

Com quantos “Eus” se faz um “Nós”? Grupos LGBTQIA+ como estratégia ético-política para o enfrentamento de violências culturais e seus efeitos subjetivos.

How many "I's" to make a "We"? LGBTQIA+ groups as an ethical-political strategy to confront cultural violence and its subjective effects.

Gelberton Vieira Rodrigues

Mestre em Educação Sexual. Prefeitura Municipal de Sorocaba. E-mail: gelbertonrodrigues@gmail.com.

© 0000-0001-5975-1843.

Patricia Porchat

Doutora em Psicologia Clínica. Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho. E-mail: patricia.porchat@unesp.br.

© 0000-0002-6192-0682.

Resumo

Este artigo discute a mediação de grupos LGBTQIA+ sob uma perspectiva psicanalítica articulando gênero, sexualidade e crítica social. A partir da apresentação de uma experiência grupal, analisa-se o enfrentamento da LGBTfobia como sofrimento ético-político, considerando a indissociabilidade de suas dimensões culturais e subjetivas. Reflete-se sobre o potencial dos grupos no acolhimento e a produção de narrativas que desestabilizam normas, contribuindo para debates sobre cuidado, gênero e políticas públicas.

Palavras-chave: Subjetividade LGBTQIA+; Gênero; Grupos; Psicanálise; Saúde Mental.

Abstract

This paper discusses the mediation of LGBTQIA+ groups from a psychoanalytic perspective, articulating gender, sexuality, and social critique. Based on a group experience that is presented, it analyzes the confrontation of LGBTphobia as an ethical-political suffering, considering the inseparability of its cultural and subjective dimensions. It reflects on the potential of groups in providing support and producing narratives that destabilize norms, contributing to debates on care, gender, and public policies.

Keywords: LGBT+ Subjectivity; Gender; Groups; Psychoanalysis; Mental Health.

DOI: : <https://doi.org/10.18616/rdsd.v11i1.9608>

Recebido: 23-02-2025
Aprovado: 08-04-2025



1. Introdução

Questões relativas ao escopo da psicologia – se individual ou grupal – continuam desafiando tanto as teorias psicológicas quanto suas práticas. Neste campo, com frequência, pouco se problematiza o que distingue as práticas individuais e grupais além do aspecto numérico daqueles que delas participam. Podemos seguir pensando de forma binária o individual e o grupal na psicologia, como ainda é recorrente em currículos, publicações e manuais do campo? Se é certo que a consciência de si e o sofrimento mental são experienciados de modo singular e subjetivo, seria possível compreender tais fenômenos sem levar em conta o processo social e psicodinâmico que os produz, reitera ou transforma? Para a psicanálise, não. Como Freud (2011a) postula já no início de *Psicologia das Massas e Análise do Eu* (1921), “a psicologia individual é também, desde o início, psicologia social” (p. 14). Ou seja, para a teoria psicanalítica, a subjetividade está sempre marcada pela alteridade: não há sujeito sem o outro.

Pessoas LGBTQIA+¹, como todas as pessoas, se produzem no campo social, mas, nesse processo, são marcadas por normas de sexualidade e de gênero que, frequentemente, produzem modos de existir subalternizados. Tal processo de subalternização, historicamente reconhecido pelo conceito de *homofobia*, pode ser operado em diferentes níveis de organização social: pessoal (sistema de crenças do preconceito); interpessoal (preconceito transformado em seu componente ativo: discriminação); institucional (governos, organizações religiosas, educacionais, profissionais e familiares); cultural (ausência de reconhecimento social); e moral (normas e códigos de comportamento que evidenciam a transgressão de uma suposta “Lei natural”) (Espejo, 2012). No campo da saúde, não é diferente. A história das relações entre o campo da saúde e as pessoas LGBTQIA+ é marcada por discriminações e exclusões, sendo a própria marcação que divide tal grupo de pessoas em uma “espécie” diferente na categoria humano efeito da concepção patologizante das sexualidades dissidentes no século XIX (Foucault, 1988).

Hoje, contudo, é consenso na literatura que os preconceitos e os processos de discriminação – e não a identidade de gênero ou orientação sexual das pessoas em si – estão no cerne do sofrimento mental nesta população. Dados com grandes amostras populacionais apontam para maiores índices de sintomatologia depressiva e ansiosa, abuso de substâncias psicoativas e até mesmo maior vulnerabilidade ao suicídio entre pessoas LGBTQIA+ (APA, 2022; 2012), mas, compreender tais dados no âmbito do que tem sido chamado de *homofobia internalizada* não reduziria demasiadamente a compreensão dos

¹ Sigla para Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais, Queers, Intersexos, Assexuais e outras identidades consideradas dissidentes dos padrões normativos de gênero e sexualidade, representadas pelo sinal +. Embora não haja consenso em relação à sigla que representa esta comunidade de pessoas, seguiremos com a sigla LGBTQIA+ por representar a escolha do Conselho Nacional LGBTQIA+ (Brasil, 2023).

fenômenos associados à discriminação e violência que enfrentam estas pessoas?

O que demarca o limite entre o externo e o interno quando refletimos sobre o preconceito e a violência? Neste ponto, a psicanálise nos parece útil para a superação de uma compreensão liberal e solipsista de subjetividade ao analisar os processos psicossociais envolvidos na produção de um Eu aparentemente coeso; útil em um sentido ético-político, considerando nossa preocupação com as condições de existência mais vivíveis para todas as pessoas e com possibilidades de resistência efetivas no enfrentamento de desigualdades estruturais e políticas.

Ao encararmos a pergunta sobre se as pessoas LGBTQIA+ sofrem por serem LGBTQIA+, podemos afirmar que a resposta é mais complexa do que parece à primeira vista. Abordagens que restringem o sofrimento à identidade individual deixam de abarcar o caráter político e social do que temos mais recentemente chamado de *LGBTfobia*, cujo impacto excede os limites do indivíduo ou mesmo da assunção e reconhecimento de uma identidade estável. Para a psicanálise, o sujeito falante não é apenas marcado pelo desejo do Outro, mas também atravessado por discursos sociais que delimitam o que pode ser dito, vivido ou reconhecido. Nesta perspectiva, o sofrimento, por mais visceral e íntimo que pareça, não se constitui fora das redes simbólicas que estruturam o social: todo sofrimento mental é social. Vidas específicas são marcadas, sim, de distintos modos com as experiências decorrentes das múltiplas formas de *LGBTfobia*, porém, toda a sociedade é marcada neste processo regulatório das diferenças relativas ao gênero e à sexualidade.

Esta introdução se faz necessária para situarmos o nosso estudo em um contexto sócio-político de ascensão de discursos antigênero e de estratégias neoliberais para o enfrentamento do sofrimento mental decorrente da não-conformidade à uma inteligibilidade normativa de gênero e/ou sexualidade. Embora fundamentadas em intenções de promoção do bem-estar, certas abordagens que exaltam a autonomia individual acabam por reproduzir uma visão essencialista do sofrimento. Em nossa análise, os conceitos de liberdade e bem-estar têm sido ressignificados pelo discurso neoliberal, transformando-se em mercadorias a serem adquiridas por meio de intervenções individualizadas. Assim, a liberdade é muitas vezes entendida como a capacidade de escolher serviços que prometem a resolução de conflitos emocionais, enquanto o bem-estar é concebido como um estado final e idealizado a ser alcançado por meio do consumo de práticas terapêuticas. Essa configuração conceitual tende a obscurecer as dimensões coletivas e históricas das experiências de sofrimento, limitando o debate às esferas do individual e do mercadológico e, conseqüentemente, dificultando a articulação de alternativas que possam enfrentar ou, ao menos dar visibilidade, às raízes estruturais das desigualdades.

Ainda que processos clínicos possam oferecer suporte a pessoas que vivenciam

sintomas e sofrimentos decorrentes da LGBTfobia, a ênfase na construção de uma identidade LGBTQIA+ “positiva” tende a promover uma narrativa idealizada de aceitação, saúde e bem-estar. Essa narrativa, ao ser moldada como um padrão a ser alcançado, pode, paradoxalmente, intensificar o sofrimento daqueles que não conseguem se inserir ou corresponder a esse ideal inatingível. Ademais, conforme evidenciado pela pesquisa de Jean Ícaro Vezzosi e colaboradores (2019), não há garantias de que a prática clínica esteja imune a pressupostos patologizantes, especialmente quando as dissidências em relação à heterossexualidade são interpretadas sob a ótica de desvios.

Se a própria emergência e história da psicologia carregam em si concepções marcadas por adaptação de indivíduos às normas sociais, quais possibilidades de abordagem podem ser exploradas na contemporaneidade quando examinamos a inter-relação entre sujeito e sociedade, especialmente diante dos desafios impostos pelo neoliberalismo?² Nesse cenário, a articulação entre crítica e cuidado torna-se indispensável. De modo categórico, podemos afirmar que em um país com uma Política Nacional de Saúde Integral de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais (Brasil, 2013), consultórios de psicologia, por mais qualificados, importantes e bem intencionados que sejam, não darão conta do enfrentamento das violências que produzem grande parte dos agravos em saúde mental desta população.

Em contextos de políticas públicas, como em escolas e unidades do Sistema Único de Saúde (SUS), é comum que intervenções educativas e terapêuticas sejam implementadas em grupos. Nesse sentido, as práticas grupais se destacam como estratégias ético-políticas que transcendem a abordagem individual, ao proporem modos coletivos de enfrentar as desigualdades estruturais e seus efeitos subjetivos. A seguir, analisaremos experiências vividas em um grupo que se propôs a articular crítica e cuidado, buscando produzir resistência e reconhecimento coletivo diante das violências que atravessam a vida das pessoas LGBTQIA+.

1.1 Apresentação da experiência.

O projeto “Nós Diversos”, em atividade desde 2015, tem como objetivo promover diálogos e reflexões sobre temáticas feministas e LGBTQIA+ por meio de debates, palestras, discussões de filmes e ações artísticas. Sua emergência se deu a partir da articulação entre

² Neoliberalismo é um conjunto de práticas e discursos políticos e econômicos que privilegia a lógica do mercado, a competição e a desregulamentação estatal. Essa ideologia, que tem suas raízes da década de 1940 e ganha força nas décadas de 1970 e 80, enfatiza a responsabilidade e a autonomia individual, reduzindo as dimensões coletivas e estruturais dos fenômenos sociais a escolhas e comportamentos pessoais. No contexto das intervenções em saúde e práticas psicológicas, o neoliberalismo tende a orientar abordagens que focam na individualização do cuidado, promovendo a ideia de que o bem-estar e a resolução dos conflitos são alcançados por meio do consumo de serviços e da autogerência, enquanto minimiza ou deslegitima a importância de políticas públicas e ações coletivas voltadas para a transformação das desigualdades sociais (Safatle, 2021)

movimentos sociais locais, o Núcleo de Estudos de Gêneros, Diferenças e Sexualidades da Universidade Federal de São Carlos e o Serviço Social do Comércio (SESC), no contexto dos debates sobre os Planos Municipais e Nacionais de Educação (2015-2025 e 2014-2024, respectivamente).

Apresentaremos aqui as aprendizagens decorrentes das experiências vividas no grupo “Conversas entre Nós”, que realiza encontros mensais, gratuitos e abertos à população LGBTQIA+, surgido como resposta a uma demanda identificada entre os frequentadores do projeto “Nós Diversos” e pelos próprios membros deste projeto. As experiências foram mediadas pelo primeiro autor entre março de 2023 e dezembro de 2024, nas dependências do SESC em Sorocaba/SP.

A criação do grupo “Conversas entre Nós” partiu da necessidade dos participantes das atividades do “Nós Diversos” de compartilhar experiências e percepções sobre a realidade, bem como de serem ouvidos. O objetivo inicial era oferecer um espaço permanente de conversas e acolhimento para a comunidade LGBTQIA+ de Sorocaba e região. As vagas eram limitadas a até dezesseis pessoas com mais de dezesseis anos, e todos os encontros ocorreram nas dependências do SESC/Sorocaba.

A princípio, o mediador propunha atividades e dinâmicas para aproximação dos membros do grupo, mas, após os primeiros encontros, passaram a ser propostas apenas conversas livres com base em um tema norteador. Foram trazidos como temas disparadores: amor e relacionamentos, corpo e corporeidades, identidade, gênero, ciúmes e relacionamentos conjugais, raiva e ressentimento, desafios do encontro de gerações. Outros temas incluíram racismo e machismo dentro e fora da comunidade, família, deficiências, política, orgulho, vergonha, sexo e sexualidade, saúde mental, prazer, sonhos e desejos. Os encontros tinham duração aproximada de duas horas e aconteciam em disposição de roda de cadeiras. Ao final de cada encontro, o mediador trouxe uma música nacional relacionada ao tema para apreciação e reflexão do grupo.

Embora se trate de um grupo que ocorreu no terceiro setor, vinculado a Universidade Pública, consideramos que as aprendizagens técnicas e éticas a serem apresentadas na segunda seção deste artigo podem contribuir para a realização de novos grupos em novos espaços, inclusive, em Políticas Públicas de Saúde, Educação ou Assistência Social. Como o grupo foi mediado a partir de uma base teórica psicanalítica com contribuições dos estudos de gênero e da sexualidade, considerando a LGBTfobia e seus efeitos subjetivos como promotores de um sofrimento ético-político, a seguir apresentaremos tais perspectivas.

1.2 A LGBTfobia como violência cultural que produz sofrimento ético-político.

Para dar visibilidade, descrever e enfrentar a opressão violenta a determinados grupos sociais, conceitos vem sendo constantemente criados e revisados por movimentos

sociais e acadêmicos. Com foco nos preconceitos e discriminações que atingem a população LGBTQIA+, *LGBTfobia* surge como uma ampliação do termo homofobia, incorporando outras identidades que experenciam o preconceito para além da homossexualidade. No Brasil, o uso do termo *LGBTfobia* ganhou força no decorrer da década de 2010, acompanhando debates sobre a própria sigla que representa este coletivo de pessoas e a ascensão dos movimentos pelos direitos das pessoas transexuais e travestis, alvos da violência que tem sido nomeada e reconhecida como *transfobia*.

Em que pese a ampliação de seu escopo de representação, o conceito *LGBTfobia* herda riscos e limitações de seu correlato homofobia, já analisados por autores como Rogério Diniz Junqueira (2012). Ainda que se reconheça que o termo carrega sentidos que ultrapassam a sua descrição conceitual de origem, é com um sufixo canônico para representação do medo irracional na psiquiatria - fobia - que se popularizou esta ferramenta conceitual de origem atribuída ao estadunidense George Weinberg, em 1972. De acordo com Jeffrey Weeks (2011), a estratégia de Weinberg frente a consideração de que a homossexualidade era uma patologia individual, foi desviar tal consideração diagnóstica para aqueles/as que se mostravam hostis à homossexualidade, como um “pânico homossexual”. Na concepção de Weeks, ao individualizar a questão dos sentimentos anti-homossexuais, esta converteu-se em uma questão de personalidade em lugar de social, caracterizando a homofobia mais como um termo descritivo do que como um conceito teórico e analítico coerente.

Buscando superar essas limitações e compreender a relação indissociável entre normalidade e diferença, emergem na segunda metade do século XX conceitos como heterossexismo, heterossexualidade compulsória e heteronormatividade, no esteio do que foi posteriormente chamado de *estudos queer*.³ Tais ideias, inspiradas pela analítica foucaultiana das relações de poder e seus efeitos de subjetivação, são também efeito de contestações dos aspectos identitários e assimilacionistas do “movimento homossexual” e das representações sobre a aids nos Estados Unidos. A escolha do termo *queer* para representá-las se deve pelo objetivo de ressignificar um termo historicamente associado à vergonha e ao preconceito. Com tais ferramentas, foi possível desnaturalizar a heterossexualidade e considerar o preconceito contra pessoas LGBTQIA+ como um fenômeno estruturante da organização social, levando em conta que este preconceito está

³ Os conceitos de *heteronormatividade*, *heterossexualidade compulsória* e *heterossexismo* são similares, mas, não são sinônimos. Com o objetivo comum de nomear sofrimentos e visibilizar estratégias distintas de regulação das diferenças sexuais e de gênero, o conceito de heterossexismo refere-se ao sistema de crenças e práticas que privilegia a heterossexualidade como norma social e desvaloriza outras orientações sexuais. A heterossexualidade compulsória, conceito formulado por Adrienne Rich, diz respeito à imposição da heterossexualidade como destino obrigatório, especialmente para mulheres, apagando outras possibilidades de desejo e afeto. Já a heteronormatividade opera como um regime simbólico e estrutural que naturaliza a heterossexualidade e define expectativas sobre gênero, comportamento e desejo, regulando as relações sociais e afetivas (Nogueira e Colling, 2019).

intimamente vinculado com a institucionalização da heterossexualidade como a norma e com o domínio normativo da inteligibilidade de gênero (Butler, 1990).

Ainda na direção dessas observações, acreditamos ser atual a defesa do não abandono do conceito de homofobia feita por Junqueira (2012), ou, consideramos, de seu correlato ampliado *LGBTfobia*. Quando não empregados de modo acrítico, os conceitos homofobia, transfobia e *LGBTfobia* contam com a vantagem de seu uso corrente na língua, em movimentos sociais e em atos governamentais e jurídicos, como na Política Nacional de Saúde Integral LGBT (Brasil, 2013) e na decisão do Supremo Tribunal Federal (STF, 2019) de enquadrar como crimes a homofobia e a transfobia ao reconhecê-las como racismo social.

Mario Carvalho e Moisés de Menezes (2021) inserem a *LGBTfobia* numa categoria mais ampla chamada *violência cultural*. Essa forma de violência está na base do que pode ser chamado de *sofrimento ético-político*, descrito por Bader Sawaia como um conceito que qualifica-se na intersubjetividade e cuja dinâmica, conteúdo e qualidade são determinados pela organização social. Nas palavras de Sawaia (2001)

O sofrimento ético político retrata a vivência cotidiana das questões sociais dominantes em cada época histórica, especialmente a dor que surge da situação social de ser tratado como inferior, subalterno, sem valor, apêndice inútil da sociedade (*apud* Carvalho & Menezes, 2021, p. 51).

Carvalho e Menezes (2021) apresentam as consequências negativas que podem ser provocadas na vida de pessoas LGBTQIA+ por violências pontuais ou de longa duração. Compreendendo a violência como uma forma de comunicação e um exercício do poder que é multifacetada, os autores analisam distintos modos de violência que podem estar presentes em experiências que destoam das expectativas normativas de gênero e sexualidade, tais como os preconceitos em sistemas de conhecimento e visibilidade, as humilhações em forma de piadas, a ausência de reconhecimento intersubjetivo e as diversas desigualdades sociais por ela produzidas, entre outras.

Ao destacar a interseccionalidade como um eixo central de sua análise, os autores evidenciam como marcadores de gênero, sexualidade, raça, classe, geração e religião se entrelaçam na experiência da violência. Em suas palavras, “O que fica evidente é que os agravos em saúde mental têm sua origem na experiência da violência e que um dos melhores remédios para a promoção da saúde mental seria o enfrentamento de tais violências” (Carvalho & Menezes, 2021, p. 64). Em síntese, podemos neste ponto afirmar a *LGBTfobia* como uma *violência cultural* que produz um sofrimento que, ainda que subjetivo, pode ser melhor caracterizado como *ético-político*.

Seja como for, o que é certo é que tornar-se LGBTQIA+ em um contexto de violência cultural - que pode ser mais ou menos intensa de acordo com a singularidade de cada existência - é um processo inevitavelmente atravessado por efeitos psicossociais. Marina Castañeda (2007), em longa trajetória clínica com pessoas lésbicas, gays e bissexuais, relata

que a experiência do armário e da socialização familiar deixam marcas indeléveis na subjetividade dessas pessoas. O mérito de seu trabalho - embora atualmente ultrapassado em alguns pontos - nos parece ser recuperar, a partir de uma perspectiva clínica, a importante associação entre crítica social e cuidado dentro de processos psicoterapêuticos. Para Castañeda, é indispensável que se pense com os sujeitos que buscam tratamento para o que chama de “homofobia internalizada”, que os homossexuais não são naturalmente instáveis, hipersexualizados ou paranoicos (entre outras etiquetas sociais a eles impingidas).

Nossa questão é: como se dá esta internalização e como não confundi-la com processos individualizantes em nossas práticas? Nas experiências psicoterapêuticas em que temos atuado como profissionais do cuidado com pessoas LGBTQIA+, sejam individuais ou em grupos, a psicanálise tem se mostrado uma escolha potente quando submetida a revisões críticas e hibridizações com outros saberes. Em nossa análise, com suas ferramentas podemos ir além de uma descrição qualificada e crítica dos processos psicodinâmicos da LGBTfobia, pois, podemos também aliviar seus efeitos subjetivos.

1.3 Psicanálise, grupos e singularidade.

É certo que discursos e teorias de base psicanalítica contribuíram - e seguem contribuindo - para a proliferação e fortalecimento de padrões normativos sobre o gênero e a sexualidade. Da mesma forma, é inegável que essas teorias e discursos estão, historicamente, em disputa. Em nossa análise, o recorrente pareamento entre uma suposta verdade biológica do sexo e um ideal de subjetividade pode ser mais característico de certos psicanalistas do que da própria teoria psicanalítica. Conforme Ayouch (2015) evidencia, quando se deixa de analisar criticamente as próprias teorias sexuais infantis e suas resistências à escuta, emergem discursos que, em nome da psicanálise, buscam prescrever subjetividades – revelando uma flagrante cegueira em relação à realidade.

Sigmund Freud, sempre atento às questões de seu tempo tais como a guerra, as religiões e a educação repressora, não cessou de insistir que suas ideias deveriam ser postas à prova da realidade. Em um texto em que discute possíveis efeitos da distinção anatômica entre os sexos, convoca inclusive as novas gerações de psicanalistas para que investiguem e coloquem essa sua teoria sobre a “diferença sexual” à prova de suas próprias experiências clínicas (Freud, 2006b). Desejamos alinhar nosso trabalho a essa convocação, partindo do princípio de que até mesmo as próprias teorias podem funcionar defensivamente, resistindo às transformações que se manifestam na prática.

Para pensarmos os processos de produção das identidades considerando a participação da sociedade e de seus discursos, o conceito psicanalítico de identificação parece possibilitar análises que considerem a participação dos grupos e das relações de poder nestes processos. O desenvolvimento da instância psíquica chamada de *Eu* na psicanálise só pode ser compreendido ao considerarmos (muitos) outros eus: o *ideal de Eu*,

que é condição da repressão daquilo que não corresponde ao idealizado; o *Eu ideal*, que surge da identificação com as/os primeiras/os cuidadoras/es e representa a idealização máxima, ou seja, quem devemos ser para garantir o amor dos outros; e o *supereu*, que é a instância que representa um instrumento de censura utilizado pelo Eu, identificado com os ditames sociais para avaliar a si mesmo (Freud, 2011b). Com esses conceitos, torna-se evidente que somos seres formados em relações de dependência.

Se em uma das definições de Freud (2011a), a identificação é um mecanismo que impulsiona uma exigência de que o igualamento aos ideais (sociais) seja sistematicamente realizado pelo Eu, a análise das vicissitudes do processo identificatório passa a ser central para a compreensão das subjetividades. Esse movimento possibilita, por sua vez, uma crítica aos ditames neoliberais de autogestão e de constituição de si mesmo.

Neste ponto, é importante recuperar o que insistiu Butler ao dialogar com a psicanálise em seu livro “Relatar a si mesmo”: *“o meio pelo qual se produz a constituição do sujeito não é igual à forma narrativa que a reconstrução desta constituição tenta fornecer”* (Butler, 2015, p. 92, grifos da autora). Essa perspectiva ontológica reconhece que os processos de identificação que constituem o sujeito não se dão pela pura e voluntária ação do Eu – o que seria, paradoxalmente, anterior à sua própria constituição – mas emergem a partir de relações históricas e sociais. Em diálogo com Jean Laplanche, Butler utiliza os conceitos de pulsão e inconsciente para ilustrar essa dimensão.

Os conceitos de inconsciente e de pulsão são reconhecidos como dois dos maiores pilares da metapsicologia, e são, ademais, profundamente relacionados. Ambos dizem respeito às forças que operam além do domínio da consciência e que estruturam o funcionamento psíquico. Em Freud (2016), a pulsão encontra-se na fronteira entre o somático e o psíquico, carregando ainda uma compreensão biologicista de uma pressão que se exerce como exigência contínua de satisfação sem nunca encontrar um objeto determinado e final. Embora essa força impulsionadora se vincule a representações reprimidas no inconsciente, é importante notar que, para Freud, a pulsão e as representações operam em níveis distintos – a primeira como energia e a segunda como conteúdo reconfigurado pelo inconsciente. O inconsciente, por sua vez, é concebido por Freud como um sistema dinâmico, composto por conteúdos reprimidos que influenciam a vida psíquica, mesmo sem seguir os princípios da racionalidade consciente.

Embora Freud (2016) estivesse ancorado em sua formação médica, a radicalidade crítica desses conceitos se manifesta na desnaturalização da identidade e da sexualidade. No mesmo texto que introduz o conceito de pulsão, Freud recorre à ideia de uma “bissexualidade psíquica” nos humanos para defender a tese de que não há um objeto (pré)determinado para os impulsos sexuais, e que, preferências vão sendo estabelecidas a partir das vivências indizíveis de prazer e desprazer das quais o inconsciente, à sua maneira,

é a memória (Ayouch, 2015).

Jean Laplanche (1998), por sua vez, aprofundando a compreensão das relações primárias, radicaliza essa perspectiva ao interpretar a pulsão como resultado da intrusão do outro no psiquismo. Em sua teoria da sedução generalizada, as mensagens enigmáticas transmitidas pela alteridade são apenas parcialmente traduzidas no início da vida; aquilo que não pode ser completamente assimilado torna-se o motor da pulsão. Assim, Laplanche desloca o conceito freudiano de pulsão enquanto força interna que pode ser reconhecida a partir de sua socialização, enfatizando que ela própria é fruto da relação intersubjetiva e da incompletude na assimilação das mensagens – que se apresentam como enigmáticas devido à ausência, no bebê, de uma rede prévia de representações.

Dessa forma, esses conceitos emergem também como ferramentas para criticar o ideal moderno de racionalidade e autogerência, sobretudo no campo da sexualidade e do gênero, posicionando a alteridade no cerne das nossas subjetividades e identidades. Nesta perspectiva, que reconhece nossa incapacidade constitutiva de acessar plenamente as origens do que nos constitui – sem ignorar os processos sociais e relacionais envolvidos –, podemos, conforme Butler (2015), afirmar que “quando o ‘eu’ busca fazer um relato de si mesmo sem deixar de incluir as condições de seu próprio surgimento, deve, por necessidade, tornar-se um teórico social” (p. 18). Ao fim, *seria possível promover um espaço de cuidado e crítica social sem questionarmos quais os nós que enlaçam os eus?*

Reconhecendo a singularidade de cada um/a e munindo-nos de ferramentas teóricas que auxiliam a compreensão destas singularidades sem que a noção de uma identidade estável e essencialista seja recuperada, a psicanálise pôde fundamentar a nossa experiência com um grupo para LGBTQIA+. Além do mais, essa perspectiva tem nos permitido visualizar e compreender criticamente a marca indelével das normas e dos ideais sociais nas subjetividades sem cair em determinismos causais que sustentam práticas orientadas para resultados antecipáveis e normativos

Se as subjetividades humanas são a expressão singular a partir de relações com os outros e com o campo simbólico de constrições e inteligibilidades às quais somos todas/os submetidos, uma potente contribuição do dispositivo psicanalítico para o reconhecimento das diferenças e para o alívio de sofrimentos é justamente sua crítica às ilusões geradas por ideais sociais. Talvez, considerando a experiência singular relatada neste texto, os grupos LGBTQIA+ revelem-se potentes justamente ao evidenciar, por meio dos processos identificatórios e de reconhecimento, as marcas constitutivas da sociedade em suas múltiplas intersecções. É bem provável que a revolta de Stonewall não tivesse ocorrido se fosse a representação dos descontentamentos e sofrimentos de apenas uma pessoa.

2. Grupos no enfrentamento da LGBTfobia: aprendizagens com a experiência.

A história do trabalho com grupos na psicologia revela uma trajetória complexa, marcada pela articulação entre diferentes campos de saber e pela experimentação prática em contextos diversos. Desde as primeiras investigações sobre os processos grupais, até as experiências clínicas e sociais que emergem de dispositivos terapêuticos e psicoeducativos, o grupo tem sido reconhecido como um espaço privilegiado de análise e transformação. Mais do que um simples conjunto de indivíduos, o grupo configura-se como um dispositivo relacional, cuja dinâmica produz efeitos subjetivos, sociais e políticos. A partir de perspectivas que vão da psicanálise aos estudos críticos contemporâneos, o trabalho com grupos reafirma-se como ferramenta indispensável para a criação de estratégias coletivas de cuidado e resistência política, especialmente em contextos marcados pela desigualdade e pela exclusão.

Grupos formados por pessoas LGBTQIA+, sejam relativos a apenas uma destas identidades ou mais amplos neste aspecto, têm uma longa trajetória ligada aos movimentos sociais e à luta por direitos civis. No contexto ocidental, surgem mais organizadamente no século XX, a partir de movimentos como os *Mattachine Society* nos EUA (1950) e o movimento homossexual francês liderado por Guy Hocquenghem nos anos 1970. No Brasil, movimentos começaram a se articular em meados dos anos 1970, como o Grupo Somos, em São Paulo, que marcou o início de organizações coletivas por visibilidade e direitos na América Latina.

Esses grupos foram inicialmente organizados com foco na resistência ao preconceito e na reivindicação de direitos civis, como o direito ao casamento, à adoção, e ao trabalho sem discriminação. Com o advento da epidemia de HIV/aids nos anos 1980, houve uma mudança no escopo das demandas, com ênfase no acesso à saúde e no combate à estigmatização. Inicialmente, respostas estatais foram marcadas por omissão e preconceito, tratando a aids como uma "doença gay" e negligenciando políticas de saúde pública eficazes, fazendo com que iniciativas da sociedade civil fossem fundamentais para pressionar o Estado a adotar políticas públicas mais inclusivas e eficazes no combate à epidemia (Quinalha, 2022). Neste contexto, o trabalho em grupos em Organizações Não-Governamentais (ONGs) e unidades de saúde se tornou mais expressivo.

De modo geral, os grupos LGBTQIA+ se organizam em torno de múltiplos objetivos não excludentes entre si, que vão do suporte emocional e social à luta por direitos civis, passando pela promoção da cultura e do lazer como formas de resistência e promoção de saúde. Esses espaços se configuram como territórios de acolhimento e troca de experiências, nos quais é possível construir redes de cuidado e pertencimento, em contraste com os processos de exclusão social e marginalização frequentemente vivenciados por essas pessoas (Quinalha, 2022). Nesse sentido, a existência desses grupos não apenas ressignifica os processos de exclusão, mas também fortalece a possibilidade de construir laços que tensionam as normatividades e promovem a emancipação social, contribuindo

para a construção de uma identificação coletiva que se opõe à marginalização histórica, promovendo a visibilidade do social nas experiências singulares.

Em relação ao grupo apresentado neste estudo, nos perguntamos inicialmente quais configurações e técnicas poderiam ser utilizadas para acolher pessoas LGBTQIA+ a partir da psicanálise. Dentre os questionamentos que tínhamos: que configurações de enquadre eram importantes? Poderíamos permitir a participação de pessoas que não se identificassem como LGBTQIA+? Quais seriam os temas mais relevantes para as reflexões grupais? Quais seriam os acordos, regras e combinados importantes? Essas questões, embora práticas, também estavam profundamente conectadas ao intuito do grupo de proporcionar um espaço de acolhimento, fortalecimento e enfrentamento da LGBTfobia. Ao perguntar quais seriam as regras e as dinâmicas mais eficazes, buscamos garantir que a estrutura do grupo não fosse apenas terapêutica, mas também um território de resistência política e cultural.

À princípio, a única regra combinada previamente em cada início de encontro era o sigilo em relação ao que era apresentado no grupo por seus membros, que também eram estimulados/as a esforçar-se para o envolvimento com a escuta, buscar não interromper outros participantes e aguardar sua vez de falar, inscrevendo-se a partir de uma sinalização ao mediador, quando necessário. Falar não era necessário, caso não fosse desejado, para além de uma apresentação inicial. Considerando que os grupos eram abertos, apresentações foram feitas no início de cada encontro, ainda que a maior parte dos/as participantes se repetisse no decorrer dos encontros. As recomendações técnicas de Freud (2010a) também foram consideradas, sendo a “regra de ouro” (a associação livre) bastante útil para que questões relevantes fossem trazidas de modo espontâneo. As regras da atenção flutuante e a abstinência, também pilares do método psicanalítico na clínica, foram revisitadas para se ajustarem à natureza do grupo e seus objetivos específicos. Em vez de adotar uma postura distante e isenta, o mediador se posicionou como alguém ativamente engajado na promoção do respeito e do cuidado à população LGBTQIA+, com atenção ao contexto político e social deste grupo.

A regra da neutralidade, que faz alusão ao método investigativo e não prescritivo da psicanálise, por certo, contribuiu muito com o manejo do grupo. Celebrando a psicanálise como uma prática da dúvida e do questionamento, e não da certeza e das proposições, o movimento grupal se deu com um processo de questionamentos de verdades tomadas como ideais ou finais, ou seja, como um processo contínuo de verificação do mundo e de si. Nesta toada, nossa preocupação voltou-se então de modo expressivo para quais seriam boas perguntas disparadoras de reflexões significativas para evidenciar o caráter contingente e histórico das representações, inclusive as de si.

Inicialmente foram trazidos temas a partir de atividades como, por exemplo, o uso

de uma caixa com os nomes de variados sentimentos para serem sorteados. Em seguida, associações feitas em relação ao sentimento sorteado deveriam ser narradas pelo/a participante. Neste ponto, inspirados por Sofia Favero (2022) e sua crítica aos aspectos higienistas e pacificadores da psicologia, consideramos importante a presença não apenas de sentimentos socialmente considerados como positivos e adequados, mas igualmente aqueles que não costumam ser bem-vindos em contextos sociais e grupais mais amplos, tais como a vergonha, a raiva, o ódio, a tristeza e o ressentimento.

Uma preocupação que se apresentou foi sobre a limitação dos grupos a um público específico: se a identidade se (re)produz nos grupos sociais, poderíamos estar essencializando as identidades? Embora a divulgação para participação nos encontros tenha sido voltada para pessoas que se auto-identificam como LGBTQIA+, considerando aqui o que se convencionou chamar de essencialismo estratégico, em alguns dos encontros, quando solicitados previamente, foram também bem-vindos/as mães, pais, namorados e amigos/as de LGBTQIA+ ou mesmo pessoas que estavam questionando sua orientação sexual e/ou identidade de gênero. Afinal, como apresentado na introdução deste texto, todos estes são alvo, de algum modo, da LGBTfobia. Pessoas que solicitaram participação por “curiosidade” ou estudantes de psicologia que queriam “observar” o grupo não foram autorizadas.

Além disso, ao longo da experiência com o grupo, surgiram questões sobre a natureza do encontro: trata-se de um tratamento ou de uma roda de conversas? A decisão de não caracterizar a atividade como psicoterapêutica refletiu o entendimento de que o grupo não se destinava a substituir cuidados psicoterapêuticos, mas sim a proporcionar um espaço de escuta e acolhimento dentro de uma lógica psicanalítica. Ainda assim, em sua divulgação sempre foi presente que as rodas seriam mediadas por um psicólogo. Neste ponto, questionamos: O que pode ser imaginado quando um profissional da psicologia é quem faz a mediação de um grupo? Perguntando de outra forma: qual o lugar do saber psicológico no imaginário social? Embora seja esperado que a psicologia seja colocada em um lugar que se supõe saber sobre a vida e seus percalços, ocupar este lugar de quem sabe como se deve viver a vida pode ser perigoso. Ainda que como profissional da saúde a apresentação de informações sobre serviços, redes e métodos de cuidado e de promoção de saúde sejam importantes na redução de vulnerabilidades, há uma grande lacuna entre ser um agente psicoeducativo e ser um guru especialista em “como viver a (sua) vida”.

A seguir exploraremos pistas e hipóteses sobre como buscamos enfrentar as violências culturais e seus efeitos ético-políticos em nossas experiências. Afinal, afirmar que um grupo se destina à população LGBTQIA+ não o torna automaticamente um dispositivo crítico e terapêutico — assim como nomear a psicanálise como referencial epistemológico não garante sua postura crítica. Nesse sentido, revisitamos diários e anotações das experiências vividas para identificar três modos de cuidado crítico que emergiram ao longo

dos encontros e se mostraram eficazes para os objetivos do projeto: (1) a interpelação e o reconhecimento como técnicas-éticas de cuidado; (2) a vulnerabilidade compartilhada como função reparativa; e (3) a possibilidade de rir de nós mesmos como antídoto contra a homonormatividade.

2.1 A interpelação e o reconhecimento como técnicas-éticas de cuidado.

“Você pode se apresentar para o grupo?”, “Quais são seus pronomes?”, “O que te leva a pensar desta forma?”, “Fale como você se sente em relação a isso”... Essas são algumas das frases que, embora pareçam simples à primeira vista, carregam um potencial transformador quando enunciadas em grupo, pois estimulam o movimento, o reconhecimento e a interrogação de si – elementos essenciais para o cuidado ético.

Para Luís Cláudio Figueiredo (2007), o cuidado é uma experiência relacional e intersubjetiva, que se dá no encontro com o outro e que implica um compromisso ético com sua singularidade. Buscando refletir sobre o cuidado e oferecer subsídios para compreender o que envolve esse processo, o autor apresenta diversas modalidades de cuidado. Dentre elas, destacamos os modos de *interpelar* e *reconhecer*, considerados fundamentais para o compartilhamento e acolhimento de questões subjetivas no grupo e para a potencial transformação dessas vivências.

Figueiredo (2007) compara a interpelação ao chamado para a vida. Tal chamado, embora se torne mais evidente com pedidos e perguntas, pode também ser representado por gestos, olhares e expressões que, no conjunto, mobilizam e equivalem a uma exigência de resposta. Como vimos com Laplanche (1998) na introdução deste trabalho, é apenas como resposta às exigências e enigmas da alteridade que alguém vem-a-ser. E vir-a-ser não é entendido aqui como um processo apenas inicial na experiência humana. Como postulou Butler (2015), a própria estrutura narrativa do ato de relatar a si mesmo é suplantada pela estrutura de interpelação na qual ele acontece.

Assim, coube ao mediador do grupo refletir sobre as formas e estratégias de interpelação que pudessem movimentar o coletivo de modo ético, valorizando as singularidades, analisando as relações de poder e, desta forma, ampliando os esquemas de inteligibilidade que, por vezes, reproduzem violências. Se considerarmos que “nenhum ‘eu’ pertence a si mesmo” – inclusive o do mediador – e que nosso conhecimento, sofrimento e ações se formam num crisol de relações sociais que invadem, condicionam e limitam nossa inteligibilidade (Butler, 2015), torna-se evidente que interpelações significativas não podem ser antecipadas ou planejadas de forma artificial para serem reproduzidas na dinâmica grupal.

Levando essa ideia em consideração, os encontros do grupo foram organizados a partir de temas que, mesmo nem sempre seguidos à risca, dialogavam com a forma como

somos constituídos socialmente e com os custos dessa formação. Se para Butler (2015), há na cena de interpelação um duplo valor ético, é porque ao mesmo tempo em que falamos sobre nós mesmos e nos reconstruímos nesse processo, estabelecemos uma relação com nosso interlocutor, agindo sobre ele. Deste modo, sujeitar-se à interpelação dos outros mostrou-se, por si só, uma estratégia ético-política para a mediação: abre-se espaço para o outro, para a experiência do não-saber, para a desestabilização e a despossessão do eu. Nas palavras da filósofa:

Sermos desfeitos pelo outro é uma necessidade primária, uma angústia, sem dúvida, mas também uma oportunidade de sermos interpelados, reivindicados, vinculados ao que não somos, mas também de sermos movidos, impelidos a agir, interpelarmos a nós mesmos em outro lugar e, assim, abandonarmos o "eu" autossuficiente como um tipo de posse (Butler, p. 171).

Claro, esse movimento não ocorre sem resistências e dificuldades. Para superá-las, o reconhecimento revelou-se uma modalidade de cuidado crucial. Figueiredo (2007) afirma que reconhecer é testemunhar e refletir o que há de próprio e singular, mesmo que contraditório, em cada sujeito. Em nossa experiência, foi vital perceber que nossas diferenças nos tornam únicos, mesmo vivendo num contexto político-social similar.

Interpelação e reconhecimento atuaram de forma complementar ao nos permitir identificar o comum no singular – a nossa profunda dependência da linguagem e da iterabilidade de suas representações. Neste sentido, interpelar desnaturalizou padrões, essencialismos, expectativas e desejos. O emprego dessas duas técnicas-éticas facilitou a compreensão coletiva das relações constitutivas entre centro e margem que, em nosso caso, dizem respeito às identidades sexuais. O reconhecimento das contradições inerentes a toda identidade – relativamente fácil em termos cognoscitivos – é muito mais desafiador quando se trata de reconhecer essas contradições em si mesmo. Essa percepção é bem traduzida pela filósofa e educadora sexual Deborah Britzman, quando afirma que:

Nenhuma identidade sexual - mesmo a mais normativa - é automática, autêntica, facilmente assumida; nenhuma identidade sexual existe sem negociação ou construção. Não existe, de um lado, uma identidade heterossexual lá fora, pronta, acabada, esperando para ser assumida e, de outro, uma identidade homossexual instável, que deve se virar sozinha. Em vez disso, toda identidade sexual é um constructo instável, mutável e volátil, uma relação social contraditória e não finalizada (Britzman, 1996, p. 74).

Processos defensivos promovidos por ideais superegoicos tendem a instaurar barreiras que dificultam o acesso ao que foi reprimido pela própria idealização. Paralelamente, estratégias defensivas podem levar os sujeitos a rotular sempre o outro como "ruim" ou preconceituoso, ou mesmo a se perceberem constantemente sob essa ótica. O fenômeno denominado LGBTfobia internalizada, conforme discutido neste estudo, parece emergir desse movimento.

Anular-se, negar o próprio prazer, lesionar-se, não conseguir expressar-se por

desaprovar a própria aparência ou a própria voz, sentir-se menos merecedor/a de amor, invejar pessoas cisgêneras ou heterossexuais, inferiorizar-se por meio de comparações incessantes e buscar incessantemente a excelência como forma de compensação foram algumas das experiências compartilhadas no grupo que podem ser caracterizadas como efeito de uma LGBTfobia internalizada. Colocar essas experiências em pauta foi essencial para desnaturalizá-las e avançar para uma compreensão ético-política do sofrimento.

O reconhecimento coletivo dos impactos da LGBTfobia na forma como nos representamos levou o grupo a identificar a presença de outras figuras – familiares, amigos, representantes religiosos, profissionais da educação – no processo de constituição do “eu”. Analisar criticamente esse fenômeno, agora, possibilita que o descrevamos melhor como uma *identificação com o agressor*⁴, abrindo caminho para uma compreensão das dinâmicas inter-relacionais envolvidas, sem incorrer em análises essencialistas ou centradas no sujeito alvo da violência.

Narrar experiências de sofrimento, permitir que o outro questione e seja questionado, e reconhecer que a incompletude e a incoerência nos constitui, fortaleceu a vinculação afetiva entre os membros do grupo e permitiu que contradições emergissem ao longo dos encontros⁵. Para auxiliar na superação das resistências ao reconhecimento das próprias vulnerabilidades e contradições, a presença das artes e da linguagem poética foi determinante nas dinâmicas grupais. A cada encontro, uma música nacional relacionada ao tema era compartilhada, reforçando que, na linguagem poética, a divisão do sujeito pode ser afirmada, sem necessidade de síntese, sem necessidade de um supereu que ordene uma escolha: isto ou aquilo.

Mais do que uma simples “tomada de consciência”, buscamos com a interpelação e o reconhecimento como técnicas-éticas o acesso àquilo que habitualmente permanece inacessível nas cenas sociais, promovendo experiências que desestabilizam posições normativas e idealizadas, e desobstruem o acesso ao que Suely Rolnik (2018) chamou de “tensa experiência da estranheza-no-familiar”. Ao avançarmos no processo de questionamento de certezas enrijecidas e idealizações normativas, surge a abertura para novas formas de ser.

⁴ O conceito de “identificação com o agressor” foi criado por Anna Freud (1978). Esse mecanismo de defesa ocorre quando alguém, ao sofrer uma ameaça ou violência (ou, adicionamos, ser submetido a uma violência cultural/sofrimento ético-político), se identifica inconscientemente com aquele que o agride, assumindo aspectos de sua postura, comportamento ou valores. Em vez de sentir-se apenas vítima, o sujeito internaliza características do agressor, o que pode ser uma tentativa de obter controle sobre a situação ou aliviar o medo e a impotência. Com este conceito, torna-se possível pensar em processos de submissão e cooperação involuntária com regimes cisheteronormativos.

⁵ “O propósito aqui não é celebrar certa noção de incoerência, mas apenas destacar que nossa ‘incoerência’ define o modo como somos constituídos na relacionalidade: implicados, obrigados, derivados, sustentados por um mundo social além de nós e anterior a nós” (Butler, 2015, p. 87).

2.2 Vulnerabilidade compartilhada e sua função reparativa.

Reconhecer que somos limitados é ainda reconhecer algo de nós, mesmo que tal conhecimento seja afetado pela limitação que conhecemos (Butler, 2015, p. 66)

Sabemos que não sabemos muitas coisas. Da mesma forma, negamos muito do que sabemos e, consciente ou inconscientemente, às vezes preferiríamos não saber. A complexa relação com o saber vem sendo objeto de estudos na psicanálise há mais de um século, e foi justamente a partir da consideração daquilo que a consciência recusa, nega ou repudia que se compreendeu a servidão – muitas vezes inconsciente – aos ideais sociais de normalidade e estabilidade. Ou seja, reconhecer nossas limitações, incoerências e fragilidades não é tarefa fácil, sobretudo porque, embora compartilhem uma vulnerabilidade comum (como o *desamparo*), existem inúmeras estratégias defensivas que dificultam o acesso a esse saber.

Refletindo sobre o cenário político e as estratégias defensivas diante do desamparo, Suely Rolnik (2018) apresenta dois pólos – que, embora nem sempre estáveis, oscilam entre a reatividade e a atividade. No extremo da reatividade, as estratégias defensivas fazem com que os sujeitos se agarrem passionalmente ao *status quo*, despotencializando, assim, sua capacidade de ação. No extremo da atividade, os sujeitos conseguem *acessar os efeitos subjetivos da violência em seus corpos*, tornando-se capazes de expressá-la, decifrá-la e recuperar a força criadora para transformar o *status quo* e dissolver os elementos violentos nele presentes.

Nas experiências vividas no grupo “Conversas entre nós”, que também buscou acessar os efeitos subjetivos da violência, constatamos que o reconhecimento coletivo de nossa condição de desamparo foi essencial. O desamparo aqui é entendido como a condição psíquica em que o sujeito se sente impotente diante de forças que o excedem – sejam elas impulsos inconscientes, exigências da realidade ou a falta de controle sobre as condições que o condicionam (Freud, 2020). Em outras palavras, somos vulneráveis aos outros (inclusive os que nos habitam), à passagem do tempo, ao adoecimento e à morte, e, de forma geral, a tudo aquilo que não pode ser controlado individualmente, como questões sócio-políticas e violências culturais.

Optamos por manter o conceito de vulnerabilidade no título deste tópico porque, mesmo quando nos sentimos circunstancialmente amparados – como em situações de apaixonamento ou em vivências artísticas de plenitude – continuamos vulneráveis, inclusive à alteridade que possibilita tais experiências. Além disso, o conceito de vulnerabilidade, que emergiu na década de 1990 no contexto dos debates sobre saúde e hiv/aids e ganhou amplo reconhecimento no campo da saúde no Brasil, busca superar noções de comportamentos ou grupos de risco ao ampliar seu escopo de análise. Essa abordagem integra as dimensões individual, social e programática, superando a dicotomia entre o

individual e o coletivo (Ayres, 2022).

Com essa ferramenta ético-teórica, podemos afirmar que somos todos/as vulneráveis, sem essencializar sujeitos ou desconsiderar os aspectos sócio-políticos e interseccionais que podem tornar alguém mais ou menos vulnerável. Em relação às pessoas LGBTQIA+, surge a questão: quais são as vulnerabilidades compartilhadas? Considerando que a aglutinação de identidades e experiências tão diversas em uma única sigla pode ser tanto uma estratégia política quanto uma fonte de conflitos, Sofia Favero (2022) nos convida a refletir sobre as possibilidades – e os riscos – de reunir, em uma mesma comunidade, sujeitos com demandas tão distintas sem apagar as especificidades de cada vivência. Para Favero, essa estratégia pode obscurecer as assimetrias internas, como as diferenças de raça, classe, gênero e corporalidade, bem como a desigualdade entre identidades que já conquistaram mais reconhecimento social e aquelas que permanecem marginalizadas.

Isto posto, a vulnerabilidade surge como uma chave conceitual poderosa, afirmando que, embora todos sejamos vulneráveis, essa vulnerabilidade se manifesta de maneiras e intensidades diversas, relacionando-se singularmente com os marcadores de diferença. Nos encontros do grupo, esses marcadores se fizeram presentes nos relatos em primeira pessoa, e, ao serem compartilhados, buscamos criar um microcosmo simbólico de ressignificação dos regimes de inteligibilidade que ordenam a ontologia dos sujeitos. Apontar lentes críticas para as normas e os ideais imaginários que promovem o desejo de normalidade revelou-se uma estratégia profícua. O questionamento de Favero (2022) ecoou nos encontros:

Que tipo de vida temos em mente quando pensamos em uma vida feliz? É possível desatrelar essa noção de vida saudável da construção heteronormativa do nosso arquivo de imagens pessoais? Temos força para construir um imaginário poluído de dissidência, abertura, rebeldia? (p. 30).

Esse questionamento é fundamental, pois os ideais de normalidade, saúde, beleza e até de prazer ou orgulho podem, consciente ou inconscientemente, reprimir afetos essenciais – como a vergonha, a culpa e a raiva. Considerando que pessoas que não se enquadram nas normas de gênero e sexualidade são frequentemente submetidas a violências culturais e sofrimentos ético-políticos, não seria paradoxal esperar delas apenas o orgulho de ser quem são?⁶ Nesse contexto, Daniel Kveller (2022) critica o imperativo do progresso e a ênfase excessiva no orgulho, propondo que afetos como vergonha, trauma, fracasso, solidão, escapismo, amargura e melancolia também devem ser considerados na política – que é inseparável da clínica.

É certo que a negação desses afetos pode gerar defesas, sintomas e, em última análise,

⁶ Para Eve K. Sedgwick (1993), o próprio sucesso do orgulho testemunha a intensidade da luta com a vergonha das pessoas que destoam das normas de gênero e sexualidade. Para ela, identidade queer e resistência queer estão ambas enraizadas por experiências originárias de vergonha e, se queer é um termo politicamente potente “é porque longe de ser capaz de separá-lo da cena infantil de vergonha, ele se apegou a essa cena como uma fonte quase inesgotável de energia transformadora” (p. 4, tradução livre),

sofrimento. Em um espaço seguro para o reconhecimento e a expressão das angústias, essas defesas tendem a se dissipar, permitindo que o indizível se torne dizível. Consideramos esse movimento reparador, pois ao compartilharmos em grupo as singularidades e os efeitos produzidos pela distância da norma, torna-se possível reconhecer o sofrimento para além de um ressentimento reativo e assimilacionista. No pólo ativo desse processo de reparação está a transformação.

Ao compreendermos, conforme Rolnik (2018), que certas forças macropolíticas anestesiam os sujeitos, prendendo-os em regimes dominantes de subjetividade, e, segundo Safatle (2021), que “o neoliberalismo nos levou a sofrer de outra forma, procurando retirar de nosso sofrimento psíquico a consciência potencial da violência social” (p. 44), torna-se imperativo inventar estratégias que possam desanestesiá-la nossa vulnerabilidade e tornem visíveis as ilusões neoliberais de cura, possibilitando o resgate da potência transformadora e sua abertura para o novo.

Em nossa experiência, as reflexões e conversas sobre a vergonha tiveram destaque tanto por sua frequência quanto pelo seu potencial de elucidar processos intersubjetivos relacionados à vulnerabilidade e às idealizações que a constituem. Para Pastana (2024), a vergonha é uma atitude exigida dos inferiorizados, não uma experiência originária. Para a autora, a vergonha pode demonstrar a força dos ideais na vida das pessoas, agindo como um “indicativo do que cada pessoa deseja acreditar sobre si e do sofrimento que emerge quando essa crença sobre si falha” (p. 118). Debruçando-se sobre a presença da vergonha em vidas não-heteronormativas na coletânea *Gay Shame*, David Halperin e Valerie Traub (1993) afirmam que a estratégia do orgulho nunca conseguiu superar completamente a hostilidade mútua e o isolamento autoimposto dos envergonhados. Neste caminho, os atores defendem a necessidade de alternativas para a promoção da socialidade queer. Essa busca por novas possibilidades é o que procuramos com a apresentação de ferramentas e estratégias que se mostraram potentes no “Conversas entre nós”.

Considerando que o orgulho não elimina completamente a vergonha, mas a incorpora e transforma, perguntamos, com Halperin e Traub (1993): podemos fazer coisas com a vergonha que não conseguimos fazer com o orgulho?

2.3 Rir de nós-mesmos como antídoto contra a homonormatividade.

O que nos faz rir dos outros e o que nos faz rir de nós-mesmos? Quais situações geram constrangimento a ponto de corar nossas faces? É possível controlar o riso – ou ao menos o desejo de rir – mesmo em momentos em que o humor parece inapropriado? O que, afinal, nos causa vergonha? Essas e outras questões – que não pretendemos esgotar aqui – abrem caminho para uma reflexão sobre como o humor e a vergonha podem oferecer pistas sobre a maneira como fenômenos culturais produzem a LGBTfobia, ao mesmo tempo em que nos auxiliam, com sorte, a imaginar formas de enfrentamento.

“Eu tenho vergonha de tudo”. Esta foi uma das declarações mais marcantes de uma participante do grupo, que, após alguns encontros, decidiu expor sua vulnerabilidade. Ouvir tal relato não é fácil – nem para o mediador, nem para os demais participantes – pois, nessa expressão, identificamos o que já discutimos como identificação com o agressor. A questão que se impõe é: devemos reconhecer e interpelar essa identificação de forma ativa ou reativa? Na reatividade, como apontou Rolnik (2018), tende a emergir o ressentimento; mas, que afeto ou atitude poderia, no polo ativo, estimular uma resposta criativa e transformadora?

Em “Sobre Ética e Psicanálise”, Kehl (2002) propõe colocar o humor em oposição ao ressentimento como resposta possível aos fracassos narcísicos (portanto idealistas) do eu. Nestas circunstâncias, o humor pode ser considerado “uma vingança verbal” em reação ao sofrimento e à opressão. Em suas palavras, “a vingança verbal do eu é possível justamente porque ele também não passa de uma entidade narrativa, uma organização ficcional” (Kehl, 2002, 179). Se somos, em essência, narrativas encarnadas, transformar a forma como alguém narra a si mesmo pode modificar a própria noção de “si mesmo”.

Quais seriam os efeitos em nós se nossas histórias pudessem ser transformadas com o recurso do humor? Nos encontros do “Conversas entre nós”, o uso do humor e de expressões de autoderisão foi recorrente – desde piadas acerca dos próprios ideais, passando pela citação ou encenação de “memes” e trechos midiáticos, até a paródia dos padrões e normas estabelecidos. Embora descrever essas experiências não seja o mesmo que vivenciá-las, o ato de rir de nossas próprias fragilidades e idealizações, em um grupo de pessoas significativas, revelou-se uma poderosa ferramenta para acessar e elaborar assuntos sensíveis e complexos.

Se entendermos que o Eu se compõe de múltiplos outros “eus”, surge a questão: de qual desses “eus” estamos rindo quando alguém ri de si-mesmo? Dado que na LGBTfobia dita internalizada há uma identificação com o agressor, rir dessa identificação é também desvitalizar a força do agressor em si, é uma possibilidade de desmoralizar seus efeitos ao parodiar o processo mesmo de agressão, subvertendo, desta forma, as posições estagnadas de agressor e agredido. Nos termos de Kehl (2002), o humor pressupõe “que o supereu não leve tão a sério o narcisismo do Eu e, em contrapartida, que o Eu seja capaz de abandonar seu compromisso de submissão às exigências de perfeição do supereu” (p. 180).

Rir de si-mesmo pode ser uma arte. É que que pensou Jack Halberstam (2011) em “A arte queer do fracasso”, onde propõe repensarmos os significados hegemônicos de “sucesso” e “fracasso”. Sugerindo que os modelos convencionais de sucesso (por exemplo, a realização individual, o progresso econômico e social, a ascensão dentro dos parâmetros capitalistas) podem ser limitantes e excludentes, Halberstam defende que rir de si mesmo e adotar uma postura humorística pode funcionar como uma forma de resistência e subversão

aos paradigmas convencionais de sucesso e desempenho.

Em contrapartida, os imperativos neoliberais, com seus ideais de otimização e alta performance, acabam por moldar o que Lisa Duggan (2002) chamou de *homonormatividade* – um modelo que apoia a igualdade LGBTQIA+, mas dentro dos limites neoliberais, reforçando o casamento, a família nuclear e o consumo como formas legítimas de reconhecimento. Esse modelo, idealizado e normativo, permeia nosso imaginário e restringe a diversidade das identidades dissidentes.

Nesse sentido, críticas à apropriação capitalista do “*gay pride*” ganham importância em ambientes que se propõem a acolher singularidades LGBTQIA+. Na busca por aceitação, assimilação e reconhecimento, a exaltação de identidades padronizadas e a busca defensiva por coerência podem, paradoxalmente, inflar ainda mais os ideais homonormativos – restringindo os campos de inteligibilidade e legitimidade do ser.

Não se trata de negar a relevância histórica e política do orgulho LGBTQIA+ na garantia de vidas não cisheteronormativas vivíveis, mas de questionar se os imperativos do orgulho e da integração podem ocultar afetos que, apesar de tidos como “ruins” – como a vergonha, a raiva e o ressentimento – necessitam ser elaborados. Favero (2002) observa, por exemplo, que muitas pessoas buscam psicoterapias não apenas por serem “infelizes”, mas por se sentirem “inadequadas” ou “sujas”. Em nossa experiência, rir dos sonhos inalcançáveis que fracassam e da higienização que representa o neoliberalismo na contemporaneidade foi mais do que necessário nos encontros, foi prazeroso. Claro, rir sem deixar de levar a sério os efeitos ético-políticos da violência cultural ou de responsabilizar-nos ética, estética e criticamente em relação à política. A proposta é outra: deixar de levar (tão) a sério justamente aquilo que consideramos que devemos ser para poder integrarmo-nos no campo social.

Em suma, a vergonha é vista como um afeto que individualiza, mas, quando elaborada mais pelas vias do humor do que do ressentimento, pode conectar as pessoas em comunidades afetivas e de resistência. Se ao princípio dos encontros tivemos relatos de “vergonha de falar por falar errado”, ao fim o problema passou a ser o “bem-dizer” como representante da “moral e dos bons costumes”. Rir de si-mesmo e da própria incapacidade de se adequar aos ditames da norma neste contexto é rir também das normas que habitam em nós, é considerar que os discursos de adequação e que as promessas de perfeição são uma piada. Com a ironia poética de Mart'nália (2005) - na música que encerrou os encontros do grupo - podemos resumir este ponto: “benditas as coisas que não sejam benditas”.

3. Considerações finais.

acima de tudo é necessário criar um espaço na opinião pública para a discussão dos problemas da vida sexual. Tem que ser possível falar sobre essas coisas sem que se seja estigmatizado como um arruaceiro ou uma pessoa que tira proveito

dos mais baixos instintos. E também aqui há trabalho suficiente para se fazer nos próximos cem anos - nos quais nossa civilização terá que aprender a conviver com as reivindicações de nossa sexualidade (Freud, 1898/2006a, p. 26).

Se o século XX parece ter seguido o desejo de Freud de uma abertura para discussões antes consideradas de foro íntimo, com reflexões feministas e estudos sobre sexualidade e gênero, quais as reivindicações ainda inaudíveis do século XXI? É necessário criar espaço na opinião pública para que possamos ouvi-la, e mais, pensar em estratégias para que seja possível escutar. Talvez, haja ainda trabalho suficiente para muitos séculos, visto que a sexualidade é o que nos lança em direção a uma busca por prazeres possíveis na realidade que - quando não constricta por redes de poder solidificadas e nem colonizada por discursos normativos - tende a germinar de modos indeterminados. Que novos e distintos grupos possam surgir para que possamos aprender com eles.

Considerar que os efeitos dos grupos e da experiência apresentada também são indeterminados é fundamental. Buscar, a partir de relações afetivas e significativas, tensionar e ampliar possibilidades de ser não é o mesmo que apontar novos formatos normativos de existência. Em outras palavras, o grupo tal como pensamos aqui não se pretende pedagógico, objetivando a transmissão intencional de um saber estruturado sobre a “legitimidade das diferenças”. Quando questionamos, no título do trabalho, com quantos “Eus” se faz um “Nós”, nos referimos também aos necessários laços afetivos, na psicanálise chamados de transferência, para que experiências possam gerar transformação. Não há grupo sem vínculos, e não há vínculos sem que se cuide dos laços afetivos e sem o reconhecimento da presença constitutiva de outros em nós. Isto pois, quando há um reconhecimento da vulnerabilidade compartilhada e uma despossessão de si devido à incompletude que a própria vulnerabilidade deflagra, “o encontro com o outro realiza uma transformação do si-mesmo da qual não há retorno” (Butler, 2015, p. 41).

Tais considerações são relevantes para que se vislumbre o risco de estratégias lineares e assépticas de aproximação com as diferenças sexuais e de gênero. Em grupos LGBTQIA+, há de se ter uma preocupação (intencional e autocrítica) para a não reprodução de discursos hegemônicos que acabam por promover o oposto daquilo que se propõe: ao invés de “liberdade”, normatização. Se há políticas públicas insuficientes para a população LGBTQIA+, sua simples promoção, sem uma análise crítica de seus efeitos normativos, não poderia reproduzir novas formas de regulação? Buscamos aqui contribuir com ferramentas que valorizem o trabalho com a dimensão afetiva para promover a ampliação da potência da vida sem reforçar a conformidade com ideais normativos de orgulho, bem-estar ou liberdade. Nossa hipótese, afinal, é a de que não é possível que um grupo possa encarar de modo crítico os efeitos da LGBTfobia (inclusive a “internalizada”) evitando questões complexas e difíceis, para as quais não há receita.

Sem pretensões universalistas, encerramos este estudo ensaístico assumindo seus

limites e incertezas, inerentes ao próprio objeto que investigamos. Certezas podem tornar nós em amarras. Se apostamos nas ferramentas apresentadas na seção dois deste artigo é porque elas foram se desvelando no processo mesmo das dinâmicas grupais. Descrevê-las, o que também foi limitado por considerações éticas, nunca será igual a vivenciá-las. E, levando em conta que considerações finais são sempre parciais em relação à história, a temporalidade também se apresenta como um limite. Tensionar regimes de inteligibilidade que possibilitam ou não o fluir da vida (material e simbólica) demanda um trabalho de elaboração no tempo, e, o tempo da criação de novas possibilidades não é o tempo do capitalismo. Assim como não se pode abrir um botão de flor com as mãos, não se pode forçar o tempo da transformação ética, política e subjetiva no reconhecimento do que há de coletivo e social no singular. Contudo, aí habita a maior potência dos grupos com pessoas que são alvo de uma mesma violência cultural: talvez, nestes grupos, possamos impulsionar e potencializar este processo.

Referências bibliográficas

AMERICAN PSYCHOLOGICAL ASSOCIATION (APA). **Discrimination and Health: The Effects of Discrimination on Physical and Mental Health**. Washington, DC: American Psychological Association, 2012.

AMERICAN PSYCHOLOGICAL ASSOCIATION (APA). **The Health and Well-Being of Lesbian, Gay, and Bisexual Individuals**. Washington, DC: American Psychological Association, 2022.

YOUCH, Thamy. **Psicanálise e homossexualidades: teoria, clínica, biopolítica**. Curitiba: CRV, 2015.

AYRES, José Ricardo de Carvalho Mesquita. Vulnerabilidade, Cuidado e integralidade: reconstruções conceituais e desafios atuais para as políticas e práticas de cuidado em HIV/Aids. **Saúde em Debate**, Rio de Janeiro, v. 46, n. 7, p. 196-206, 2022. DOI: 10.1590/0103-11042022E714.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Gestão Estratégica e Participativa. Departamento de Apoio à Gestão Participativa. **Política Nacional de Saúde Integral de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais**. Brasília: Ministério da Saúde, 2013. 1. ed., 1. reimp.

BRASIL. Conselho Nacional de Saúde. **DECRETO Nº 11.471, DE 6 DE ABRIL DE 2023**.

BRITZMAN, Deborah. “O que é esta coisa chamada amor?": identidade homossexual, educação e currículo. **Educação & Realidade**. Porto Alegre: [s.n.], v. 21, n. 1, p. 71-96, 1996.

BUTLER, Judith. **Gender trouble: feminism and the subversion of identity**. New York: Routledge, 1990.

BUTLER, Judith. **Relatar a si mesmo: crítica da violência ética**. Belo Horizonte: Autêntica

Editora, 2015.

CARVALHO, Mario Felipe de Lima; MENEZES, Moisés Santos de. **Violência e Saúde na Vida de Pessoas LGBTI**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2021.

DUGGAN, Lisa. The New Homonormativity: The Sexual Politics of Neoliberalism. Lisa In: DUGGAN, Lisa; WILSON, Nanette (org.). **Materializing Democracy: Toward a Revitalized Cultural Politics**. Durham: Duke University Press, 2002. p. 81-105.

ESPEJO, Juan Cornejo. (2012). Componentes ideológicos de la homofobia. **Límite. Revista Interdisciplinaria de Filosofía y Psicología**, 7(26), 85-106.

FAVERO, Sofia. **Psicologia Suja**. São Paulo: Editora Devires, 2022.

FIGUEIREDO, Luís Claudio. A metapsicologia do cuidado. **Psychê**, v. 11, n. 21, p. 13-30, 2007.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade, vol. 1: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FREUD, Anna. **O ego e seus mecanismos de defesa**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

FREUD, Sigmund. A sexualidade na etiologia das neuroses (1898). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud. Volume III**. 3ª ed., Rio de Janeiro: Imago, 2006a. p. 249 - 270.

FREUD, Sigmund. Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos” (1925). n: **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud. Volume XIX**. 3ª ed., Rio de Janeiro: Imago, 2006b. p. 274-279.

FREUD, Sigmund. Recomendações aos médicos que exercem a psicanálise (1912). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas, volume 11 (1911-1913)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 143-158.

FREUD, Sigmund. **Psicologia das massas e análise do Eu e outros textos (1920-1923)**. Obras completas volume 15. São Paulo: Companhia das Letras, 2011a.

FREUD, Sigmund. **O eu e o isso** (1923). São Paulo: Companhia das Letras, 2011b.

FREUD, Sigmund. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In: FREUD, Sigmund.. **Obras completas, volume 6 (1901-1905)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. p. 13-172.

FREUD, Sigmund. **Cultura, sociedade, religião: o mal-estar na cultura e outros escritos**. (1930). Autêntica Editora, 2020.

HALPERIN, David M.; TRAUB, Valerie. Beyond Gay Pride. In: HALPERIN, David M.; TRAUB, Valerie (org.). **Gay Shame**. Chicago, IL: University of Chicago Press, 2009, p. 123-145.

Rodrigues & Porchat

Com quantos “Eus” se faz um “Nós”? Grupos LGBTQIA+ como estratégia ético-política para o enfrentamento de violências estruturais e seus efeitos subjetivos.

HALBERSTAM, Jack. **The Queer Art of Failure**. Durham, NC: Duke University Press, 2011.

JUNQUEIRA, Rogério Diniz. Homofobia: limites e possibilidades de um conceito em meio a disputas. **Bagoas - Estudos gays: gêneros e sexualidades**, 1 [Natal, RN], v. 1, n. 1, 2012, p. 1-22. Disponível em: <<https://periodicos.ufrn.br/bagoas/article/view/2256>>. Acesso em: 26 jan. 2025

KEHL, Maria Rita. **Sobre ética e psicanálise**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

KVELLER, Daniel. **Dissidências Sexuais, Temporalidades Queer: Uma Crítica ao Imperativo do Progresso e do Orgulho**. São Paulo: Editora Devires, 2022.

LAPLANCHE, Jean. **Teoria da sedução generalizada e outros ensaios**. São Paulo: Artes Médicas, 1988.

MART'NÁLIA. Benditas. In: **Mart'nália**. Rio de Janeiro: Biscoito Fino, 2005.

NOGUEIRA, Gilmaro. COLLING, Leandro. Homofobia, heterossexismo, heterossexualidade compulsória, heteronormatividade. In: COLLING, Ana Maria; TEDESCHI, Losandro Antonio. **Dicionário Crítico de Gênero**. Dourados, MS: Ed. UFGD, 2019, p. 390-395.

PASTANA, Marcela. **O Prazer em Questão**. Curitiba: CRV, 2024.

QUINALHA, Renan. **Movimento LGBTI+: uma breve história do século XIX aos nossos dias**. Belo Horizonte: Autêntica, 2022.

SAFATLE, Vladimir. A economia é a continuação da psicologia por outros meios: sofrimento psíquico e o neoliberalismo como economia moral. In: SAFATLE, Vladimir; DA SILVA JUNIOR, Nelson; DUNKER, Christian. **Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico**. Autêntica Editora, 2021.

SEDGWICK, Eve Kosofsky. Queer Performativity: Henry James's The Art of the Novel. **GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies**, Durham, NC, v. 1, n. 1, 1993, p. 1-16.

STF. **Ação Direta de Inconstitucionalidade por Omissão ADO 26/Distrito Federal**. Relator: Ministro Celso de Mello. DJ 20/02/2019. JotalInfo, 2019.

ROLNIK, Suely. **Esferas da insurreição: notas para uma vida não cafetinada**. São Paulo: n-1 edições, 2018.

VEZZOSI, J. Í. P.; RAMOS, M. D. M.; SEGUNDO, D. S. D. A.; COSTA, A. B. Crenças e atitudes corretivas de profissionais de psicologia sobre a homossexualidade. **Psicologia: Ciência e Profissão**, Brasília, v. 39, 2020, e228539.

WEEKS, Jeffrey. **Lenguajes de la sexualidad**. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2011.