

Sofrimento Encruzilhado: sobre transformar a dor e botar a cara no sol¹

Ueslei Solaterrar, IMS/UERJ, RJ

Laura Lowenkron, IMS/UERJ, RJ

Palavras-chave: Sofrimento; Mulheres trans; Perspectiva Afrocentrada

Prólogo:

Sobre igrejas, encostos demoníacos e descarregos: o trauma colonial.

Final dos anos 1990 / Início dos anos 2000. Cidade de Alagoinhas, Bahia.

Acompanho minha tia, irmã da minha mãe, a quem chamo de titia pela função de mãe que ocupa em minha vida, até à Igreja “Batista Filhos de Jerusalém” para o culto de domingo à tarde, como costumava fazer após ter me afastado da rotina da igreja católica. Em determinado momento do culto, dá início a uma espécie de “sessão do descarrego”.

O pastor, com voz imponente e ao microfone, começa; numa crescente de gritos, convocação e exortação, onde dizia algo mais ou menos assim: “Encosto da prostituição, encosto do homossexualismo, encosto da promiscuidade e todos os seus demônios: eu ordeno, em nome do Senhor Jesus, em nome do Teu sangue, que se manifeste agora, que caia por terra agora, que seja cancelado. Apareça satanás! Se manifeste demônio do homossexualismo, e ordeno que caia por terra agora!!!”.

Os gritos com frases nesse sentido eram proferidos repetidas vezes e numa mesma cadência. Eu, do lugar dos meus dez, onze anos, continuo sentado no banco da igreja quando *todes* estavam de pé emanando as mesmas vibrações em respostas às convocatórias do pastor. Do meu lugar de criança viada, de quem sentia coisas esquisitas e ainda pouco compreensíveis por outros meninos, já começava a desconfiar que havia algo “de errado comigo”, que jamais poderia ser revelado naquele espaço.

Então, como um gesto desesperado, sigo sentado no banco da igreja imóvel e paralisado, apenas aguardando o demônio do homossexualismo, da promiscuidade e da prostituição, coisas que talvez nem soubesse exatamente o que eram, se manifestar.

Não podia mover meu corpo, não podia piscar os olhos, quase que não podia respirar, afinal, o demônio estava chegando para se manifestar em mim. Qualquer movimento do meu corpo, por menor que fosse, poderia ser um sinal de que ele queria sair e atender aos chamados do pastor que tanto o gritava.

Introdução

Ser e se fazer “viado” numa cidade do interior da Bahia foi a primeira semente do desejo e inquietação pelo tema do sofrimento, da saúde mental. Mas, não de qualquer saúde mental e sim de uma saúde mental e sofrimento que tem cor, gênero, classe, carne e sangue.

¹ Trabalho apresentado na 32ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 30 de outubro e 06 de novembro de 2020.

Este breve relato acerca de uma experiência muito íntima e autobiográfica é aqui resgatada como forma de registrar as primeiras inquietações e angústias que me atravessam e que me fazem me lançar na construção de um saber se pretender localizado (HARAWAY, 1995), ou seja, um saber que não se propõe neutro, universal, nem muito menos imparcial.

As inquietação que existem, ainda que não tão elaboradas e sem os recursos que disponho hoje, desde as minhas memórias mais longínquas; lembradas pelo corpo inteiro, sobre minha experiência de ser “viado”, “boiola” ou “bixa louca” na minha infância/adolescência na cidade de Alagoinhas, interior da Bahia me levaram a pesquisa de mestrado² em saúde coletiva no Instituto de Medicina Social da UERJ que serviu de base para este trabalho.

A pesquisa partiu do incômodo acerca da ausência de pessoas trans³ (“travestis” e “transexuais”) na Rede de Atenção psicossocial (RAPS) na minha experiência de residente multiprofissional em saúde mental no Instituto de Psiquiatria da UFRJ durante os anos de 2016 e 2018. Por onde estavam essas pessoas que apresentam algum tipo de sofrimento? Como estavam “dando conta do cuidado de si”?

Para investigar tais questões, realizou-se uma etnografia multisituada (MARCUS, 1995; TOGNI, 2014) como caminho de construção de uma etnografia transviada que ocorreu entre de 04/10/2018 a 01/11/2019. A etnografia foi construída em três tempos: 1)

² A pesquisa foi defendida em 05 de março do presente ano para obtenção do título de mestre em Saúde Coletiva no departamento de Ciências Humanas em Saúde do Instituto de Medicina Social da Universidade Estadual do Rio de Janeiro e se intitula: “Sobre AFRONTar a Casa-Grande e botar a cara no sol: Uma etnografia transviada de formas de gestão do sofrimento”.

³ Para fins deste trabalho será adotado sempre que possível o termo “pessoas trans” / “pessoas transgênero” para se referir a pessoas que se auto-definem como travestis e transexuais. Parte importante da militância indica o uso do termo “transgeneridade” (FREIRE, 2015) por contemplar uma aproximação para além do “sexo” e abarcar diferentes posições, “identidades de gênero”, buscando se contrapor a perspectiva reducionista e patologizante que toma tais formas de ser a partir da “gestão biomédica das subjetividades” (ARÁN, 2012). Por sua vez, afasta-se também da perspectiva que compreende tais pessoas como “sujeitos apenas do sexo-gênero” (FREIRE, 2015), portanto se endossa a aposta da Flávia Teixeira (2009, 2013) em não reificar o entendimento de termos como “travestis” e “transexuais” como identidades ou substantivo que totalizam o ser. Portanto, a preferência pela expressão “pessoas transgêneros”, para se referir a esses sujeitos “transgressores do sistema binário de sexo-gênero” (PELÚCIO, 2011; SANTOS, 2013), se dá pela aposta de que o adjetivo “transgênero” ou “trans” é apenas uma das formas de ser e estar no mundo. Além disso, há uma heterogeneidade de formas de vivenciar as “travestilidades” e as “transexualidades”, sendo os sistemas de categorização sempre limitados e reducionistas na tentativa de capturar as diferentes formas de ser. Para um maior aprofundamento, ver: William Peres (2005), Pelúcio (2009,2011); Teixeira (2009,2013), Santos (2013) e Freire (2015).

Andanças e trilhas iniciais: a rede trans em construção; 2) Encontro com dois dispositivos da cidade do RJ: um CAPSAd III e uma Ong e 3) História de Vida de 04 mulheres trans.

Desde o começo me peguei pensando acerca de algo uma questão que foi vivida sempre como um paradoxo difícil de digerir: por que eu, enquanto um homem viado, mas cisgênero, decidi realizar uma pesquisa com pessoas trans para pensar sobre a gestão do sofrimento e sobre saúde mental?

Após algumas andanças, trocas e afetações chego à aposta de que a transfobia, o cissexismo, a cisnormatividade e todos os seus efeitos e derivações são problemas gestados também, e sobretudo, pelas pessoas cis. Logo, esse não deve ser um debate restrito às pessoas trans. Por tudo isso, falo aqui muito a partir do meu lugar de profissional do campo da Saúde Mental e da Luta Antimanicomial que defende a importância de nos somarmos no desafio coletivo de construção do acesso à saúde digna, integral, de qualidade e interseccional para as pessoas de sexo e gênero inconformes, como um modo de “promover práticas justas de atenção à saúde “ como defende a Associação Brasileira de Profissionais pela Saúde Integral de Travestis, Transexuais e Intersexos (ABRASITTI).

Se faz ainda necessário uma ressalva importante: a gestão do sofrimento é o foco e objeto deste trabalho que vos apresento, não as pessoas trans. As mulheres trans, suas histórias, os dispositivos e as e os profissionais que encontrei foram interlocutoras que contribuíram para pensar sobre esta gestão do sofrimento. A gestão do sofrimento aqui deve ser lida em seu duplo sentido, conforme propõe Sousa Lima (2002): no sentido de gerar e no sentido de gerir.

O fenômeno do sofrimento para os “saberes psis” (psicologia, psiquiatria e psicanálise) hegemônicos é lido por meio de “perspectivas de teorias psicológicas europeias e norte americanas, que circunscrevem a formação psíquica às experiências familiares da primeira infância ou a aspectos fisiológicos que interferem no temperamento humano.” (GONZAGA, 2019, p. 83). A partir da minha história de vida, minha prática profissional e da pesquisa realizada chego à necessidade e urgência de ampliar a noção do sofrimento que vamos lançar mão ao escutar as experiências e histórias de vida das pessoas que nos chegam nos diferentes serviços de saúde ou lugares da vida.

Foi pensando nessa ampliação que propus neste trabalho o deslocamento da categoria nativa de “sofrimento psíquico” para sofrimento social (KLEINMAN ET AL.,1997), como categoria analítica mais próxima das experiências das mulheres trans que encontrei ao longo desta pesquisa. Indo mais além, proponho a categoria que nomeio como sofrimento encruzilhado como forma de contar a história das diferenças que de fato fizeram diferença (BRAH, 2006) na história de vida das mulheres que encontrei.

O sofrimento encruzilhado é acionado para pensarmos nas diferenças que fizeram diferença para a construção do lugar que essas mulheres habitam/habitaram na vida. Como por exemplo, o lugar de “prostituta” e “usuária de drogas”, por um lado, ou o lugar de “reduzidas de danos”, “estudante universitária” e “profissionais da saúde/saúde mental”, por outro. Ele é acionado para nos fazer refletir sobre o que as atravessam e sobre suas experiências de sofrimento nomeadas, muitas vezes, de forma restrita e reducionista, como: depressão, tristeza, transtorno bipolar, uso abusivo de drogas, ansiedade, síndrome do pânico, etc.

Ademais, recorre-se a noção de sofrimento encruzilhado também a partir de uma necessidade de “baianar a academia”. Inspirado na expressão da Viviane Vergueiro (2016), sugiro que baianar a academia seja o movimento que nos leve a desestabilizar e descentralizar as lentes de mundo centradas no eixo Europa-EUA e acionar as chaves de leitura de mundo afrocentradas. Baianar a academia é usar a ginga, a régua e compasso que a capoeira, as danças populares e a Bahia me deram. É, portanto, se valer do Axé para seguir sonhando com a utopia de um projeto de futuro decolonial.

Para não esquecermos de que o saber que se propõe aqui é um saber que se construiu com muitas mãos, um saber localizado e marcado por nossa conjuntura, resgato as experiências e reflexões vividas na pele e no sangue da escritora Carolina de Jesus. Em diário escrito no dia 29 de maio de 1958, ela reconhece que “há de existir alguém que lendo o que eu escrevo dirá... isto é mentira! Mas, as misérias são reais”. De qual miséria Carolina se referia? A miséria da fome em suas vários e diversos sentidos: “a tontura da fome é pior do que a do álcool. A tontura do álcool nos impele a cantar. Mas a da fome nos faz tremer. Percebi que é horrível ter só ar dentro do estômago”. Que o fogo da justiça ancestral nos ajude a queimar toda a miséria que o projeto colonial nos deixou.

Sobre a aposta política-teórica-ética-metodológica: o sofrimento encruzilhado

“(...) é na encruzilhada que se praticam as transformações. Exu é o poema que enigmatisa a vida, o caos necessário a toda e qualquer invenção. Espreitemos a noite.” (RUFINO, 2019, p.21).

Para pensar em outras epistemologias possíveis e necessárias para a noção de sofrimento não há como escaparmos do debate sobre a colonialidade do ser e da sua dimensão existencial. A esse respeito, Vergueiro (2016) nos brinda com suas reflexões, seu corpo, seu sexo e seu gênero inconformes:

A importância crítica de se pensar esta dimensão existencial está relacionada à profundidade da atuação da ciscolonialidade sobre ela, bem como ao relativo desinteresse que desperta em várias epistemologias dominantes: seja ao não falar sobre a dimensão existencial das vivências de corpos e identidades de gênero não normativas, seja ao tratar desta dimensão a partir de um olhar condescendente e individualizante que percebe ‘sintomas de transtornos’ onde há intensos processos socioculturais injustos contra os quais colocamos uma variedade de estratégias de resistência. (...) De maneira geral, podemos afirmar que a colonialidade do ser se refere à dimensão ontológica da colonialidade do poder, isto é, à experiência vivida do [c]istema mundo moderno/colonial no qual se inferiorizam, desumanizando total ou parcialmente, determinadas populações, fazendo aparecer outras como a expressão mesma da humanidade. Assim como para a categoria de colonialidade do saber, a de colonialidade do ser é uma elaboração das implicações em uma dimensão concreta da categoria de colonialidade do poder. Procurando seguir criticamente as preocupações de Frantz Fanon com as consequências psíquicas da colonização, ainda que sem formação em qualquer área da saúde, trago alguns relatos autoetnográficos tanto com o objetivo de pensar as colonialidades existenciais que afetam minha vivência particularmente localizada enquanto mulher trans e travesti, quanto com o propósito de legitimar e valorizar outras vozes dentro das diversidades corporais e de identidades de gênero, que nas suas ausências (especialmente nas diversas intersecções de classe, raça-etnia e outras) limitam e simplificam as compreensões acadêmicas sobre estas diversidades. Enfrentar e questionar estas ausências...constituem-se em urgências epistemológicas e processos indispensáveis para a produção de inflexões decoloniais interseccionais. (p. 153).

Como proposta para o campo da saúde mental para essas urgências epistemológicas que alimentam a produção de inflexões decoloniais interseccionais, proponho a noção de sofrimento encruzilhado. De acordo com definição da Wikipédia⁴:

Encruzilhada ou encruza (o cruzamento de ruas de uma cidade), segundo a umbanda, é um lugar onde são feitas oferendas a Exu e Pombajira. Estas oferendas têm as mais variadas funções, como proteção, prosperidade, descarrego, entre outras e são chamadas de despacho.

Gonzaga (2019) nos adverte que a divisão entre sujeito, sociedade, cultura se consolida historicamente por meio da necessidade pedagógica do pensamento ocidental

⁴ Disponível em: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Encruzilhada_\(umbanda\)](https://pt.wikipedia.org/wiki/Encruzilhada_(umbanda)). Acessado em 23/11/2019.

de fragmentar um objeto para esquadrinhá-lo, estudá-lo em partes e definir a priori qual disciplina deve ocupar-se de qual aspecto. Assim coube à antropologia o estudo das culturas, à sociologia o estudo das sociedades e à psicologia o sujeito no seu âmbito individual.

Tensionando essa forma de organização do saber e das disciplinas científicas que gerou efeitos de segregação, limitação e redução das lentes analítica, a noção de sofrimento que se tem apostado pelo saber-poder hegemônico, propõe-se o sofrimento encruzilhado como lugar de tensão, de tensionar as fronteiras do (im) possível, lugar de paradoxo, do ser e não ser, da dor e da glória, da opressão e da agência. É o lugar de onde se pode, a partir do encontro com as feridas e traumas interseccionais, produzir outras narrativas, outras oralidades para que seja possível se contar outras e renovadas histórias sobre o tempo, o espaço e o ser e o viver do passado-presente-futuro. O sofrimento encruzilhado é o sofrimento interseccional, o sofrimento localizado, marcado pelas diferenças que fizeram a diferença na vida das pessoas, é o sofrimento que nos ajuda a (re) contar uma história.

Rufino (2019) sugere que pra não se deixar apreender e ser capturado pelas amarras do colonialismo precisamos nos lançar nos rolês epistemológicos, entendendo esses rolês como “a fuga, o giro, a não apreensão de um modo de saber por outro que se reivindica único. Quando esse modo tido como dominante busca o apreender, ele gira – feito no jogo de capoeira- e se lança em outro tempo/espaço, possibilitando sempre o jogo da diferença e da negação.” (p.88).

Para empreender essa dança ancestral a encruzilhada é elemento indispensável:

uma vez que a noção de restituição é ponto central na possibilidade de inscrição de uma nova história. Essa que deve vir a ser construída, implicada com a invenção de novos seres e no acabamento do mundo pautado pela responsabilidade com a justiça. Praticar a encruzilhada nos aponta como caminho possível a exploração das fronteiras, aquelas que, embora tenham sido construídas a priori para cindir o mundo, nos revelam a trama complexa que o codifica. A perspectiva analítica lançada pelo conceito de encruzilhadas me possibilita escarafunchar as frestas, esquinas, dobras, interstícios, cantar as impurezas, a desordem e o caos próprio das estripulias-feitos elegbarianos. (RUFINO, 2019, p. 18).

A encruzilhada, portanto, é acionada aqui como necessidade de tensionar a modernidade ocidental e “desencadeirá-la do seu trono” como estratégia para combater e enfrentar qualquer tipo de absolutismo, “esculhambando o universalismo para a potencialização do pluriversalismo” (RUFINO, 2019), p. 94). Nesse movimento, Exu, em

suas múltiplas faces na diáspora, é figura central por representar uma ética responsiva, de acordo com os iorubás. Mas, Exu também é central por nos ajudar a mobilizar uma pedagogia da descolonização, para a emergência de um “novo projeto ‘poético/político/ético’” (RUFINO, 2019, p.19), um projeto que tem na pedagogia das encruzilhadas⁵ uma inspiração e um caminho por trilhar.

A partir dessa proposta epistemológica se aponta para a urgência de engendramos outros modos de gestão do sofrimento que se expressa individualmente que não passe apenas pela patologização, silenciamento e medicalização. Engendrar novas políticas de cuidado a partir da invenção de outras políticas de compreensão etiológica sobre o sofrer. Nesse quebra-cabeça epistemológico (ZANELLO, 2017), a história deve ser peça central. É pela história que se deve ler esse sofrimento, uma história que fala, a um só tempo- espaço, sobre uma pessoa, sobre um povo e sobre uma nação/sociedade/tempo, é através dela que se deve instituir formas de superá-lo.

O sofrimento que discute e se conta aqui diz respeito a uma experiência que se engendra no entre, na intersecção de, no mínimo, dois níveis de estruturação: o nível estrutural/coletivo-macro e o nível individual-micro. É dessa intersecção que nasce este sofrimento que nos interessa. É o sofrimento que é ato, e como tal, afeta, marca, se inscreve e fere na pele, na carne e no sangue. Um sofrimento que a partir de suas diversas e singulares formas de expressão, conta uma história de uma pessoa, uma comunidade, um povo ou uma nação. Um sofrimento, enfim, que nos dá régua e compasso para desvermos o mundo e agenciarmos novas formas de habitá-lo.

Ao pensar em como tem se dado a gestão do sofrimento das mulheres trans que vivem o já vieram em situação de rua chego até os itinerários de vulnerabilização e os itinerários de encruzilhamento. O sofrimento encruzilhado se apresenta aqui como a

⁵ De acordo com Rufino (2019), “o ebó epistemológico, cruzo e rolê epistemológico são noções distintas que se atravessam, interligam e fundamentam o corpus conceitual da pedagogia das encruzilhadas. (...)O ebó epistemológico, como um saber praticado, opera no alargamento da noção de conhecimento; para isso, os seus efeitos reivindicam uma transformação radical no que tange às relações de saber/poder. Ainda, confronta a noção desencantada do paradigma científica moderno ocidental, buscando transformá-lo a partir de cruzo com outras esferas de saber. O ebó epistemológico impacta na transformação radical e necessária, por isso se caracteriza na ordem do feitiço. (...) O cruzo é a perspectiva teórico-metodológica da Pedagogia das Encruzilhadas, fundamenta-se nos atravessamentos, na localização nas zonas fronteiriças, nos inacabamentos, na mobilidade contínua entre saberes, acentuando os conflitos e a diversidade como elementos necessários a todo e qualquer processo de produção de conhecimento.” (p.88). A noção de rolê epistemológico já foi apresentada acima.

intersecção entre estas duas trajetórias, como os encontros entre os caminhos, marcadores e diferenças que fizeram diferença na vida das mulheres trans que colaboraram com esta pesquisa.

A vulnerabilidade aqui é contada como um processo que tem história, um processo histórico e estrutural que traz em si a história não apenas das pessoas que as habitam seus espaços atualmente, mas de todas aquelas que já moraram nesse lugar. É a necessidade de olhar e contar essa história que chamo aqui de itinerários de vulnerabilização. É a história sobre os saberes, sujeitos e poderes que levaram as pessoas para a rua, ou melhor, que levaram as mulheres trans a experimentar situações e lugares de subalternização e sofrimento.

Sobre esse itinerário de vulnerabilização, a discussão e reflexões acerca do par casa/rua se faz importante e se colocou como imperativo nesta pesquisa. As reflexões que duas das mulheres trans que encontrei me fizeram entender que o “estar na rua” ou o “ir pra rua” pode aparecer como uma experiência de vulnerabilização após eventos disruptivos em suas vidas, uma experiência de violência e medo, mas também como uma outra forma de habitar o mundo (DAS, 2007) inventada por elas como resposta a violência e opressão que a casa vinha representando, uma forma de agência (MAHMOOD, 2006), portanto. Logo, se faz necessário sairmos do par “casa/rua” enquanto polaridades, sair da lógica binária.

O que foi possível afirmar a partir das reflexões escutadas é que a casa tem desempenhado um lugar de produção de sofrimento para as pessoas trans, a casa tem empurrado essas pessoas para a rua, as tem colocado num movimento de andanças, mudanças e migração compulsória. Mas, aqui cabe uma pergunta inescapável para seguirmos com essa discussão tendo em vista que estamos na América Latina, no Brasil e, mais especificamente, no Rio de Janeiro: qual casa? De que casa estamos falando? A resposta que posso dar a essa pergunta a partir do que escutei é que, sem dúvida alguma, se trata da Casa-grande: a casa como metáfora da matriz colonial.

As rupturas e reconfigurações das estruturas de poder por meio de atos e agenciamentos é justamente o que nomeio como o itinerário de encruzilhamento. A metáfora da encruzilhada é acionada porque, com Rufino (2019), entendemos que “a encruzilhada é a boca do mundo, é saber praticado nas margens por inúmeros seres que fazem tecnologias e poéticas de espantar a escassez abrindo caminhos.” (p.5).

Ainda com o autor, evoco a figura de Exu como dono da encruzilhada, para pensar sobretudo aquilo que existe e tudo aquilo que pode vir a ser, o devir, sobre, enfim, os caminhos do tornar-se outra coisa para as mulheres trans que não a figura subalternizada e estigmatizada criada e construída pelo discurso cis-sexista, patriarcal e heteronormativo.

Os itinerários de encruzilhamento falam; então, sobre as estripulias que as mulheres trans precisaram fazer para subverter o sistema, atravessar o *status quo* e inventar novos caminhos e possibilidades de vida. Fala sobre por onde caminharam, pelas redes, cenários, serviços, pessoas e processos acessados para ser possível “botar a cara no sol”, como me disse Jéssica⁶ em um de nossos encontros, e “ser alguém na vida”.

*Permita que eu fale, não as minhas cicatrizes. Elas são coadjuvantes, não, melhor, figurantes, que nem devia tá aqui. Permita que eu fale, não as minhas cicatrizes. Tanta dor rouba nossa voz, sabe o que resta de nóiz? Alvos passeando por aí. Permita que eu fale, não as minhas cicatrizes. Se isso é sobre vivência, me resumir a sobrevivência. É roubar o pouco de bom que vivi. Por fim, permita que eu fale, não as minhas cicatrizes. Achar que essas mazelas me definem, é o pior dos crimes. É dar o troféu pro nosso algoz e fazer nóiz sumir.
(...) Ano passado eu morri, mas esse ano eu não morro.....
(AmarElo- Emicida com Majur e Pablllo Vittar)*

É com esse grito e exigência trazido pela canção entoada por Emicida, Pablllo Vittar e Majur que simbolizo a discussão acerca deste itinerário para fazer lembrar que os itinerários de encruzilhamento são a potência, é o ponto de virada, a oportunidade de contar a história de vulnerabilização que afetou essas mulheres trans a partir de outra miríade, de outro ponto. Os itinerários de encruzilhamento são, por fim, “uma mistura da vida real do amargo e do doce, e não uma fala sobre nossa capacidade de suportar a dor, mas sim uma celebração da nossa capacidade de se mover além da dor.” (hooks, 2016).

Sofrimento encruzilhado: diálogos entre o sofrimento social e a perspectiva analítica interseccional

O sofrimento encruzilhado no modo como proponho tem como função colocar em diálogo as noções de sofrimento social e a perspectiva analítica interseccional apontando para a dimensão do saber localizado, de um saber que se constrói com as marcas locais, regionais e com um enfoque afrocentrado.

Nota-se que apesar das proximidades e afinidades dos conceitos supracitados, os mesmos não estão em diálogo direto no campo das ciências sociais. Portanto, objetiva-se aproximar a proposta epistemológica do sofrimento social com a proposta epistemológica dos estudos da interseccionalidade, ou seja, colocar em diálogo duas perspectivas sobre sofrimento dentro do campo a partir do diálogo não apenas sobre as opressões, mas sobretudo sobre a agência.

⁶ Apresentarei Jéssica ao longo das próximas sessões.

Segundo Kleinman et al (1997): “o sofrimento social resulta do que o poder político, econômico e institucional produz nas pessoas e, reciprocamente, de como essas formas de poder, elas próprias, influenciam as respostas aos problemas sociais.”. Em outras palavras, Victora (2011) diz que se trata de “um sofrimento intrinsecamente vinculado ao que gosto de me referir simplesmente como as políticas e economias da vida, verificadas em condições e configurações históricas e sociais específicas” (p.5).

Ainda com autora, ela afirma de a perspectiva antropológica para esse tema se debruça sobretudo para “os processos sociais, políticos, culturais e econômicos que, combinados, engendram formas corporificadas de sofrimento e para como essas formas corporificadas de sofrimento também contribuem para a especificidade da vida social” (VICTORA, 2011, p.4).

Por sua vez, a perspectiva analítica da interseccionalidade afirma-se, nas palavras de Carla Akotirene⁷ (2018), como uma “uma ferramenta metodológica disputada na encruzilhada acadêmica”. Segundo ela, “trata-se de oferenda analítica preparada pelas feministas negras. Conceitualmente ela foi cunhada pela jurista estadunidense, a professora da teoria crítica de raça Kimberlé Crenshaw, no âmbito das leis antidiscriminação”.

Adriana Piscitelli (2008) nos lembra que a interseccionalidade ao longo do tempo foi ganhando diferentes abordagens de modo que não podemos afirmar que há apenas um único modo de compreensão e desenvolvimento da sua proposta. De acordo com o que resgata a autora, a perspectiva defendida aqui se aproxima mais do que a mesma chama de uma segunda linha de abordagem da interseccionalidade chamada de construcionista, diferenciando-se da primeira chamada de sistêmica.

De acordo com a autora supracitada, a abordagem construcionista destaca, principalmente “os aspectos dinâmicos e relacionais da identidade social” (PISCITELLI, p. 267). Como autoras representantes desta abordagem tem-se a Anne McKlinton (1995) e a Avtar Brah (2006). Esta pesquisa alinha-se a proposta da Brah (2006) ao propor pensarmos a própria diferença como categoria analítica.

⁷ Disponível em: https://www.geledes.org.br/o-que-e-interseccionalidade/?gclid=CjwKCAiAp5nyBRABEiwApTwjXmGO9m6dT1MeIDC2ERdcRiPQIjNJwQ73KrWpxdOqSyXMyAsfUABzaBoCIDsQAvD_BwE. Acessado em: 23/10/2020.

Piscitelli (2008) resgata que a noção de interseccionalidade e/ou de categoria de articulação caracteriza o complexo processo de transformação de diferenças em desigualdades. Para ela, as noções são úteis para “pensar como construções de diferença e distribuições de poder incidem no posicionamento desigual dos sujeitos no âmbito global”. (p. 167) ou ainda, como coloca Laura Moutinho (2014): “de que modo os dispositivos de poder produzem a diferença entre o ‘nós’ e ‘eles’”.

Os chamados marcadores sociais da diferença nos ajudam a dar materialidade para tal discussão, os mesmos “são sistemas de classificação que organizam a experiência ao identificar certos indivíduos com determinadas categorias sociais”. (ZAMBONI, P. 13, 2014). Como assinalam Mello e Gonçalves (2010, p. 165):

“É no cruzamento dos marcadores sociais da diferença que se produzem opressões específicas a pessoas ou grupos e onde também podem ser produzidas distintas formas de resistência, ou nas palavras de Eribon “o movimento que leva da sujeição à reinvenção de si. Isto é, da subjetividade moldada pela ordem social à subjetividade ‘escolhida’” (ERIBON, 2008, p. 20)”.

O sofrimento encruzilhado é proposto aqui como um modo de articulação de tais conceitos por entender que, por um lado, na discussão de sofrimento social falta a dimensão da cor, da carne e do sangue trazido pelo debate dos marcadores sociais da diferença. Em alguma medida, o social segue sendo posto de um modo homogêneo e pouco destrinchado em termos das suas marcas, de classe, de raça, de gênero, de território, etc e diferenciações. Por outro lado, na discussão proposta pela perspectiva analítica interseccional talvez falte a dimensão do sofrer, dos processos de subjetivação. Ou melhor, apesar da experiência ser central, vai muito rapidamente para a dimensão do poder, deixando mais secundarizado a dimensão das emoções e dos processos de subjetivação.

Da vergonha dos olhares de reprovação ao orgulho de botar a cara no sol: a história de Jéssica

Jéssica⁸, 39 anos, parda⁹, estudante de publicidade, heterossexual, mulher trans...

(...)

⁸ Jéssica é um nome fictício escolhido por essa mulher para se apresentar neste trabalho.

⁹ As auto-definições de raça, gênero, sexualidade e geração foram mantidas do modo como foram faladas por ela.

Jéssica: *Então..., é..., eu fui uma criança adotada por uma família de militares. Que a minha mãe ela já tinha uma filha, mas sendo que a filha ela não conseguiu criar porque quando a minha mãe ficou grávida da minha irmã de criação, a minha mãe tinha apenas 14 anos, e teve a minha irmã com 15, e ela não teve cuidados na gravidez..., e isso fez com que a minha irmã nascesse com três lesões cerebrais. A minha mãe, após dá a luz a minha irmã ela ficou em coma, ela ficou 8h morta e o que fez ela voltar à vida foi uma traqueostomia, mas ela voltou sem lucidez nenhuma, ela ficou dois anos internada num hospital psiquiátrico. Na época, o marido dela era militar da Marinha.*

Ueslei: Isso em Belém do Pará? Quando?

Jéssica: *Sim. Em 1980. E eu tô agora sendo acompanhada pra vê se tento achar minha família biológica, entendeu? Pelo menos algum dos meus irmãos, não sei se minha mãe biológica tá viva.*

(...)

Estou quase encontrando notícias da família minha biológica (chora de emoção ao falar sobre esse tema). Quero saber sobre minha história, porque minha mãe me deu, eu saí como se ela estivesse defecando, acho que nem quis saber o gênero e sexo...

(...)

Aí minha mãe chegou a conversar com ela, mas minha mãe não disse que ia me adotar. A minha mãe esperou ela entrar na maternidade, dá à luz a mim, sair da maternidade sem mim e fazer um acordo. Deve ter rolado algum dinheiro, né? Porque ele já estava se aposentando, o marido dela era sub-tenente da Marinha, né? E, enfim, é ela fez um acordo com a madre superiora da maternidade, que ainda existe, tá? Eu tive em contato lá, eles tentaram levantar alguns arquivos, mas por causa desse negócio de nome, eles levantaram o nome de quatro mulheres que deram à luz no dia que eu nasci, que deram à luz a meninaaaaa e eu não nasci menino (risos). Eu nasci menino, agora que eu sou Jéssica, né?

(...)

Depois da adoção eles me trouxeram, recém-nascida, né?

Ueslei: Sua mãe e seu pai?

Jéssica: *Exatamente. Mas..., eu não considero ele meu pai porque é..., eu sofri abuso na minha infância. Mas, eu não lembro de muitas coisas. A minha mãe diz que eu fui abusada desde os dois anos de idade..., mas, a minha mãe não podia fazer nada porque ela era coagida. Se minha mãe denunciasse, ele ia liquidar minha mãe, né?*

Quando eu..., eu era uma criança muito curiosa, né? Eu mexia muito em tudo dentro de casa e quando eu descobri uma revista pornográfica que meu padrasto, meu pai de criação guardava. Eu fiquei com uma cena de uma mulher com o homem coabitando. E eu pensei assim: - gente..., quando eu crescer eu vou ter que fazer o que esse homem está fazendo com essa mulher? Ah, não. Eu prefiro está na pele da mulher. Então, aquilo ali já era uma coisa dentro de mim, ninguém me ensinou a ser o que eu sou hoje, tá?

(...)

Eu sou uma negação do machismo... Eu nunca me senti homem, entendeu? Então..., ainda tem isso: quando a criança nasce tem toda aquela festa: - É menino, é do saco roxo. Eu nego toda essa existência masculina..., tem família no Nordeste que falam:-

nossa, você vai ter um trabalho grande porque nasceu menina, não nasceu menino. E quando o menino não quer ser menino, quer ser uma menina. Aí sim que a família rejeita.
(...)

Eu sempre dei conselhos a minha mãe. Minha mãe falava: - ah, eu não aguento mais essa vida. Eu sou agredida..., quando eu trabalhei no Fórum para o projeto violeta. Porque o Fórum tem a 12ª Vara, fica no 12º andar, a Vara de Violência Doméstica. Eu trabalhei nessa Vara conversando com as mulheres sobre a lei Maria da Penha, que foi..., acho que foi só em 2008 que ela surgiu, mas na época não tinha. A minha mãe, o marido dela era um zoófilo que cometia zoofilia com a própria cachorra da nossa casa que era uma fila brasileira.
(...)

Aos 23 anos, eu fui pra São Paulo porque eu recebi uma proposta de trabalho, mas eu acabei não trabalhando e fui pra casa de uma pessoa. Eu falei: - mãe, eu tô na casa de fulano de tal. É um amigo meu, mãe. Eu não falei que era meu namorado..., que eu conheci pela internet. E nesse período a minha mãe ela..., tomou uma atitude sem pensar. Ela contratou um assassino de aluguel, né? E liquidou a vida do marido dela dentro de casa...
(...)

Enfim, minha vida mudou completamente depois disso.

O meu encontro com Jéssica surgiu a partir do meu contato com Hannah, mulher trans que trabalha como redutora de danos num CAPSAd do Rio de Janeiro e que foi uma das minhas interlocutoras na pesquisa. Foi Hannah quem me apresentou Jéssica a partir de sua intuição de que eu deveria escutar a sua história, de que ela teria muito a me dizer e a contribuir com a pesquisa que eu estava construindo. Hannah tinha razão. A partir da sua indicação, fiz contato com Jéssica por telefone no dia 05 de setembro de 2019. Ela se mostrou muito disponível desde o começo, mas estava passando por uma dificuldade na casa onde mora, em São Cristóvão, na Barreira do Vasco. Nosso encontro começou a se aprofundar a partir do momento em que Jéssica compartilha comigo essa dificuldade.

Tendo acesso à experiência que ela estava vivendo, propus que pudéssemos pensar em alguma solução conjuntamente. Jéssica então compartilha que não está conseguindo se alimentar muito bem porque está sem gás em casa. Conjuntamente, decidimos que eu iria ajudá-la a conseguir comprar o gás naquela ocasião. Relato esse evento porque considero ele inaugural da intimidade, confiança e proximidade da relação que fomos construindo.

Nosso primeiro encontro ocorreu no dia 17 de setembro de 2019, no bairro de Botafogo, zona sul do Rio de Janeiro, no pátio da faculdade onde cursava, na época, o oitavo período do curso de publicidade. O local foi sugerido por ela porque em seguida teria aula. Os outros encontros ocorreram nos meses seguintes na casa onde mora

atualmente e numa lanchonete numa praça na Barreira do Vasco. Em meio a conversas, lanches que pedíamos, risos, choros e a agitação e barulho das pessoas no entorno, a sensação era sempre a de que já nos conhecíamos há muito mais tempo e podíamos confiar um no outro.

Em um de nossos encontros, Jéssica diz:

“(...) Eu sempre tentei lutar com meu gênero feminino. Eu achava que isso era uma doença. Hoje eu não vejo assim.”

“Eu andava com camisa GG dentro de casa. Na época eu tinha um cabelo alisado, mas eu prendia o cabelo muito pra trás. Botava boné. Eu fazia a sobancelha, mas....quando....o meu maior medo não era minha mãe perceber. O meu maior medo era o esteio da casa que era o meu padrasto, meu pai de criação. Então quando ele chegava eu tentava ficar o máximo masculina possível dentro de casa, né? Aí um dia eu deixei a porta do meu quarto entreaberta. Eu não sei se eu tava fazendo a minha unha do pé ou se eu tava me depilando, a minha perna. E eu tava com um top da minha irmã e ele viu aquilo no meu peito de hormônio. Ele entrou no meu quarto e ele falou assim: -Olha, eu sei que você é homossexual desde a sua infância. Mas, pra você se manter na minha casa. Eu sou um homem militar, reformado...você vai ter que tá com roupas de homem. Eu não aceito você assim. Aí ele quebrou meus hormônios que tinha, ele jogou fora as minhas maquiagens que eu tinha....as minhas maquiagens da avon.E eu tive que me desconstruí. Aí eu perdi o namorado, enfim...aí eu fiquei como gay.”

Nesse relato Jéssica fala sobre o sofrimento das várias desconstruções que precisou fazer por conta da violência e preconceito familiar até ser possível “botar a cara no sol”. Durante muito tempo não era possível para ela sair de casa durante o dia por exemplo. Sair e colocar a cara no sol representava ser olhada e julgada a todo momento. Portanto, estar hoje estudando comunicação e puder sair durante o dia na rua é uma conquista em sua trajetória.

No dia 28 de novembro de 2019, em mensagem de *whatsapp*, Jéssica me diz que não estava muito bem. Ao perguntar o porquê ela me diz que está processando a faculdade onde estuda atualmente por ter sofrido “(...) transfobia. Sofri uma ontem lá dentro. Outra na sexta e por aí vai..., professor me obrigando a vestir roupas masculinas”.

Jéssica sempre falava do espaço da faculdade como um local protegido, como um espaço acolhedor para a diversidade, para aquilo que ela e seu corpo representava. Afinal, ela acessou esta faculdade a partir de uma chamada de bolsas para pessoas trans e além dela havia uma professora trans e outras pessoas trans que também estudavam neste local. Por tudo isso, imagino a dor que deve ter sido descobrir, na pele e mais uma vez, que para

seguir tendo o direito de ser o que se é, nenhum lugar jamais será cem por cento acolhedor e isento da possibilidade de violá-la.

Apesar disso, falar de Jéssica é falar sobre as diversas expressões, cores e caras desse sofrimento encruzilhado que pude escutar, com as reflexões das pessoas que encontrei ao longo dessa pesquisa, pessoas atravessadas por um desejo constante que pulsava em seus corpos. Nas palavras de Jéssica, o desejo de “*não depender das pessoas, não morar na casa das pessoas..., a vontade de ter a minha casinha*” (Jéssica).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A aposta a que se chega, enfim, é que o sofrimento encruzilhado, enquanto uma aposta política-teórica-ética-metodológica precisa ser olhado a partir das lentes da interseccionalidade e do sofrimento social para que possamos compreender a gestação do sofrimento, seus marcadores, os agenciamentos e processos de subjetivação. A partir dessa ampliação de nossas lentes para a consideração de marcadores muitas vezes excluídos podemos ter subsídios para se engendrar uma política pública do cuidado em saúde mental interseccional.

Em termos metodológicos e dialogando mais diretamente com o campo das práticas em saúde mental, o caminho deve seguir por um processo de reestruturação das práticas de cuidado em três níveis:

- 1) Dimensão Simbólica: nível da linguagem em seus diferentes modos de expressão- escrita, verbal, gestual, corporal para ser possível desmontar as hierarquias de poder-saber coloniais que se estabeleceram entre quem está no lugar de quem cuida, o profissional, e quem está no lugar de quem é cuidado, o paciente, usuário, etc., privilegiando e centralizando a linguagem verbal, falado e contada de acordo com uma perspectiva linear, acumulativa, racional e ocidental de história e partir de termos e expressões técnicas, formatadas, enquadradas. Em termos práticos, esse nível aponta para a necessidade de escutar de fato e não apenas a ouvir as diversas linguagens que uma pessoa traz consigo nos atendimentos que realizamos, uma linguagem que fala além dela, que é também ancestral, geracional, uma linguagem que fala de seu tempo, seu lugar, que fala sobre o hoje, mas também fala sobre o ontem. A

escutar a linguagem da sua cor/raça, do seu gênero, sexo, classe, território, enfim, escutar seu lugar de origem e seu lugar de fala.

- 2) Dimensão Estética: nível da imagem, da representação imagética, dos estereótipos e retratos pré-concebidos que nos tomam por meio de flashes automáticos que criam fotografias instantâneas ao vermos uma pessoa., nível o olhar que não se confunde com a mera visão superficial e colonizada. Aqui se aposta no desmonte das categorizações apressadas que se faz ao olharmos para alguém que chega até nós e traz consigo um corpo com um cabelo, lábios, cor, boca, forma de andar, se posicionar, parar, modo de gesticular e se comportar. Em termos práticos, indica-se o investimento na (des) construção de outras imagens sobre essa pessoa, que não fiquemos apenas com a imagem automatizada e estereotipada, que possamos ir além da velha “primeira impressão”. Como fazer isso? Dando a oportunidade para que a pessoa nos apresente essas outras imagens de si através de fotografias, imagens que escolher para falar de si, cenas e retratos que nos permita alcançar que a estrada vai além do que se vê.
- 3) Dimensão Metafísica: nível do não-dito, do impossível, dos silêncios, daquilo que não se pode apalpar, cheirar, escutar, olhar direta e concretamente. Nível da realidade como aquilo que sempre nos escapa, nível da verdade como aquilo que não existe. Nível daquilo que sobra, que escapa, que resta e está sempre por ser dito, nível, enfim, da falta que não se deve confundir com o vazio, pois se trata de uma falta que produz desejo, faz caminhar e constrói possibilidades de futuro. Para essa dimensão, se incentiva que nos questionemos sobre o nosso lugar de fala, nossos marcadores enquanto sujeitos/as, nossos atravessamentos, nossas afetações, privilégios e as moralidades que nos constitui para nos questionarmos como a geração, cor, gênero, sexo, território e classe a que pertencemos tem lido essa pessoa e colocarmos em suspensão as teorias de gente que vamos construindo a cada encontro, para tomá-las do lugar de eternas hipóteses que, como tal, devem sempre ser postas à prova a fim de não reproduzirmos lógicas estruturais de violência, opressão e colonização. Portanto, esse é o nível da intuição, do sentimento, dos cheiros, das sensações, o nível do entre, do dentro e do fora, do paradoxo, da intersubjetividade.

Para dar conta desse processo aposta-se em um trabalho que se efetive a nível individual e a nível de grupo, da inserção dessa pessoa em um coletivo, necessariamente. Por outro lado, o *setting*, o local onde o cuidado vai se desenrolar não deve ser definido aprioristicamente pela política, pelo serviço ou pela equipe. A configuração dos caminhos que será percorrido deve ser um dos pontos do contrato de trabalho que se vai negociar e construir com a pessoa em questão. Logo, o setting aqui não toma o setting tradicional do consultório como única possibilidade. A partir de uma clínica marginal, que nada contra a corrente, o setting pode ser a rua ou qualquer lugar que propicie o encontro.

Portanto, reitera-se fortemente a importância vital para este campo marcado por um histórico de luta e militância coletiva de usuários, familiares e trabalhadores de considerar os marcadores de raça, gênero, sexo, classe e território na leitura do sofrimento que nos chega. Esses marcadores precisam constar entre as possibilidades de leitura e análise para os “sinais”, “sintomas” e sofrimentos que escutamos, precisam estar na balança ao pensarmos nas negociações e políticas de nomeação que faremos sobre eles sob o risco de seguirmos reproduzindo, ainda que com as melhores das boas intenções, a lógica de opressão, controle e morte representada pela Casa-grande.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRAH, Avtar. *Diferença, diversidade, diferenciação*, Cadernos Pagu 2, p.329-365, 2006.

DAS, V. *Life and words: violence and the descent into the ordinary*. Berkeley, University of California Press, 2007.

GONZAGA, P. R. B. "A GENTE É MUITO MAIOR, A GENTE É UM CORPO COLETIVO": *Produções de si e de mundo a partir da ancestralidade, afetividade e intelectualidade de mulheres negras lésbicas e bissexuais*. Tese de Doutorado-UFMG, 346 f, 2019.

HARAWAY, Donna. "Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial". Cadernos Pagu, Campinas, n. 5, p. 7-41, 1995.

KLEINMAN, A.; DAS, V. e LOCK, M.. *Social Suffering*. Berkeley, University of California Press, 1997.

MAHMOOD, S. *Teoria feminista, agência e sujeito libertário: algumas considerações sobre o revivalismo islâmico no Egito*. Etnográfica, v. x 1, p. 121-158,2006.

MARCUS, G. E. *Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography*. Annual Review of Anthropology, Vol. 24 (1995), pp. 95-117.

McKLINTOCK, Anne. *Imperial leather, Race, gender and sexuality in the colonial contest*. Routledge, 1995.

MELLO, L.; GONÇALVES, E. *Diferenças e interseccionalidade: notas para pensar práticas em saúde*. Cronos, Volume 11, n. 02, 2010.

MOUTINHO, L. *Diferenças e desigualdades negociadas: raça, sexualidade e gênero em produções acadêmicas recentes*. Dossiê antropologia, gênero e sexualidade no brasil: balanço e perspectivas. Cadernos Pagu (42), janeiro-junho de 2014:201-248.

PISCITELLI, Adriana. “*Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras*”. In: Sociedade e cultura, Goiânia, v. 11, n. 2, 2008.

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

SOUZA LIMA, Antônio Carlos de. *Apresentação. Dossiê Fazendo Estado*. Revista de Antropologia vol.55, n o2, São Paulo, USP, 2012.

VERGUEIRO, V. *Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade*, 2016. 244 f.

TOGNI, Paula. *A Europa é o Cacém. Mobilidades, gênero e sexualidade nos deslocamentos de jovens brasileiros para Portugal*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Instituto Universitário de Lisboa, 2014.

VICTORA, C. *Sufrimento social e a corporificação do mundo: contribuições a partir da Antropologia*. RECIIS – R. Eletr. de Com. Inf. Inov. Saúde. Rio de Janeiro, v5, n.4, p.3-13, Dez., 2011.

ZAMBONI, Marcio. *Marcadores Sociais da Diferença. Sociologia: grandes temas do conhecimento (Especial Desigualdades)*. São Paulo, v. 1, p. 14 - 18, 01 ago. 2014.

ZANELLO, V. *Saúde mental, gênero e interseccionalidade*. In.: PASSOS, R.G.; PEREIRA, M. Org. *Luta Antimanicomial e Feminismos: discussões de gênero, raça e classe para a reforma psiquiátrica brasileira*. Rio de Janeiro: Autografia, 2017.