que entenda as dimensões estruturais das opressões, mesmo que “na teoria defendamos uma perspectiva de campo” (p. 347). Segundo Robine (2018), a perspectiva de campo, apesar de estar nos princípios fundamentais da Gestalt-terapia ficou distante de ser integrada à prática dos psicoterapeutas “que permaneceu, com frequência, sendo individualista. O princípio do campo então apareceu mais como um *slogan* que como uma realidade” (p. 232). Isso culminou numa leitura focada nas interrupções de contato, ao invés de lança-las como fenômenos de campo, não abordamos as normas que aparecem por meio de introjetos a serem assimilados. Robine (2018) considera que enfatizar o campo tem efeitos na compreensão do que é a psicoterapia.

No encontro psicoterapeuta-cliente “o vivido de um e de outro, a experiência que se desdobra, as palavras faladas, os esquemas sensoriais e motores, as construções de sentido... são, em primeiro lugar, produtos da situação.” (Robine, 2018, p. 233). A partir da noção de

situação, Robine (2018) retoma o conceito de Perls, Hefferline e Goodman, o *id* da situação. O *id*, então, é posto sempre a partir da situação comum – um fundo indiferenciado - e em direção à diferenciação. A situação é a:

(...) percepção/propriocepção sintética de elementos do campo de todos os protagonistas envolvidos, percepção que lhes permite estruturar o contexto de seu encontro, dar-lhe sentido e definir implicitamente as modalidades de sua interação. É um espaço construído e limitado por cada um dos atores que, simultaneamente, são construídos por ele e pela definição que eles dão àquele espaço. Também é importante não perder de vista o fato de que agir e reagir à situação é ao mesmo tempo atuar com a própria memória e a própria afetividade, já que fazem parte do campo (organismo-ambiente) de cada um dos participantes (Robine, 2018, p. 233).

Contudo, existem estruturas normativas que estão no campo e como dito até aqui há um fundo que se organiza antes de nossa chegada ao mundo e ao consultório psi. Robine (2005) questionou se a Gestalt-terapia estaria pronta para atender o que solicita o paradigma pós-moderno, visto que esse implica numa compreensão do eu sempre em articulação com o meio, a perspectiva tendo evidência ao invés de uma ênfase na história pessoal. Ele recorreu ao campo como forma imprescindível de responder ao seu questionamento, apesar de citar o contexto e aspectos sociais como importantes, não nomeia as estruturas que formam o contexto e os respectivos aspectos sociais.

Trazendo o debate situado, como busquei fazer nesse capítulo, os estudos do grupo Modernidade/Colonialidade, nos apontam para um mundo colonial desde o Renascimento até os dias atuais. Em que a narrativa da “modernidade” é complexa, tendo origem na Europa e nos processos de exploração, invasão e escravização de povos de África (Mignolo, 2017). A colonialidade então se instaurou em três aspectos: do ser, do poder e do saber. Existindo também a colonialidade de gênero, como abordado no item anterior. Essa matriz colonial tem impactos diretos nos corpos, pois o *modus operandi* colonial se reitera a partir da hierarquização, de vidas que são viveis e vidas que merecem morrer. Colonialidade, normatividades e moralizações cristãs estão intimamente relacionadas, eram as expedições messiânicas que invadiam territórios indígenas e os descreviam como impuros, apagando práticas comunitárias e saberes. Nesse sentido, Alvim (2022, p. 64) descreve que:

(...) há uma articulação complexa entre raça, gênero e classe social, invenções envolvidas com a colonização e com o capitalismo. E como esses processos

violentos e opressores de divisão hierárquica e apagamento da pluralidade do ser – em nome de um falso universalismo sob a régua normatizadora dos países europeus e ocidentais – produziram e ainda produzem efeitos nas subjetividades.

Ao abordarmos as dimensões normativas presentes no campo, como a branquitude, a cisgeneridade, a heterossexualidade, podemos compreender que a recepção de nossos corpos já esteja carregada de direcionamentos. Isso nos sugere que há uma diferenciação anterior à nossa chegada no mundo que se baseia na raça, na genitália, na presença ou não de deficiência, entre outros aspectos, compondo rastros racistas, cisheteronormativos e capacitistas. O que também nos sugere algumas reflexões sobre o sistema *self* de contatos, como vim desenvolvendo ao longo desse trabalho.

Na função *id* onde predomina o sistema sensório, consideramos que partimos de um fundo indiferenciado do campo. Não existiria um sentimento de “eu diferenciado do mundo” (Alvim; Boris; Melo, 2018, p. 188) e por não ter a presença dessa diferenciação, estaríamos plenos de possibilidades e nasceria daí um excitamento que nos direcionaria a ação. A função *ego*, entra em cena, ao ser identificada a necessidade dominante, nos moveríamos até ela. Nesse momento, estaríamos experimentando a espontaneidade, nem ativa e nem passiva, mas num modo intermediário ou modo médio, como descrevem Perls, Hefferline e Goodman (1997).

A espontaneidade, por sua vez, pode ser compreendida como “o sentimento de estar atuando no organismo/ambiente que está acontecendo, sendo não somente seu artesão ou seu artefato, mas crescendo dentro dele” (p. 182). Ela acontece na interação eu-no-mundo-com-as-outras-pessoas, o que exige “assumir uma perspectiva de campo, a partir da qual o campo é o começo, o fundo de onde tudo se origina” (Alvim; Boris; Melo, 2018, p. 188). Ao passo que entendemos as dimensões normativas, podemos pensar que as possibilidades para alguns corpos já são reduzidas. Ainda que eu não chegue ao mundo consciente, não tenha um sentimento de diferenciação do mundo, tão logo me torne consciente, os adereços de gênero ou a fala e olhar entristecido de minha avó paterna com meus traços não brancos, já estavam presentes e direcionando quais são minhas possibilidades. Ao passo que vou criando autonomia, vou encontrando brechas para tornar-me outra coisa, nos encontros com pessoas que não comungam das mesmas crenças que minha família, nos livros e filmes aos quais tenho acesso, quando adentro a universidade, todos esses outros ambientes, abrem outras possibilidades para meu organismo.

Perls, Hefferline e Goodman (1997) consideram que “as pessoas são formadas pelos

contatos sociais que têm” (p. 122) e a partir desse contato são orientadas aos passos seguintes que darão. Mas, já entendemos em Sara Ahmed (2019), discutida no subitem 2.2, que existem linhas que nos orientam, assim como dispositivos que impedem o caminhar para corpos racializados.

Nas interações sociais, existe “uma noção, imagem, comportamento e sentimento do *self*, abstraídos do eu-percebido indiferenciado, que reflete as outras pessoas” (Perls; Hefferline; Goodman, 1997, p. 122), podemos aqui pensar que há presença de expectativas a serem cumpridas; “tabus e leis se desenvolvem, refreando o organismo” (Ibid., p. 122) com base nos interesses da sociedade, que nomeiam como supra-organismo. Esse desdobramento produziria o que entendemos por humanidade, cultura e herança social.

A cultura e as heranças sociais estão no campo. Partindo de nosso território, podemos pensar quais as heranças que o habitam. Esse é um trabalho que Bento (2022) desenvolveu, ao identificar que a escravização produziu heranças, desigualdades sociais para os povos negros e indígenas e privilégios sociais para os brancos. A colonização impôs pela violência aos povos originários e de África suas formas de vida e viver como adequadas, conforme desdobrado no subitem 3.2. Mas também podemos pensar que existem as heranças que nos conectam com nossas histórias e resistem mesmo num cenário racista que busca apagá-las, como o caso do pretuguês³¹, descrito por Lélia González (1984). O resgate dessas heranças e a presença delas em nossa cultura, são de suma importância em nossas trajetórias, nos permitindo reconhecer o passado e nos orientarmos no presente em direção ao futuro.

Segundo Ahmed (2019) “o aqui do corpo não se refere só ao corpo, mas sim aonde vive o corpo (...) a pele que parece conter o corpo é também a atmosfera que cria uma impressão” (p. 20, tradução minha). É necessário situar geográfica-política e historicamente, localizar onde nossas peles se encontram e se desencontram. A pele, em Gestalt-terapia, é a instância primeira onde se dá a experiência no mundo, a fronteira se desdobra na pele e nos “outros órgãos de resposta sensoriais e motoras” (Perls, Hefferline, Goodman, 1997, p. 41). Assumir isso não é

³¹ Esse termo foi criado pela intelectual, professora, filósofa brasileira Lélia González para se referir a presença de marcas de algumas línguas de África no português brasileiro. A repressão a língua de origem foi uma das ferramentas da colonização, pessoas negras escravizadas foram obrigadas a mudarem seus nomes e a falarem na língua portuguesa. González (1984), ressaltava o pretuguês na sua escrita e de forma irônica apresentava as contradições da colonização: “É engraçado como eles gozam a gente quando a gente diz que é Framengo. Chamam a gente de ignorante dizendo que a gente fala errado. E de repente ignoram que a presença desse r no lugar do l, nada mais é que a marca linguística de um idioma africano, no qual o l inexistente. Afinal, quem que é o ignorante? Ao mesmo tempo, acham o maior barato a fala dita brasileira, que corta os erres dos infinitivos verbais, que condensa você em cê, o está em tá e por aí afora. Não sacam que tão falando pretuguês.” (GONZÁLEZ, 1984, p. 238).

perder a singularidade do horizonte, mas coloca-la como um fenômeno temporal e espacial, situado no campo.

Não basta não perder de vista a memória e a afetividade, é preciso convocar todo e corpe para o encontro e retirar a centralidade da visão. Como corpe da situação, assumir que a memória e a afetividade que emergem na relação psicoterapeuta-cliente são localizadas num campo sócio-histórico e nossas peles carregam suas impressões. Há um campo para além das paredes do consultório, que também se faz presente nele e traz consigo memórias e afetos. Os afetos que emergem são carregados por pegadas que os direcionam (Ahmed, 2015). Para a autora, as normas sociais se tornam afetivas ao longo do tempo, produzindo aproximações e afastamentos, circulando no campo. Essa circulação aponta para uma trajetória dos afetos, deste modo, eles não podem ser compreendidos como neutros ou meras aparições no encontro.

Segundo Alvim (2022, p. 64):

os fenômenos do racismo e da branquitude, da homofobia/transfobia e da cis heteronormatividade são faces de uma problemática estrutural onde a normatividade se impõe como diretora de nossos modos de pensar, sentir e agir. Isso não se dá apenas de modo facilmente identificável, mas também de modo sutil e difícil de ser notado até por nós mesmos. Se dá em nossos pequenos gestos, expressões, olhares, expressos em nossa função ego.

São os pequenos gestos que aparecem no encontro, com falas que podem soar com sutis ou preocupadas com nosso bem-estar, mas que carregam um viés discriminatório. Estar sensível ao campo, requer um exercício constante de compromisso com as ficções, de não buscar A verdade, mas estar abertos para verdades provisórias. Um exercício que se faz também de modo crítico a teoria, não sendo suficiente apontar a base de contracultura da Gestalt-terapia, seu véis revolucionário, mas uma política constante de atualização com o que nos convoca e denuncia o agora. Voltar e pegar o que faz sentido, avançar o que necessita ser atualizado.

Alvim e Castro (2015, p. 43), ao apresentarem princípios gerais para uma clínica de situações contemporâneas, descrevem que é fundamental “buscar as dimensões sócio-históricas, políticas e econômicas presentes na situação e em sua estrutura de significações sedimentadas”. Para isso, es autories apontam três princípios: 1. Implicação e distanciamento: o engajamento na situação, apostando que a implicação produz ações instituintes. Essa implicação também possibilita distanciamento para poder agir na transformação da situação. 2. Singularidade e universalidade, estar atente a singularidade de cada sujeito, mas sem desconsiderar “a dinâmica social presente em toda singularidade concreta” (p. 44). A

universalidade aqui, tem sentido de compreender as dimensões entrelaçadas entre o psiquismo e o social. Assim, o sofrimento não é compreendido como psíquico, mas como fenômeno da situação, “marcado por conflitos envolvidos com as dimensões sócio-históricas, políticas e econômicas” (p. 44). 3. Ética da alteridade e ética da transformação: compreende considerar alteridade e transformação, não como excludentes, mas como fenômenos em constante interação. Nesse sentido, “uma ética da alteridade implica ter como ponto de partida o outro como sujeito e nós como sujeitos para o outro (...)”, o reconhecimento do outro como pessoa, não igual a mim, portanto, diferente “experencia esta que nos pessoaliza e distancia da situação, na exigência de um movimento criador da práxis em direção a possibilidades outras.” (p. 45). Nossas condutas não estão implicadas com diagnósticos, prescrições, tratamentos, orientações; entendemos essas como posições hierárquicas do saber especializado que produz *experts*. Nosso engajamento é com o encontro e com as possibilidades que podem surgir deste.

Estar engajado na situação do encontro, requer o reconhecimento da não existência de neutralidade, não somos quadros em branco em que o encontro será inscrito. No momento em que nos encontramos, somos afetados mutuamente pelo que surge da situação. Robine (2015) em *Implicações sociais da Gestalt-terapia*, descreve não saber se o mundo está pior ou melhor com a psicoterapia, mas que crê que a psicoterapia pode contribuir para a piora do mundo quando não se engaja na situação e se compromete com discursos individualizantes. A redução dos fenômenos sociais à instâncias e dinâmicas psicológicas, o pensamento psicologizante, para ele é um marcador da arrogância de psicólogos ao suporem terem a compreensão sobre tudo e todos.

Robine (2015) enfatiza que a ética e a epistemologia gestáltica se encontra radicalmente na perspectiva de campo. Isso não coloca os discursos que chegam até nós num lugar determinista, como se estes fossem encerrados em si. Compreendemos que as palavras que os clientes trazem ao encontro clínico, não dizem apenas sobre representações sociais assimiladas até ali, mas as palavras também são construídas no momento em que são ditas.

Se constroem [as palavras] também na relação com o interlocutor. E a Gestalt-terapia dá um passo mais além com a ajuda da perspectiva de campo: estas palavras falam também da situação aqui-agora e, devido a isso, dão testemunho daquele que fala assim como do seu interlocutor, sem que seja possível atribuí-las imediatamente de maneira individual (Robine, 2015, p.119).

Nesse sentido, nossa responsabilidade se impõe a cada encontro, nas palavras que dizemos, na forma como manejos as representações trazidas pelo cliente, no fundo epistemológico que baseia nossas intervenções e nossa visão de mundo. Como nos aponta Alvim (2014) nosso trabalho ocorre no trabalho de *awareness* na função *id*, em que estamos atentos ao corpe, ao gesto, a como se fala o que se fala. É no *id* da situação, que podemos perceber os desejos e sentires reprimidos pela moral e suas normas. Não pacificamos o que emerge, seja a raiva, a angustia, o medo, entendendo-os também como afetos que surgem da situação, estar implicado envolve abrir espaço para que o que foi sistematicamente negado para alguns corpos possa aparecer (Leite, 2023).

Uma perspectiva de campo, implica a necessidade de:

(...) retomar muitas de nossas definições, com frequências excessivamente implícitas, para reescrever nossos conceitos mais claramente na perspectiva do campo. Penso particularmente nas funções do *self* (*id*, eu e personalidade), muito freqüentemente tratadas como estruturas intrapsíquicas, em quanto ganhariam em pertinência, em minha opinião, se as abordassem como funções do campo. O *id* definido como pulsão, muito próximo do biológico, ou como dado da situação. A personalidade como inscrição dos acontecimentos do campo e como mobilização aqui e agora em função dos parâmetros da situação. O eu, que identifica e aliena, saberia fazê-lo fora de contexto, fora do meio? Penso também nos fenômenos de fronteira como a introjeção, retroflexão, etc. Pode-se introjetar se não existe outro para segurar a colherzinha? Vai-se retrofletir se não há um terceiro para incitar a isso com mais ou menos complacência? E assim por diante (Robine, 2005, p. 119).

Michelle Billies (2022) num movimento de retomada e atualização da teoria, por exemplo, toma o conceito de confluência a partir do campo. A autora descreve que terapeutas que não pensam suas identidades confluem com sistemas de opressões em suas clínicas. Ela convoca pessoas brancas a assumirem suas responsabilidades dentro de um sistema em que gozam de privilégios. As redes de opressões, termo utilizado por Billies (2022), informam que os comportamentos do psicoterapeuta não são isolados ou aleatórios, mas estão inseridos nesse cenário. Isso implica o deslocamento de uma perspectiva universalizante em que a pessoa terapeuta seria apenas uma pessoa, atendendo outra pessoa. As pessoas carregam raça, classe, gênero, sexualidades, entre outros aspectos que as compõem e que aparecem na relação psicoterapeuta-cliente.

Busquei enfatizar como Goodman carregava em seus escritos que incidem na Gestalt-

terapia, uma perspectiva que envolvia sempre a relação, não assumindo a repressão como um fenômeno intrapsíquico, mas fruto de opressões que visam tolhir a espontaneidade e reprimir expressões de sexualidade que não estejam em acordo com a norma. Para ele a psicoterapia não se restringia ao individual, mas estava envolvida impreterivelmente numa análise, crítica e ações que se dão na relação em/na sociedade (Miller, 1991).

A teoria e clínica precisam estar em constante dialogo para uma ação engajada na situação, no campo sócio-histórico. Como discutimos até aqui, ao não se nomearem, tanto a branquitude, quanto a heterossexualidade e a cisgeneridade, cooperaram para manter uma ideia de neutralidade. Raça, gênero, sexualidades e outres, não são uma compreensão a mais para a noção de repressões sociais ou qualquer outro aspecto de nossa teoria e clínica, mas são fenômenos basilares para como as pensamos.

Nossa teoria não é uma síntese harmoniosa entre diversas bases filosóficas, mas um terreno de tensões dialéticas, em que o projeto inicial da abordagem é “político, social e psicossocial” e “o contato é o fio condutor” (Robine, 2015, p. 133). De que modo mantemos aceso esse projeto ético-político no aqui-agora? O trabalho de autories contemporâneos da Gestalt-terapia, Alvim, Robine, Arrelias, Billes, entre outres, tem nos provocado a pensar que esse é um exercício constante de atualização de nossas referenciais teóricos e de implicação crítica em nossas intervenções.

A atualização não é apenas tarefa des corpos não hegemôniques, a denúncia e a luta por transformação deste CISTema-mundo e de suas epistemologias eurocentradas, requer também a ação das pessoas que até aqui – em alguma medida - tem se beneficiado dele.

Insurgências finais

*A ciência pode classificar e nomear os órgãos de um sabiá
mas não pode medir seus encantos.*

*A ciência não pode calcular quantos cavalos de força existem
nos encantos de um sabiá.*

*Quem acumula muita informação perde o condão de adivinhar:
divinare*

Os sabiás divinam,

(Barros, 1996, p. 53)

Escrever esse trabalho foi, sem dúvidas, algo que exigiu de mim paciência, principalmente com as coisas que não sei e com o não saber. Um trabalho não só das palavras, mas de acreditar e permitir que elas fossem lançadas ao mundo, diante de tantas repressões sentidas em minha pele. Mas, como acredito que algo sempre escapa, escapei mais uma vez, dessa vez numa viagem das águas do Rio Acre às marés no Rio de Janeiro. Me perdi algumas vezes, até tentei andar na linha reta que a academia eurocentrada tenta impor, aprendi mais uma vez: a perdição também é caminho e o seu fim não é o inferno.

Insurgir foi uma forma necessária de vida e não poderia ser diferente nesse trabalho. Encontrar brechas e quando não, construí-las. O meu objetivo principal foi explorar as possibilidades de interlocução entre os escritos de Paul Goodman que abordavam a temática da sexualidade e os estudos *queer*. No intento de atender a esse objetivo percorri algumas nuances da história de vida de Goodman e seus escritos que criticavam as regras sociais impostas a vivência da sexualidade. Chegamos no conceito de repressão, que é compreendido num deslocamento de uma lógica intrapsíquica para uma do/no campo.

A repressão é um impedimento no campo e um aspecto teórico importante na crítica à sociedade que faz Goodman e que se encontra também no livro em que foi co-autor, o Gestalt-terapia. Esse impedimento no campo que barra a fluidez dos desejos, se mantém pelas instituições como o Estado, a Igreja, a família. Paul G. considerava que aprendemos como devemos desejar, o que lançava também a introjeção como um fenômeno de campo, partindo de uma lógica cristã, heterossexual, monogâmica. Mas a repressão age de forma distinta em

corpes distintas, por isso, nesse trabalho também acrescentei como a norma é branca e cisgênera, partindo de contribuições da crítica *queer* racializada e estudos transfeministas.

Os diálogos com os estudos *queer* foram possíveis pois existe um rastro *queer* em nossa teoria, que está presente desde um *self* que é entendido não como uma estrutura, tampouco como fixo, numa compreensão de identidade sempre cambiante. Pudemos perceber que assim como a noção *queer* de uma corpe que não se conforma, também entendemos em Gestalt-terapia que nossos desejos são irreprimíveis e que as moralizações sobre a corpe, contribuem para o tolhimento de formas outras de ser.

Além disso, é presente em Goodman o engajamento numa crítica a noções fixas de sexualidade e análise das dinâmicas sociais que impelem os sujeitos a heterossexualidade. Tracei aproximações com autoras *queer* e Gestalt-terapeutas contemporâneos, marcando a necessidade de situar e descentralizar qualquer compreensão de sujeito que seja individualizada para a permanente relação no campo organismo/ambiente.

Foi preciso me dedicar às brechas e viver as (im)possibilidades, toda teoria e todo teórico tem seus limites. No inacabado que a ciência e a vida seguem seu fluxo. Alguns momentos me deslumbrei com Paul Goodman, logo em seguida fiquei frustrado. A sexualidade dissidente que nos aproxima e a crítica a regulação de nossas sexualidades, é afastada pelo gênero e pela raça, um homem cis branco que manteve pactos teóricos-narcísicos com outros homens cis brancos, ignorando articular sua crítica com escritoras feministas.

Quanto às limitações no percurso da escrita, a primeira em que esbarrei foi a língua. A maioria dos escritos de Paul Goodman não são traduzidos para o português, o que exigiu horas dobradas com dicionário e *google* tradutor a postos. Acredito que isso dificultou conexões que com o domínio da língua, talvez me fosse mais facilitado.

A mudança de estado, o trabalho com a pesquisa e com a clínica, junto da preocupação constante com a minha sobrevivência, também foram impeditivos para que eu pudesse mergulhar com mais tempo na escrita e leitura. Ainda que eu tenda a me culpabilizar, me recordo do que escrevi por aqui, não posso fluir em um campo que se organiza por opressões que limitam meus trânsitos no mundo. Raça, classe, gênero e sexualidade não são apenas conceitos teóricos, mas a denúncia que o que sentimos é marcado por mundo estruturado em desigualdades.

Em virtude do tempo cronológico, não consegui desenvolver um diálogo profundo com a crítica de Goodman à monogamia. Esse me pareceu ser também um caminho interessante para pensar as repressões sociais que incidem sobre a sexualidade. Poderia também atualizar sua crítica num diálogo com estudos sobre a monogamia, que a apontam como uma estrutura

normativa que violenta e produz opressões. Precisei fazer uma escolha e optei por desdobrar o campo a partir de uma implicação situada. Entendendo essa também como uma atualização e torção necessária para a ampliação da crítica às repressões sociais.

Dentre outros horizontes que apareceram, percebo no que Ahmed (2019) trouxe acerca *queerizar* e racializar a fenomenologia, uma possibilidade de diálogo com uma das bases filosóficas que conduzem a Gestalt-terapia, a Fenomenologia. Como a fenomenologia *queer* pode contribuir para a atualização da teoria Gestáltica? Tendo em vista que a crítica da Fenomenologia *queer* está localizada na Fenomenologia, um dos pilares filosóficos e metodológicos de nossa abordagem. Existem diálogos possíveis? Se sim, o que eles nos demandam? Foi algo que permeou momentos dessa escrita e que, num futuro, talvez possa ser elaborado. Por fim, resgatando as justificativas desse trabalho em contribuir com o contínuo desenvolvimento crítico da abordagem e fornecer caminhos teóricos a partir de referências contemporâneas atentas às normatividades, penso que me movi nesse sentido.

Encerro com uma poesia escrita no percurso desse trabalho:

Não há uma “verdade” intrapsíquica a ser encontrada.
 Não há um “eu” que se faça sem a relação com outres.
 Colocar as mãos na terra,
 não para expropriá-la,
 mas para sentir que muitos são os solos
 e que transitórias são as verdades
 dos que caminham nas estradas pavimentadas em linha reta.

A verdade pregada como universal,
 diz de uma clínica feita de e para
 o uni,
 não abarca a pluralidade do mundo.

Nossas vidas como sementes
 se esparramam,
 como erva daninha
 crescemos nos mais distintos ambientes,
 a contragosto chegamos nos espaços acadêmicos.

Vamos demolir sua ideia de cura,
saúde e doença,
suas psicopatologias
que não passam de ficções.

Ume eu que se faz no encontro,
não pode ser capturado em códigos,
não tente estabilizar ume corpe que se move.

Referências

- ADELMAN, M; GARRAFFONI, R. S. Escritoras da Geração Beat reflexões e apontamentos. In: PAULA, A. B. da S; ADELMAN, M. (Orgs.). *Lentes, pinças e páginas: discursos de mulheres*. Curitiba: Ed. UFPR, 2020. Disponível em: https://www.academia.edu/81573005/Escritoras_da_Gera%C3%A7%C3%A3o_Beat.
- AHMED, S. Estraga-prazeres feministas (e outras sujeitas voluntariosas). *Revista Eco-Pós*, [S. l.], v. 23, n. 3, p. 82–102, 2020. DOI: 10.29146/eco-pos.v23i3.27642. Disponível: https://revistaecopos.eco.ufrj.br/eco_pos/article/view/27642.
- AHMED, S. *Fenomenología Queer: orientaciones, objetos, otros*. Trad. Javier Saez del Alamo. Espanha: Edicions Bellaterra, 2019. (Originalmente publicado em 2006).
- AHMED, S. *La política cultural de las emociones*. Trad. Cecilia Olivares Mansuy. Universidad Nacional Autónoma de México. Programa Universitario de Estudios de Género. México, 2015. (Originalmente publicado em 2004).
- ALVIM, M. B. A Gestalt-terapia na fronteira: alteridade e reconhecimento como cuidado. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, 19(4), 880-895, 2019. <https://doi.org/10.12957/epp.2019.49290>.
- _____. Elementos para pensar uma Gestalt-terapia (realmente) crítica e política. In: ALVIM, M; BARROS, P; ALENCAR, S; BRITO, V. (Orgs.). *Por uma Gestalt-terapia crítica e política – Relações raciais, gênero, diversidade sexual*. Porto Alegre, RS: Fi, 2022.
- _____. O fundo estético da Gestalt-Terapia. *Revista da Abordagem Gestáltica*, 13(1), 13-24, 2007. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S180968672007000100002&lng=pt&tlng=pt.
- _____. *A poética da experiência: Gestalt-terapia, fenomenologia e arte*. 1ª. Ed. Rio de Janeiro: Garamond, 2014.
- ALVIM, M. B.; BORIS, G. D. J. B.; MELO, A. K. da S; PIMENTEL, A. S. G. Gestalt-terapia. In book: *Clinical Psychology: From Graduation to Post-Graduation*. 1ª ed. Atheneu: 2018. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/326584042_23_Gestalt-Terapia.
- ALVIM, M. B; CASTRO, F. G. de. O que define uma clínica de situações contemporâneas? Apontamentos a partir de J.-P. Sartre e M. Merleau-Ponty. In: ALVIM, M. B.; CASTRO, F. G. (Org.). *Clínica de situações contemporâneas: fenomenologia e interdisciplinaridade*. Curitiba: Juruá, 2015.
- AMIGO-VENTUREIRA, A. M. Un recorrido por la historia trans*: desde el ámbito biomédico al movimiento activista-social. *Cad. Pagu* (57), 2019. <https://doi.org/10.1590/18094449201900570001>.
- ANTRA – Associação Nacional de Travestis e Transexuais do Brasil. *Dossiê: assassinatos e violências contra travestis e transexuais brasileiras em 2023 / Bruna G. Benevides*. ANTRA (Associação Nacional de Travestis e Transexuais) – Brasília, DF: Distrito Drag; ANTRA, 2024.
- ANZALDÚA, G. *Borderlands: the new mestiza = La frontera*. San Francisco, EUA: Aunt Lute Books, 1999.

ANZALDÚA, G. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. *Revista Estudos Feministas*, [S. l.], v. 8, n. 1, p. 229, 2000. (Originalmente publicado em 1981). Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/9880>.

ARRELIAS, L. Radicalizar o encontro clínico: compromisso ético e político de uma Gestalt-terapia racializada. In: FRAZÃO, L. M.; FUKUMITISU, K. O. *Diversidade, violência, sofrimento e inclusão em Gestalt-terapia*. 1ª ed. São Paulo: Summus, 2023.

BAGAGLI, B. “Trânsito de gênero e opacidade: é possível visibilidade sem alteridade?”. *Transfeminismo*, fev. 2015. Disponível em: <https://transfeminismo.com/transito-de-genero-e-opacidade-e-possivel-visibilidade-sem-alteridade/>.

BAGAGLI, B. Identidades transgêneras e o campo de cuidado com a saúde: uma análise de expressões com viés patologizante. In: STONA, J. (Org.). *Relações de gênero e escutas clínicas*. 1ª Ed. Salvador, BA: Editoras Devires, 2021.

BANDÍN, C. V. Introdução da tradutora da versão espanhola. In: FRANCESETTI, G. *Fundamentos da psicopatologia fenomenológico-gestáltica: uma introdução leve*. Trad. Débora Andreza Zacharias. Belo Horizonte: Artesão, 2021.

BARROS, D. R; BARBOSA, C. Identitários são os outros. *Jacobin Brasil*, 2022. Disponível em: [Identitários são os outros \(jacobin.com.br\)](https://jacobin.com.br/identitarios-sao-os-outros).

BARROS, M. *Exercícios de ser criança*. Bordados de Antônia Zulma Diniz, Ângela, Marilu, Martha e Sávia Dumont sobre os desenhos de Demóstenes. São Paulo: Salamandra, 1999.

BARROS, M. *Livro sobre nada*. Rio de Janeiro: Record, 1996.

BARROS, P. Para quem me abro a clínica gestáltica? Um encontro com corpos LGBTQIAP+. In: ALVIM, M; BARROS, P; ALENCAR, S; BRITO, V. (Orgs.). *Por uma Gestalt-terapia crítica e política: relações raciais, gênero, diversidade sexual*. Porto Alegre, RS: Editor Fi, 2022.

BELCHIOR. *Velha roupa colorida*. Álbum Alucinação. Universal Music Ltda, 1976. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=HPrALHMZgkk>.

BELMINO, M. C. de B. *Ontologia Gestáltica: Um ensaio sobre a teoria da experiência em Paul Goodman*. Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Florianópolis, SC, 2016. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/175914/345638.pdf?sequence=1>.

BELMINO, M. C. de B. Paul Goodman e o problema da natureza humana a partir de uma leitura “gestáltica”: desdobramentos para o campo da política e da educação anarquista. *IGT rede*, Rio de Janeiro, v.13, n. 25, p. 234-252, dez. 2016. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1807-25262016000200005.

BELMINO, M. C. *Gestalt-terapia e experiência de campo: fundamentos a prática clínica*. 1ª ed. Jundiaí, SP: Paco Editorial, 2020.

BELMINO, M. C. Paul Goodman e o projeto do livro Gestalt-Therapy. *Revista IGT na Rede*, v.11, nº 20, p. 120-142. 2014. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1807-25262014000100008.

BELMONT, F; FERREIRA, A. Á. Global South Perspectives on Stonewall after 50 Years, Part II — Brazilian Stonewalls: Radical Politics and Lesbian Activism. *Forum: Global South Perspectives on Stonewall after 50 Years*, Contexto int. 42 (3), Sep/Dec 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cint/a/jWNgtLc6RWmD4WHx3B9Lw3x/?lang=en>.

BENTO, C. *O pacto da branquitude*. 1ª ed. São Paulo, SP: Companhia das letras, 2022.

BONASSI, B. C. *Cisnorma: Acordos societários sobre o sexo binário e cisgênero*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Florianópolis, 2017. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/182706>.

BULAMAH, L. C. *História de uma regra não escrita: a proscrição da homossexualidade masculina no movimento psicanalítico*. Dissertação (Mestrado - Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Área de concentração: Psicologia Clínica), Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. São Paulo, SP: USP, 2014.

BUTLER, J. *Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do “sexo”*. In: Louro, G. L. *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. (Originalmente publicado em 1993).

BUTLER, J. *Problemas de gênero [recurso eletrônico]: feminismo e subversão da identidade*. Tradução Renato Aguiar. 1ª ed. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018. (Originalmente publicado em 1990).

BUTLER, J. *Quem tem medo do gênero?* 1ª ed. Trad. Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2024.

CANAL BRASIL. *Judith Butler debate os problemas de gênero com Linn da Quebrada e Jup do Bairro* | Transmissão. 2020. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=DMge3Uc9sUs>.

CAVALCANTE, C. Patologizações, autodeterminações e fúrias – uma breve carta de amor. IN: SOUSA, E. T. de; AMARAL, M. dos S.; SANTOS, D. K. dos. (Orgs.). *Psicologia, travestilidades e transexualidades: compromissos ético-políticos da despatologização*. Florianópolis, SC: Tribo da Ilha, 2019.

CAYMMI, D. *Modinha para Gabriela*. 1975. Disponível em: <https://www.letras.mus.br/dorival-caymmi/356571/>.

CHAGURI, M. M. Jornalistas, escritoras e ativistas: alianças internacionais de mulheres durante a Guerra do Vietnã. *Cad. Pagu*, (64), 2022. Disponível em <https://www.scielo.br/j/cpa/a/56TJzFgXVcQPzTr3z7mDWbx/?lang=pt>.

COIMBRA, C. M. B. *Guardiões da ordem: uma viagem pelas práticas psi no Brasil do “milagre”*. Rio de Janeiro: Oficina do Autor, 1995.

COMCIÊNCIA. Judith Butler: ‘boa parte de teoria queer doi dirigida contra o policiamento da identidade’. Entrevista Dossiê. 2017. Disponível em <www.comciencia.entrevista-com-judith-butler/>.

CRENSHAW, K. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Revista Estudos Feministas*, 10 (1): 171-188, 2002. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2002000100011>.

DANA, G. A comunidade virtual de assexuais da área metropolitana de Buenos Aires. *Sex., Salud Soc.*, Rio J., 34, Jan-Apr 2020. <https://doi.org/10.1590/1984-6487.sess.2020.34.08.a>.

DEMÉTRIO, F., BENSUSAN, H. N. O conhecimento dos outros: a defesa dos direitos humanos epistêmicos. *Revista Do CEAM*, 5(1), 110–124, 2019. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3338716>.

DEMO, P. *Metodologia do conhecimento científico*. São Paulo: Atlas, 2020.

DUMARESQ, L. Ensaio (travesti) sobre a escuta (cisgênera). *Revista Periódicus*, v. 1, maio-out, 2016, p. 121-131. Disponível em <https://www.researchgate.net/publication/324854696_Ensaio_travesti_sobre_a_escuta_cisgenera>.

EDUSP. *A tela “A redenção de Cam” e a tese do branqueamento no Brasil*. Murilo Roncolato. Disponível em: <https://www.edusp.com.br/mais/a-tela-a-redencao-de-cam-e-a-tese-do-branqueamento-no-brasil/>.

ESQUERDA ONLINE. *50 anos de Stonewall: A Parada Gay de Nova York, 1973, e a resposta de Sylvia Rivera*. Travesti Socialista. 2016. Disponível em <<https://esquerdaonline.com.br/2016/12/09/a-parada-gay-de-nova-york-1973-e-a-resposta-de-sylvia-rivera/>>.

FAVERO, S. (Des)epistemologizar a clínica: o reconhecimento de uma ciência guiada pelo pensamento cisgênero. *Revista Brasileira de Pesquisa (Auto)biográfica*, v. 5, n. 13, p. 403-418, 28 jun. 2020a.

_____. *Psicologia suja*. 1ª ed. Salvador, BA: Devires, 2022.

_____. *Pajubá-terapia: ensaios sobre a cisnorma*. Porto Alegre: Neemesis Editora, 2020b.

FAVERO, S., MARINI, M. B., SENNA, A. Uma Teoria Psicológica Transfeminista: Sobrevivendo aos Escombros da Saúde Mental Brasileira. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 43, 1-14, 2023. <https://doi.org/10.1590/19823703003243741>.

FAVERO, S., MARINI, M. Psicologia cisgênera: notas sobre uma patologização cordial. *Psicologia Política*. vol. 22. n.55. pp. 719-734. 2022. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rpp/v22n55/v22n55a14.pdf>.

FRAZÃO, L. Prefácio brasileiro. In: PERLS, F; HEFFERLINE, R.; GOODMAN, P. *Gestalt-terapia*. São Paulo: Summus, 1997.

FREITAS, A. D. de. Notas sobre o contexto de trabalho do grupo Modernidade/colonialidade | Universidade, horizontes utópicos e desafios teóricos. *Realis, Revista de Estudos AntiUtilitaristas e PosColoniais*, v. 8, n. 2, jul-dez 2018.

FREUD, S. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira*, vol. VII. Rio de Janeiro: Imago. (Original 1905)

G1. *Em vídeo, Damares diz que 'nova era' começou: 'meninos vestem azul e meninas vestem rosa'*. Brasília, 2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2019/01/03/em-video-damares-alves-diz-que-nova-era-comecou-no-brasil-meninos-vestem-azul-e-meninas-vestem-rosa.ghtml>.

GONZÁLEZ, L. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, ANPOCS, p. 223-244, 1984.

GOODMAN, P. Ser queer. Tradução Chico Moreira Guedes. *Bagoas - Estudos gays: gêneros e sexualidades*, v. 6, n. 07, 26 nov. 2012. Original 1969. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/bagoas/article/view/2234>.

_____. A política normal e a psicologia do poder. In: WOODCOCK, G. (Org.) *Os grandes escritores anarquistas*. 1ª Ed. p. 85-90, 1998. Original 1965.

_____. *Growing Up Absurd: Problems of Youth in the Organized System*. New York: New York Review Books. 1960.

_____. Sex and Revolution. In: STOEHR, T. (Org.). *Nature Heals: The psychological essays of Paul Goodman*. Goudsboro: The Gestalt Journal Press [Amazon Kindle]. 1991a.

_____. The political meaning of some recent revision of Freud. In: STOEHR, T. (Org.). *Nature Heals: The psychological essays of Paul Goodman*. Goudsboro: The Gestalt Journal Press [Amazon Kindle]. 1991b.

_____. Sex and Ethics. In: STOEHR, T. (Org.). *Nature Heals: The psychological essays of Paul Goodman*. Goudsboro: The Gestalt Journal Press [Amazon Kindle]. 1991c.

_____. The unteachables. In: STOEHR, T. (Org.). *The Paul Goodman's Reader*. Oakland, CA: PM Press [Amazon Kindle]. 2011a.

_____. Western Tradition and World Concern. In: STOEHR, T. (Org.). *The Paul Goodman's Reader*. Oakland, CA: PM Press [Amazon Kindle]. 2011b.

_____. Beyond my horizon. In: STOEHR, T. (Org.). *The Paul Goodman's Reader*. Oakland, CA: PM Press [Amazon Kindle]. 2011c.

_____. Reflections on Drawing the line. In: STOEHR, T. (Org.). *The Paul Goodman's Reader*. Oakland, CA: PM Press [Amazon Kindle]. 2011d.

GRASSI, S. Feminist Utopias, Queerness and Paul Goodman. *Feminist Review*, 126(1), p. 123-138, 2020. <https://doi.org/10.1177/0141778920944389>

GROSGOUEL, R. (Orgs.). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. São Paulo, SP: Autêntica, 2019.

GROSGOUEL, R. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI.

Dossiê: *Decolonialidade E Perspectiva Negra*, Soc. estado. Jan-Apr 2016. <https://doi.org/10.1590/S0102-69922016000100003>.

HALBERSTAM, J. *A arte queer do fracasso*. Recife: Cepe Editora, 2020.

HARAWAY, D. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, Campinas, SP, n. 5, p. 7–41, 2009. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1773>.

HINING, A. P. S; TONELI, M. J. F. Cisgeneridade: um operador analítico no transfeminismo brasileiro. *Rev. Estud. Fem.* 31 (1), 2023. <https://doi.org/10.1590/1806-9584-2023v31n183266>.

HOLANDA, A. Saúde e doença em Gestalt-terapia: aspectos filosóficos. *Estudos de Psicologia*, vol 15, nº 2, 29-44, 1998. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/estpsi/v15n2/02.pdf>.

JESUS, J. G. de. *Transfeminismo: teorias e práticas*. Rio de Janeiro: Metanoia, 2014.

JESUS, J. G. Feminismos contemporâneos e interseccionalidades. *REBEH*, v. 1, n. 1, p. 5-24, 2018.

JÚNIOR, J. G. O pajubá como tecnologia linguística na constituição de identidades e resistências de travestis. *Cad. Gên. Tecnol.*, Curitiba, v. 14, n.43, p. 300-314, jan./jun. 2021. Disponível em: <https://periodicos.utfpr.edu.br/cgt/article/viewFile/12174/7995>.

LAQUEUR, T. *Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

LAURETIS, T. de. A tecnologia do gênero. In: Hollanda, H. B. de. (Org.). *Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p. 206-241, 1994. (Originalmente publicado em 1987).

LEITE, K. Sustentar o conflito: notas sobre a clínica gestáltica e as normatividades no campo. In: FRAZÃO, L. M.; FUKUMITSU, K. O. *Diversidade, violência, sofrimento e inclusão em Gestalt-terapia*. 1ª ed. São Paulo: Summus, 2023.

LIONÇO, T. A psicologia entre a patologização e a despatologização das identidades trans. IN: SOUSA, E. T. de; AMARAL, M. dos S.; SANTOS, D. K. dos. (Orgs.). *Psicologia, travestilidades e transexualidades: compromissos ético-políticos da despatologização*. Florianópolis, SC: Tribo da Ilha, 2019.

LISPECTOR, C. *Água Viva*. Rocco: 1973.

LOFTIN, C. M. From ‘bisexual’ to ‘queer’: the radical sexuality of Paul Goodman. *Self & Society: An International Journal for Humanistic Psychology*, Vol. 44, 2016. <https://doi.org/10.1080/03060497.2016.1248707>

LOURO, G. L. Teoria queer: uma política pós-identitária para a educação. *Revista de Estudos Feministas*, 9(2), 541-553, 2001. Disponível em:

http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104026X2001000200012&lng=en&nrm=iso.

LUGONES, M. Rumo a um feminismo descolonial. *Rev. Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, 2014. Disponível em: [SciELO - Brasil - Rumo a um feminismo descolonial Rumo a um feminismo descolonial](#).

LUFT, L. *Perdas e ganhos*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2003.

MALDONADO-TORRES, N. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA, J.; MALDONADO-TORRES, N.; MATTOS, A. R; CIDADE, M. R. (2016). Para pensar a cisheteronormatividade na psicologia: lições tomadas do transfeminismo. *Periódicus*, 1(5), 132-153.

MARACCI, J. G; FAVERO, S. Por que falamos em cisheteronormatividade? *Le Monde diplomatique Brasil. Política Identitária*. Disponível em: <https://diplomatique.org.br/por-que-falamos-em-cisheteronormatividade/>.

MESSEDER, S. A. A pesquisadora encarnada: uma trajetória decolonial na construção do saber científico blasfêmico. In: HOLANDA, H. B. de. (Org.). *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. 1ª ed. Rio de Janeiro, RJ: Bazar do tempo, v. 01, p. 155-171, 2020.

MILLER, C. The Paul Goodman: The poetics of Theory. In: STOEHR, T. (Org.). *Nature Heals: The psychological essays of Paul Goodman*. Goudsboro: The Gestalt Journal Press [Amazon Kindle]. 1991.

MIÑOSO, Y. E. El futuro ya fue: una crítica a la idea del progreso en las narrativas de liberación sexo-genérica y queer identitarias en Abya Yala. In: FERRERA-BAANQUET, R. M. *Andar Erótico Decolonial*. Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2015, pp.21-35.

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

NASCIMENTO, L. C. P. do. A Psicologia como farsa frente ao espelho LGBTTIQAP+. In: STONA, J., CARVALHO, M. (Orgs.). *Remonta: a escuta clínica da população LGBTTIQAP*. 1ª ed. Salvador, BA: Devires, 2021b.

NASCIMENTO, L. C. P. do. *Transfeminismo*. São Paulo: Jundaíra, 2021a.

NASCIMENTO, L. C. S. *Gestalt-terapeutas do Brasil: formação e identidade*. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica e Cultura). Universidade de Brasília - UNB, Brasília (DF), 2019. Disponível em <<https://repositorio.unb.br/handle/10482/36746>>.

NASCIMENTO, T. *07 notas sobre o apocalipse, ou, poemas para o fim do mundo*. 1ª ed. Rio de Janeiro: garupa e kza!, 2019.

NÚÑEZ, G. OLIVEIRA, J. M. de; LAGO, M. C. de S. Monogamia e (anti)colonialidades: uma artefaria narrativa. *Teoria e Cultura: Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais – UFJF*, v. 16, n. 3, 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/TeoriaeCultura/article/view/34439>.

PELÚCIO, L. História do cu do mundo: o que há de queer nas bordas? In: HOLLANDA, H. B. de. *Pensamento feminista hoje: sexualidade no sul global*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Bazar do tempo.

PELÚCIO, L. Subalterno quem, cara pálida? Apontamentos às margens sobre pós-colonialismos, feminismos e estudos queer. *Contemporânea*, Salvador, vol. 2, no 2, 2012, pp.395-418.

PELÚCIO, L. Traduções e torções ou o que se quer dizer quando dizemos queer no Brasil. *Periodicus*, vol. 1, n. 1, Salvador, mai-out. 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/revistaperiodicus/article/view/10150/7254>.

PERLS, F. S. *Gestalt-Terapia Explicada*. São Paulo: Summus, 1997.

PERLS, F; HEFFERLINE, R.; GOODMAN, P. *Gestalt-terapia*. São Paulo: Summus, 1997.

PERLS, L. *Vivendo em los limites*. México: Plaza y Valdés Editores, 2004.

PETRY, A. R.; MEYER, D. E. Transexualidade e heteronormatividade: algumas questões para a pesquisa. *Textos & Contextos (Porto Alegre)*, [S. l.], v. 10, n. 1, p. 193–198, 2011. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/fass/article/view/7375>.

PONTY, M. M. *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva, 1971.

PFEIL, B. L; PFEIL, C. L; ALBUQUERQUE, N. P. P. de C. e. Eu sou o monstro que vos escuta. *Ayvu: Revista de Psicologia*, v. 10, 2023. Disponível em <<https://periodicos.uff.br/ayvu/article/view/57303>>.

PRECIADO, P. B. *TESTO JUNKIE: Sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

PRECIADO, P. *Eu sou o monstro que vos fala – Relatório para uma academia de psicanalistas*. Tradução Sara Wagner York. 2020. Disponível em <<https://www.revistaapalavrasolta.com/post/eu-sou-o-monstro-que-vos-fala>>.

PRECIADO, P. Multidões queer: notas para uma política dos “anormais”. Tradução Cleiton Zóia Munchow e Viviane Teixeira Silveira. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, 19(1): 11-20, janeiro-abril, 2011.

QUINALHA, R. O mito fundador de Stonewall. *Cult*, 2019. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/o-mito-fundador-de-stonewall/>.

REA, C. A; AMANCIO, I. M. S. Descolonizar a sexualidade: Teoria Queer of Colour e trânsitos para o Sul. *Cad. Pagu* (53), 2018. <https://doi.org/10.1590/18094449201800530015>.

REA, C. Crítica queer racializada e deslocamentos para o Sul global. In: HOLLANDA, H. B. de. *Pensamento feminista hoje: sexualidade no sul global*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Bazar do tempo.

RICH, A. Heterossexualidade compulsória e existência lésbica. *Bagoas - Estudos gays: gêneros e sexualidades*, [S. l.], v. 4, n. 05, 2012. (Originalmente publicado em 1980). Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/bagoas/article/view/2309>.

ROBINE, J. M. A Mudança Social Começa a Dois e Implicações Sociais da Gestalt-Terapia. In: ALVIM, M. B; CASTRO, F. G. de. (Org.). *Clínica de situações contemporâneas: fenomenologia e interdisciplinaridade*. Curitiba: Juruá, 2015.

ROBINE, J. M. O Self, artista do contato. In: Robine, J-M. (Org.). *Self: Uma polifonia de Gestalt-terapeutas contemporâneos*. São Paulo: Escuta, 2018.

ROBINE, J-M. A gestalt-terapia terá a ousadia de desenvolver seu paradigma pós-moderno?. *Estud. pesqui. psicol.*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, p. 102-126, jun. 2005. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1808-42812005000100008&lng=pt&nrm=iso.

ROSZAK, T. *A Contracultura: Reflexões sobre a sociedade tecnocrática e a oposição juvenil*. 2ª ed. Editora Vozes, 1972.

RUBIN, G. *O tráfico de mulheres: notas sobre a economia política dos sexos*. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/1740519/mod_resource/content/1/Gayle%20Rubin%20tráfico%20texto%20traduzido%20%286%29.pdf. S.d. (Originalmente publicado em 1975).

SANTOS, E. N. dos. Geração beat: experiências místicas, diálogos estéticos e poética das contraculturas. *REVEXT - Revista de Extensão da Universidade Estadual de Alagoas - UNEAL*, [S. l.], v. 6, n. 2, p. 11-19, 2021. Disponível em: <https://periodicosuneal.emnuvens.com.br/revext/article/view/306>.

SCHIAVON, A. D., FAVERO, S.R., & MACHADO, P.S. A ciência que vigia o berço: diferentes leituras de “saúde” frente a crianças trans e crianças intersexo. *REBEH: Revista Brasileira de Estudos da Homocultura*, v. 3, n. 9, 2020. Disponível em: <https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/rebeh/article/view/10553>.

SCHUCMAN, L. V. Sim, nós somos racistas: estudo psicossocial da branquitude paulistana. *Psicol. Soc.*, Belo Horizonte, v. 26, n. 1, pág. 83-94, abril de 2014. <https://doi.org/10.1590/S0102-71822014000100010>.

SILVA, T. S. da. Pansexualidade: uma sexualidade monodissidente. *XVII ENACULT: Encontro de estudos multidisciplinares em cultura*, jul., 2021. Disponível em: <https://www.enecult.ufba.br/modulos/submissao/Upload-568/132416.pdf>.

SOUZA, E. M. F. de. (Trans)passando os muros do preconceito e adentrando a universidade: uma análise das políticas para pessoas trans* dentro das instituições públicas de ensino superior do rio grande do Norte. Dissertação (mestrado) - Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2019. Disponível em: <https://repositorio.ufrn.br/handle/123456789/29145>.

STOEHR, T. *Aqui, ahora y lo que viene: Paul Goodman y la Psicoterapia Gestalt em tiempos de crisis mundial*. Santiago: Editorial Cuatro Vientos, 1999.

THE ASEXUAL VISIBILITY AND EDUCATION NETWORK (AVEN). Disponível em: <https://www.asexuality.org/>.

VARELA, R; DELLA SANTA, R. O Maio de 68 na Europa – Estado e Revolução / The May of 68 in Europe – State and Revolution. *Revista Direito e Práxis*, [S. l.], v. 9, n. 2, p. 969–991, 2018. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/revistaceaju/article/view/33600>.

VERGUEIRO, V. Pensando a cisgeneridade como crítica decolonial. In: Messeder, S., Castro, M.G.; Moutinho, L., (Orgs.). *Enlaçando sexualidades: uma tessitura interdisciplinar no reino das sexualidades e das relações de gênero* [online]. Salvador: EDUFBA, 2016, pp. 249-270. ISBN: 978- 85-232-1866-9. <https://doi.org/10.7476/9788523218669.0014>.

VERGUEIRO, V. *Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade*. Dissertação (mestrado) — Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2016.

VIEIRA, H. V; BAGAGLI, B. P. Transfeminismo. In: Hollanda, H. B. de. (Org.). *Explosão feminista: arte, cultura, política e universidade*. 1ª ed. São Paulo: Companhia das letras, 2018.

VIEIRA, V. L. A. Pacifismo e guerra no pensamento político internacional e a construção de um direito humano e fundamental à paz. *INTER: Revista de Direito Internacional e Direitos Humanos da UFRJ*. 2020. Disponível em [:https://revistas.ufrj.br/index.php/inter/article/view/36620](https://revistas.ufrj.br/index.php/inter/article/view/36620).

WEIMER, R. de. A. Alguém falou em teoria quare? Pensando raça e sexualidade a partir da crítica de intelectuais LGBTQIA + negres norte-americanes à teoria *queer*. *Dossiê - Racismo e Relações Étnico-Raciais. Rev. Bras. Hist.* 41, Sep-Dec 2021. <https://doi.org/10.1590/1806-93472021v41n88-11>.

WITTIG, M. Não se nasce mulher. In: WITTIG, M. *O pensamento hétero e outros ensaios*. Trad. Maíra Mendes Galvão. Belo Horizontes, MG: Autêntica, 2022. (Originalmente publicado em 1981).

WOODCOCK, G. *Os grandes escritos anarquistas*. 1ª ed. Tradução Júlia Tettamanzi e Betina Becker. Porto Alegre: L&MP Editores S/A, 1991.

YOSHINO, K. The epistemic contract of bisexual erasure. *Stanford Law Review*, 52(2), p. 353-478, 2000. <https://doi.org/10.2307/1229482>.