

POR UMA CLÍNICA MAIS QUE HUMANA

POR UNA CLÍNICA MÁS QUE HUMANA

TOWARDS A MORE-THAN-HUMAN CLINIC

Enviado: 07.05.2024

Aceptado: 10.10.2024

Lígia Barbosa Perez

Bacharel em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (Brasil).

Email: lygi.bp@gmail.com.

Este artigo é fruto do meu Trabalho de Conclusão de Curso da graduação de Psicologia pela PUC-SP, que finalizei em 2023. Começo discutindo acerca do processo de construção do sujeito moderno, relacionado às noções de racialidade e ser humano, a partir da obra de Denise Ferreira da Silva. Depois, discuto mais especificamente sobre o sujeito psicológico e o conceito de subjetividade, segundo Prado e Martins, me debruçando, posteriormente, acerca de subjetividades dissidentes em relação ao que se considera humano. Por fim, trago o pensamento mais especificamente para a clínica, questionando como podemos mundificá-la nos aliando à pulsão, fazendo uma articulação entre Donna Haraway e João Perci Schiavon, tendo como fundo e guia a proposta de extrapolar a identidade humana, através do “mais que humano” de Anna Tsing.

Palavras-chave: clínica, subjetividades, pulsão, mais que humano.

Este artículo es el resultado de mi tesis de grado de Psicología en la PUC-SP, que finalicé en 2023. Empiezo discutiendo el proceso de construcción del sujeto moderno, relacionado con las nociones de racialidad y de ser humano, a partir de la obra de Denise Ferreira da Silva. Posteriormente, analizo más específicamente el sujeto psicológico y el concepto de subjetividad, según Prado y Martins, para luego dedicarme a las subjetividades disidentes en relación con lo que se considera humano. Finalmente, llevo el pensamiento más específicamente a la clínica, cuestionando cómo podemos *mundificarla* aliándonos con la pulsión, haciendo una conexión entre Donna Haraway y João Perci Schiavon, teniendo como fondo y guía la propuesta de extrapolar la identidad humana, mediante el “más que humano” de Anna Tsing.

Palabras clave: clínica, subjetividades, pulsión, más que humano.

This article is the result of my dissertation for my Psychology degree at PUC-SP, which I completed in 2023. I begin by discussing the process of construction of the modern subject, related to the notions of raciality and human being, based on the work of Denise Ferreira da Silva. Afterwards, I discuss more specifically the psychological subject and the concept of subjectivity, according to Prado and Martins, later focusing on dissident subjectivities in relation to what is considered human. Finally, I discuss specifically the clinic, questioning how we can worldify it by allying ourselves with the psychoanalyst concept of drive, making a connection between Donna Haraway and João Perci Schiavon, having as a background and guide the proposal to extrapolate human identity, through Anna Tsing's “more than human”.

Keywords: clinic, subjectivities, drive, more than human.

1. Introdução

Neste texto me proponho a pensar o meu trabalho a partir da minha curiosidade. O início se deu com o meu interesse por animais, fungos, plantas e a percepção de que isso poderia vir a ser um instigador do trabalho clínico. Entendo a clínica como algo que se atualiza; mesmo sua pausa, ou até mesmo seu fim, surgem de alguma faísca, algo que se mexe. A mim me anima tratar do que me faz mexer como uma estratégia para pensar a posição de um profissional do cuidado. A partir disso, me orientei a pesquisar sobre as sustentações e não sustentações da diferença de nós humanos e dos outros seres e cheguei no estudo da colonialidade que criou e segue criando a concepção hegemônica de humano. O meu objetivo se ampliou, então, e quis questionar como impedir que a clínica seja um lugar de produção de modos de subjetivação estritamente humanos. Foram utilizadas escritas acadêmicas, mas também escritas literárias, performances, fotografias. A maneira de se debruçar sobre o material foi inspirada pela “fabulação”, desenvolvida por Le Guin (2021). Fausto (2021), na epígrafe do livro “A teoria da bolsa da ficção” descreve que, nessa metodologia, faz-se uma “arqueologia do futuro”, na qual o presente é um processo constante de se fazer mundos. Entrando mais em contato com o que já existe no presente, pode-se não prever o que virá no futuro, mas escavar alternativas para ele, através da imaginação. Assim, fabular é alargar a imaginação para se colocar em contato com o abismo das possibilidades estóricas. Le Guin (2021) usa *story* em vez de *history* para se referir às histórias do cotidiano, às quais chama de “estórias da vida” (p.21), em contraposição às histórias oficiais. Em última instância, me proponho a alargar a minha imaginação, e convido os leitores a alargarem as suas.

2. Sujeito moderno, racialidade e o ser humano

Ferreira da Silva (2022) argumenta que a crítica contemporânea do pensamento moderno é limitada porque ignora o papel do racial na produção do Humano, por não considerar como a História e a Ciência, as duas narrativas produtivas da representação moderna, atuaram juntas para produzir o lugar do sujeito.

A autora se refere à conclusão “Penso, logo existo”, formulada por Descartes, como a base do sujeito moderno, de forma que sua consolidação se deu pela separação entre a mente e o corpo, simultânea à elevação da primeira. A autora discute que os primeiros filósofos modernos apresentaram a possibilidade do *conhecimento com certeza*, ou seja, a premissa da universalidade científica. Segundo tal pensamento, a mente acessa coisas que diferem do que ela é e até se relaciona com elas, mas essas coisas não influenciam de nenhuma forma o que determina a essência ou existência da mente; a mente não seria capaz

apenas de explicar tudo à sua volta, mas também de explicar e determinar a si mesma (Ferreira da Silva, 2022).

Tais autores estabeleceram os pólos da interioridade e da exterioridade; no primeiro, a mente atuaria como “a força que guia a produção humana de conhecimento e cultura” e, no segundo, como “regente exterior das coisas afetáveis”. (Ferreira da Silva, 2022, p.63). A autora argumenta que os autores do século XIX localizaram a autoconsciência também na exterioridade, como Hegel, quem trazia que as coisas compartilham com a mente a sua condição de possibilidade, isto é, o espírito, de forma que todas as coisas são na verdade momentos diferentes dessa mesma entidade transcendental. No entanto, a Ferreira da Silva (2022) ressalta que, mesmo junto a tal pensamento, foi produzida a hierarquização das autoconsciências, a partir do que foi definido como razão universal.

Tal noção de razão está muito relacionada ao surgimento da racialidade, segundo Ferreira da Silva (2022). Os filósofos modernos descreveram o “Eu transparente” como algo que não é afetável, de maneira que o enunciado do qual surge a representação moderna se sustenta justamente na diferença dessa coisa imutável interior e do que está externo a ela, o “Outro”. A autora descreve como a representação moderna se utiliza da “tese da transparência” (Ferreira da Silva, 2022, p. 120) como universalizante do sujeito, mas que, na realidade, quando se observa sua ligação com o racial, fica evidente que se trata de um sujeito específico: o europeu, homem, branco da Europa pós-iluminista. Esse sujeito seria capaz de cientificamente explicar outras condições humanas, como variações da sua própria condição, isto é, transformar a exterioridade antes citada, o “Outro”, em uma intercorrência do que o caracteriza: a poesis transcendental de Hegel, a qual é “a razão como força transcendental” (Ferreira da Silva, 2022, p. 25)

A filósofa identifica o surgimento do racial no contexto ontológico da globalidade, quando o “homem surge como coisa exterior ou espacial” (Ferreira da Silva, 2022, p. 96-97) e é explicado pela produção da “diferença humana como irreduzível e insuprassumível” (Ferreira da Silva, 2022, p. 29) segundo traços corporais, regiões globais, aspectos sociais. Ela descreve, então, como sujeitos modernos são decorrentes da mobilização, ao mesmo tempo, de duas estratégias de significação que dizem respeito a duas regiões da representação moderna: o campo da História e o campo da Ciência. O primeiro possui caráter interno e temporal e é nele que o sujeito surge como efeito do desdobramento da poesis transcendental, enquanto o segundo tem caráter externo e espacial, de forma que os corpos humanos e as regiões globais são significantes que medem a racionalidade. Nesse sentido, criando-se o Eu transparente, cria-se o que escapa dele, os “Eus” afetáveis. Ferreira da Silva chama a atenção para a racialidade

como sustentadora dessa “outrificação”, na medida em que garante a produção de sujeitos (subalternos) afetáveis, o que permite que sejam excluídos da universalidade científica e histórica. Ela descreve como consequência a exclusão na universalidade jurídica de pessoas racializadas, o que explica a não responsabilização da violência direcionada a essas pessoas sem que haja uma crise ética associada a essa realidade, por serem os “Outros”, sobre os quais as configurações sociais modernas não dizem respeito.

Ferreira da Silva (2016) critica o que chama de *separabilidade*, de se enxergar cada existente (não necessariamente humano) como constituído separadamente um do outro, e não como uma expressão singular dos outros existentes e de todo o emaranhado em que existem. Essa crítica não significa uma negação da diferença entre grupos humanos, mas um movimento contra ela ser base de conduta para significados éticos, como é o caso de se ter vivências específicas como referencial de autoconsciência para todas as outras. A autora aponta para como o uso desse referencial parte da premissa de ele ser “mais humano”, de forma a ser pilar na construção da subjugação racial. Dessa maneira, ela relaciona o desenvolvimento do sujeito moderno com uma ideia específica de humano.

A pensadora propõe uma “contraontologia moderna” (Ferreira da Silva, 2022, p.124), ou seja, um estudo do ser que considere as diferenças entre os seres sem o apagamento de alguns, de forma a retomar a trajetória de quem foi classificado como “Outra-mente”.

3. Sujeito psicológico e subjetividade

Prado e Martins (2007) discutem o surgimento do sujeito psicológico, com o advento da Psicologia científica na passagem do século XIX ao XX, como objeto para um discurso científico socialmente autorizado, o qual se ancora em instâncias psicológicas que compõem esse sujeito. Os autores¹ fazem uma breve historicização dos “fenômenos psicológicos”: o objeto primordial, a mente, na primeira metade do século XX; o fragmento psíquico, com Wundt, entendido pela compreensão mecanicista de que se pode entender o todo pelas partes; o comportamento, por Watson, em 1910, e depois retomado por Skinner – ambos o compreendiam através da ótica mecanicista e do método científico, no entanto o primeiro propunha uma espécie de mapeamento da consciência, enquanto que o segundo recusava esta noção, centrando-se nos aspectos operantes do comportamento –; o campo perspectivo da Gestalt, que propõe um sujeito mais

¹ Ao longo do texto, há a tentativa de desgenerificar termos generificados. Aqui, por exemplo, na norma padrão, seria “os autores”, de forma a o masculino ser o “neutro”. Partindo da premissa de que não existe uma neutralidade na maneira como formam-se as palavras, entendo como mais interessante corporificar a criação que podemos fazer com elas, estrategicamente.

integrado; o corpo para Reich, numa tentativa de superar o mentalismo; e, então, os discursos, havendo um enfoque para significados atribuídos a objetos e experiências e, por fim, as relações, no sentido de superar o mentalismo, o individualismo e naturalizações realizadas no campo da neurofisiologia e, posteriormente, da neurociência, de forma a pensar o sujeito psicológico em concepções materialistas, sociais e históricas. Prado e Martins (2007) não atribuem os dois últimos a autores específicos, se referindo a eles como pertencentes a “várias psicologias”. Elus enfatizam o movimento de deslocamento, no decorrer do tempo, do biológico para o cultural, do natural para o histórico, do individual para o coletivo.

Acerca da subjetividade, Prado e Martins (2007) retomam os primórdios do conceito na problematização feita por Kant, que entendia ser preciso neutralizá-la para alcançar a possibilidade da construção de verdades sólidas, através de um purismo da racionalidade, como discutido anteriormente. Freud foi quem trouxe o termo para o campo “psi”. A psicanálise freudiana acaba por naturalizar a subjetividade ao defini-la como algo inerente ao sujeito, mesmo que o sujeito aqui seja o do inconsciente e do desejo, remetido à sexualidade. A subjetividade passa a ser também domínio das psicologias na primeira metade do século XX. Ao final do mesmo século, tem-se mais uma perspectiva histórica, social e política de produções de subjetividades, que ganha corpo à medida em que a “identidade” – a exaltação do fazer-se idêntico para facilitar a visibilidade social e, conseqüentemente, a captura pelos poderes –, começa a entrar em declínio. Habitualmente, as concepções psicológicas escolhem pela centralização da subjetividade em um núcleo interno, seja personalidade, identidade, consciência – e adiciono aqui, “eu”, no intuito de me referir também a algumas psicanálises – pressupondo a permanência e a regularidade. Pensar a subjetividade como resultado da dispersão de forças sociais, por outro lado, retira-a deste lugar. Não há um centro, há movimento, virtualidade. Es autores convocam a localização que Foucault faz das figuras do discurso, no caso interioridade e subjetividade, como produções históricas, sendo a primeira anterior, decorrente do cristianismo, e a segunda da modernidade. Dessa maneira, se nós ocidentais nos percebemos como interiorizadas e subjetivas, é porque estamos ligadas a tais enunciados que nascem nessa cultura e são posteriormente tidos como o que constitui a natureza humana.

A aparente colagem da subjetividade e do sujeito é ela própria uma construção histórica, segundo Prado e Martins (2007), pois, na passagem do século XVII para o XVIII, o sujeito torna-se “indivíduo”, uma unidade, que passa a possuir uma subjetividade no final do século XIX. Tal simetria entre os termos decorre dos jogos de normalização e formação de identidades, habituais nas culturas ocidentais modernas. A subjetividade é produzida no encontro das

forças que atravessam os corpos; forças decorrentes das objetivações dos discursos, que carregam saber e poder, e forças dos modos de subjetivação, as quais podem vir a funcionar para a nossa aglutinação ao sujeito da norma, a um preceito e uma estética de nós mesmos. Não é o suficiente haver um discurso que nos objetiva para produzir uma norma, é preciso que nós nos grudemos a ela, e assim somos subjetivados em uma identidade, adquirindo uma forma de viver que é ser um idêntico a si, alguém que permanece e que, portanto, compõe a política moderna que governa as pessoas de formas personalizadas, para além dos dispositivos macropolíticos. As formas históricas de subjetividade às quais estamos submetidos, então, são ligadas à individualidade e a um suposto livre arbítrio guiado pela razão e à competitividade capitalística, e, conjuntamente, à moral cristã de compaixão, gerando um conflito psicológico que é, a princípio, ético. Prado e Martins (2007) refletem sobre a importância de duvidarmos dos enunciados que nos são apresentados, no caso, pelo saber psicológico – que é político e pode servir como sustentador dos encontros normatizadores entre as forças dos discursos e dos modos de subjetivações que nos atravessam –, e de as diversas psicologias se dedicarem a promover novas estéticas de existência.

Guattari (1992) traz a subjetividade enquanto algo que é produzido individual, coletiva e institucionalmente e critica a monofonia da subjetividade universalizante do colonialismo capitalístico, apontando que há uma subjetividade hegemonicamente produzida no mundo contemporâneo ocidental. O autor propõe a ampliação do conceito de subjetividade para que se ultrapasse a dicotomia sujeito individual-sociedade e coloca que a subjetividade, na verdade, tem caráter polifônico, retomando a expressão de Bakhtin, de forma que assume uma diversidade de marcações no tempo, não possuindo uma instância específica que guia as outras. Pensar a partir das subjetividades, logo, não se constitui pela exclusão: podem existir – e coexistem – múltiplas subjetividades, simultaneamente. Assim sendo, não cabem hierarquizações de tipos de subjetividade como acontece no sujeito universalizante, atravessado pela noção de racionalidade e racialidade. A subjetividade, portanto, é individual no sentido em que as pessoas se posicionam frente aos contextos em que vivem, mas também coletiva, por ser uma multiplicidade que se desenvolve para além do indivíduo.

Rolnik (2021) também pensa por essa proposta crítica e discute sobre a produção de subjetividades na nossa sociedade contemporânea. Ela trata do “Eu” individualizado como algo que repercute nos dias de hoje, sustentado pelo modelo de vida capitalístico. A autora afirma que a subjetividade produzida predominantemente sustenta a crença de que se pode controlar a si mesmo e a natureza, causando a cisão da pessoa com a própria corporeidade, o que causa a “obstrução do acesso à capacidade vibrátil do corpo” e a “hipertrofia de sua

capacidade racional” (Rolnik, 2021, p.36). Ela argumenta que a repercussão disso é um sentimento de separação do mundo e do tempo, e da ilusão de ser totalizado e estável, de forma que a relação viva com outres torna-se anestesiada. Isso posto, a continuidade da exaltação do “Eu transparente” em contraposição ao “Eu afetado”, descritos por Ferreira da Silva (2022), produzem sujeitos que usufruem mais das suas capacidades racionais em detrimento das afetivas, sendo que as últimas são tidas como mais naturais e menos humanas.

Guattari (1992) especifica os componentes que produzem as subjetividades, citando componentes semiológicos significantes manifestados por dimensões como família, meio ambiente, educação, religião, arte e esporte e os que são construídos pela indústria da mídia, cinema. O autor enfatiza que existem, ademais, componentes produtores de subjetividades que são semiológicos, mas a-significantes, porque produzem e transmitem significações e denotações que não correspondem às axiomáticas devidamente linguísticas. Tais elementos a-significantes, portanto, existem apontando para um caminho em direção diferente e independente dos outros. Dessa maneira, eles dizem respeito mais a representações gráficas do que a relações interpessoais ou complexos intra-familiares propriamente ditos. O autor chama tais elementos de “parte não-humana pré-pessoal da subjetividade” (Guattari, 1992, p.20) e afirma que eles permitem que se constitua heterogênesse da subjetividade, ou seja, a coexistência de partes distintas, sem que seja necessária coerência. Haver essa parte não-humana participante na subjetividade, assim como a humana, significa justamente a existência dessa contradição que não é sinônimo de anulação de um dos lados, porque continuam ambos coexistindo. O psicanalista/ esquizoanalista critica as teorias estruturalistas da psicanálise, as quais, segundo ele, tratam o significante linguístico como o que rege a psique, de forma a subjugar esses outros elementos, que são tão relevantes quanto o linguístico. Ele afirma que “Criam-se novas modalidades de subjetivação do mesmo modo que um artista plástico cria novas formas a partir da palheta de que dispõe” (Guattari, 1992, p. 17), ou seja, que a subjetivação pode tomar diferentes contornos a partir dos componentes existentes.

O autor dá ênfase para como, nos movimentos sociais, existem não só reivindicações por direitos jurídicos, mas também pela geração coletiva de outras subjetividades. Tais movimentos são usualmente formados por quem não se reconhece enquanto vivente dessa subjetividade específica imposta. A criação de novas modalidades de subjetividade, assim como o reconhecimento delas, são dispositivos para se relacionar mais autenticamente com outres.

4. Subjetividades mais que humanas

Em novembro de 2019, em Paris, em um auditório com 3500 psicanalistas presentes nas jornadas internacionais da Escola da Causa Freudiana para discutir sobre “Mulheres na psicanálise”, o filósofo Paul Preciado, convidado, realizou um discurso que causou rachaduras nos pilares do encontro, tendo falado apenas um quarto do que se havia proposto. O autor faz um questionamento sobre a teoria da diferença sexual, presente na psicanálise. Apesar de ela não se referir explicitamente a “gênero”, possui em sua formulação essa concepção enraizada, de uma maneira binária homem/mulher. Preciado descreve sua experiência de ter sido patologizado por profissionais por sua experiência não tratar propriamente dessas descritas, questionando se não seria mais relevante discutir as próprias noções de “homens” e “mulheres” na psicanálise, em vez de se partir já de tais modos de subjetivação. O discurso por inteiro está registrado no livro “Eu sou o monstro que vos fala” (Preciado, 2022). Destaco aqui o “monstro” utilizado pelo autor.

A figura do monstro comumente se aproxima de um humano e de um animal, mas não é exatamente nenhum deles. Também pode remeter a um contorno “deformado”, isto é, que é considerado modificado se pensado em comparação a um original mais harmônico. Dessa forma, o monstro escapa limites pré-definidos. Essa constituição é, frequentemente, associada a uma estranheza, e muitas vezes compõe uma atmosfera de medo, muito frequente na literatura infantil.

Marton (2020), em seu livro “Monstros lá de casa” constrói uma narradora nomeia os monstros que vê em sua casa à noite, e depois descreve como, quando fica dia, percebe que são apenas coisas comuns que imagina serem monstros em meio à escuridão. Como no caso do Lambisgoio; Quando acende a luz, a personagem vê um aparador, dois vasos com plantas e um cobertor. A escuridão, para quem está acostumado a entrar em contato com outres se valendo muito da visão, é o desconhecido. A narradora cria significados para o que vê parcialmente, criando os monstros, e então, eles passam a existir para ela. Da mesma maneira, quem segue fervorosamente a psicanálise clássica e sua concepção sobre a diferença sexual, ao entrar em contato com o desconhecido, criam monstros. A escolha de Preciado (2022) por “monstro”, quem dá medo pela diferença, faz alusão à sua experiência de ter sido patologizado, denunciando o poder dos discursos médico, psicológico e psicanalítico. Existe um consenso entre muitos profissionais de que o diagnóstico psicanalítico, e também o psicológico, tem o intuito de um direcionamento clínico, e não da definição de uma normalidade. No entanto, ainda torna-se importante salientar as possibilidade de ocorrer alianças com forças morais na clínica, quando se tem como guia, nem sempre tão perceptível, modos de comportamento e subjetivação hegemônicos.

Deleuze e Guattari (2020) discutem figuras fantásticas, como o vampiro. Os autores afirmam que ele não filia, mas sim contagia, o que coloca em jogo termos heterogêneos, plurais, como um humano, uma bactéria, um animal e um micro-organismo. As combinações pelo contágio não são genéticas nem estruturais; são, na verdade, contrárias à natureza. Segundo os autores, “a Natureza só procede assim, contra si mesma” (Deleuze & Guattari, 2020, p. 24). Eles negam que o Universo funcione por filiação; descrevendo que entre um homem e uma mulher que se reproduzem, outros seres estão em jogo, pois passam por suas vidas, de forma que os compõem em forma de devir. O devir, segundo os autores, só existe em relação - e não pautado pela separação, como no racionalismo -, de forma a ser o encontro entre as coisas, o que significa não a junção das diferenças, mas algo novo; “Ele é da ordem da aliança”. (ibidem, p.19) Dessa maneira, os vampiros, os monstros, não são tão diferentes dos seres existentes, já que os últimos também são misturas de seres.

O corpo trans não-binário descrito por Preciado existe materialmente, mas não existe na linguagem binária, na psicanálise que ainda está entendendo as “mulheres”, em oposição aos “homens”. A reação de parte da plateia, agressiva ao discurso de Preciado, confirma a posição de monstro em que ele se coloca frente à teoria psicanalítica da diferença sexual. Preciado (2022) aproxima seu corpo, também, ao de Pedro Vermelho, personagem descrito por Kafka em 1917: um macaco que, depois de aprender a linguagem humana, discursa para uma academia científica de alta relevância, lhes comunicando que, para não morrer enjaulado, teve que se colocar na jaula da subjetividade humana.

Martin (2021), em “Escute as feras”, apresenta e discute uma experiência própria que nos convoca a pensar sobre tal jaula. Ela viveu por certo tempo na Sibéria, junto a famílias do povo Even, os quais se afastaram da vida na Rússia pós-soviética para manterem seus costumes tradicionais em meio à floresta. Nesse contexto, ela tem um encontro violento com um urso e sobrevive. Internada na Rússia e depois na sua terra natal, na França, sofre uma série de intervenções em seu corpo e serve de estudo para profissionais da saúde, que tentam compreender a sua sobrevivência. A autora recebe muitas interpretações médicas e espirituais às pressas para dar forma ao que lhe tinha acontecido. Ela descreve o seu estado como um vazio semântico - algo entre o animal e o humano -, e trata sobre a dificuldade que é deixar o sentido do episódio que lhe ocorreu flutuar, afirmando que “Não deixar pairar a incerteza a seu respeito é normalizá-lo para fazer com que entre no coletivo humano custe o que custar.” (Martin, 2021, p. 78)

Vianna et al. (2008), localizando a construção da Psicologia como ciência no Ocidente a partir da concepção moderna de ciência como a que afirma a verdade, descrevem o risco de se realizar uma ação purificadora dos seres, no intuito de

torná-los mais “humanos”, no sentido de desenvolvidos, progredidos. Es autores descrevem tal caminho como uma ilusão, já que é ele mesmo o responsável por inventar o que escapa dele, os “híbridos”. Simultaneamente a essa criação, há a negação dela, sendo ela o indicativo de quem deve ser excluído, de quem é, em certo modo, fantástico. Esses seres excluídos os são por não existirem na linguagem verbal/ inteligível, a qual é descrita por Barros (2022) como: “(...) a forma de comunicação que se baseia na relação intrínseca entre significado e significante, e que se limita ao reconhecimento intelectual e racionalizado de tal relação, priorizando a forma verbal (falada) de expressão.” (Barros, 2022, p. 14) Tal linguagem, portanto, não se resume à palavra, mas a um uso específico dela, no qual prevalece a racionalidade.

Barros (2022) critica a construção dessa linguagem como norma a qual se deve alcançar, como seria em uma lógica desenvolvimentista, na qual o que se sucede é mais aprimorado do que de onde se parte. O autor retoma a realidade sensorial como primeira manifestação da linguagem, argumentando que isso não a torna menos elaborada. O filme “Temple Grandin” (2010) é um filme biográfico sobre a zootecnista e psicóloga com o mesmo nome, a qual muito cedo foi diagnosticada com autismo. Quando jovem, ao passar um tempo na fazenda de sua tia no Arizona, ficou muito intrigada com o gado e com o funcionamento dos equipamentos ali utilizados. Em uma situação de angústia, entrou na máquina de compressão do gado e pediu à sua tia que acionasse a alavanca: assim como as vacas, sentiu um efeito terapêutico. Ela reconstruiu a máquina para si mesma, nomeando-a de “máquina do abraço”, pois entendeu que aquela sensação se assemelhava à que outros descreviam ao receberem um abraço, situação que a angustiava. O filme mostra como a sensorialidade não deixou de ser predominante para ela. Em palestra para o *TED Talks*, em 2013, a autora descreveu que pensa por imagens e que, por isso, sente-se mais próxima dos animais do que das pessoas.

Barros (2022) aponta a linguagem verbal/ inteligível como o meio pelo qual se fixam identidades aos corpos, e evidencia que tal delimitação é restritiva, porque nomes não são capazes de fazer jus à multiplicidade de formas de estar no mundo. Ele trata da amplitude dos meios pelos quais pode-se haver comunicação: “Criaturas aquáticas, terrestres, voadoras, viventes com os mais variados formatos e modos de agir possuem linguagens próprias” (Barros, 2022, p. 61). O autor discorre sobre os seres que, por nascerem em determinado corpo “humano”, são cobrados a usar a palavra - em seu uso inteligível - como dispositivo principal para digerir seus afetos, porém não a vivenciam dessa maneira pelos mais variados motivos e se refere a eles como as “criaturas-sem-nome”.

Não ter um nome nesse mundo de identidades nomeadas é um traço de invisibilidade porque o uso “correto” do dispositivo da palavra requer uma nomeação fixa. Uma maneira distinta de se relacionar com a palavra é tida como estrangeira, outra língua. Despret (2021) nos propõe que imaginemos que estamos jogando tênis com um desconhecido em um contexto no qual ele começa a jogar a bola por baixo da rede, e, então, afirma que há duas possibilidades de prosseguir: abandonarmos o jogo ou continuarmos a jogar com curiosidade, tentando entender o jogo que está sendo proposto. A autora traz tal cena para discutir como muitas vezes se abandona o jogo dos animais por causa da estranheza que ele causa. Ela descreve a possibilidade de se interessar por tal estranheza e buscar a “forma de inteligência que ela traduz”. O discurso dela pode valer, também, aos humanos: por que reconhecer apenas as vivências associadas a nomeações fixas se é possível ter curiosidade sobre a forma desconhecida usada por alguém para se expressar?

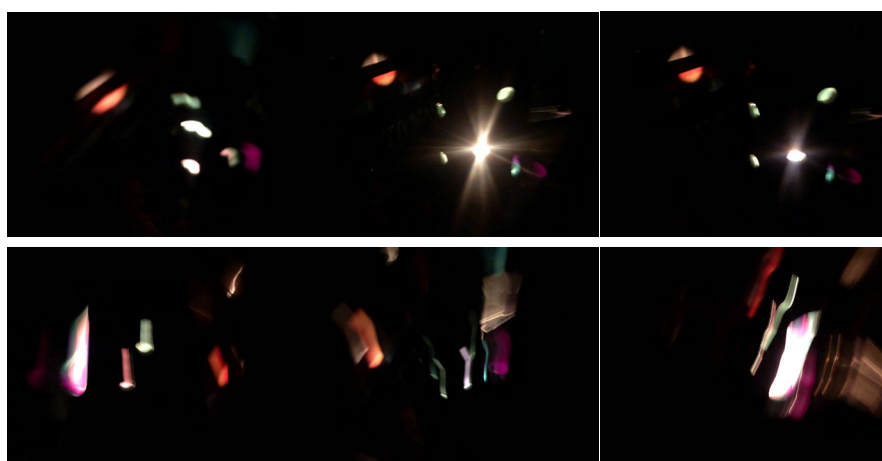
François (2021) descreve situações vividas por aborígenes e mergulhadores que conseguiram, junto com animais marinhos, desenvolver uma comunicação muito efetiva. Ele afirma que essas pessoas não tentaram impor a palavra – a forma de comunicação a qual mais usam –, para os seres marinhos, mas tentaram fazer parte do mundo deles. O autor afirma que esses “diálogos sem palavras” (François, 2021, p. 136) podem nos inspirar inclusive para conversarmos entre humanos, pois a linguagem de cada uma é particular.

Brasileiro (2021a) se posiciona epistemologicamente frente ao que chamamos de *Homo sapiens sapiens*: Ela considera característica desses seres a transmutação, estando ela localizada em uma situação espaço-tempo que não é linear. A linearidade, a cronologia, para a autora, está presente nos Tempos Racial, Sexual e referente ao Gênero, os quais foram construídos cultural e socialmente dentro dessa percepção do tempo. O que chamamos de “transição de gênero”, por exemplo, é tido como algo que tem o seu antes e depois: a pessoa em questão pertence a um dos gêneros e depois ao outro. A artista, no entanto, descreve como um processo que extrapola o binarismo e o tempo - linear - do gênero, pois é da ordem do terráqueo; trata-se de uma metamorfose. Ela cita exemplos de metamorfoses de insetos, durante as quais assumem diferentes formas corporais, semelhante ao que acontece em terapias hormonais, como é o caso de borboletas que vivenciam formatos semelhantes a cobras: a conhecida como borboleta serpente (*Attacus atlas*) e a *Dynastor Darius*, quando está em seu casulo. A psicóloga traz como essas borboletas não querem ser cobras, não estão buscando algo que falta – como muitas vezes são descritas pessoas trans – apenas estão se transfigurando. Quando se movem, é voando, não rastejando, apesar de poderem aparentar uma cobra; ou seja, a forma, que é efêmera, não define a

experiência. Nesse sentido, ela trata da ancestralidade a nível interespecífico, sendo a vida terrestre mudança. (Brasileiro, 2021a)

Brasileiro (2021b) trata do momento de transição entre o aparecimento do Sol e da Lua, da claridade e da escuridão, como um eclipse em seu corpo. Enfatiza que, apesar de os sujeitos modernos tentarem sujeitar o Sol e a Lua em suas categorias identitárias, os astros não possuem gênero ou raça, assim como ela: “Sou uma animal híbrida de céu e mar. No Brasil, me nomeiam Travesti. Daqui, onde estou, não me importam as palavras.” (Brasileiro, 2021b, p. 28-29) Ela traz como os eclipses produzem cores invisíveis às criaturas terrestres, e por isso que criaturas como ela nascem, para dizer sobre o que dizem não existir. Mesmo a astrofísica propondo leis que explicam o universo, ela mesma reconhece que as fórmulas incluem o que está para além da nossa capacidade de representação, como aponta Manguel (2021). Dessa maneira, quando mencionamos o “universo”, não sabemos tudo ao que estamos fazendo menção, por estar além da nossa representação. Mesmo assim, como aponta Brasileiro (ibidem), tentamos enquadrar os astros mais próximos de nós nos gêneros que criamos, Lua feminino, Sol masculino, em vez de assumirmos a escuridão que predomina quando olhamos para o céu. As cores, que são tão múltiplas, existem apenas quando há luz, mas precisam também da escuridão para se sobressair: são uma multiplicidade de contrastes. Os intermédios diversos entre a luz e a escuridão são justamente os híbridos que o projeto moderno cria ao estipular o preto e o branco como norma.

No meu quarto, no dia 15 de novembro de 2022, acendi uma vela dentro de um difusor para sentir o cheiro de citronela. O difusor tem furos, pelos quais a luz passa. Só quando apaguei a luz vi várias outras luzes que antes não apareciam.



Figuras 1, 2, 3, 4, 5 e 6. Astros no meu quarto, 2022. Aatoria minha.

Apesar de não sabermos tudo sobre o universo, Carl Sagan, astrônomo, escritor, ativista, já nos contava que somos poeiras de estrelas, como nos lembra a astrônoma e professora do Observatório do Valongo da Universidade Federal do Rio de Janeiro Menéndez-Delmestre (2020), ao explicar que os elementos que compõem o planeta no geral, inclusive nós, são os mesmos, resultantes de um complexo processo de evolução estelar. Tal constatação contribui para refletirmos sobre a transmutação trazida por Brasileiro. Somos compostes por elementos de muitas gerações de estrelas passadas, ou seja, estamos em transmutação, e não na linearidade que as categorias de gênero, raça pressupõem.

Brasileiro (2016), em seu trabalho “Corpoflor”, fez um registro fotográfico de uma performance a partir da mistura de texturas, símbolos, cores, caretas e olhares. A autora traz as imagens como rituais que lhes dão energia para continuar transmutando, assumindo diferentes formas. Ela descreve como tal processo a faz recordar como pode corporificar “formas de viver e estar” que não foram previstas por ela ou para ela. Desse jeito, a psicóloga e artista enfatiza a possibilidade de se existir pela criação: essas novas formas que ela assume passam a existir porque ela as inventou, e porque, antes disso, essa é uma realidade: ela pode criar.

Assim, a escuridão, o desconhecido, pode ser vista como um dispositivo para a imaginação, podendo gerar uma diversidade de formas. François (2021) cita como há um nível do mar, profundo, em que a luz não mais atinge os seres, no qual, portanto, nós não enxergamos. Porém, ressalta como há seres marinhos vivendo nesse espaço que o enxergam, pois sua visão se dá de maneira diferente da nossa. Não somos capazes de nos tornarmos eles para vivenciarmos o que veem, mas podemos ter a curiosidade em relação a essas vidas e imaginar e/ou pesquisar como veem.

Brasileiro (2022) cita uma das cenas do filme “Uma noite sem Lua” (2020), no qual ela fala “yo elijo ser pez [eu escolho ser peixe], antes que ser humana” (Brasileiro, 2022, p.55) e argumenta que a humanidade é um status de poder; há pessoas que nunca serão – e nem querem – ser humanas. A autora compartilha sua relação com a escuridão e com a negritude, propondo a quebra da aliança com a racialidade negra, no sentido de a escuridão poder ser livre, sem estar referenciada à produção colonial da raça. Ela propõe, nesse sentido, a intimidade com “tudo aquilo que está fora deste planeta e que se encontra naquilo que vem sendo demonizado em todos esses séculos modernos: a escuridão” (Brasileiro, 2022, p.28). A artista traz que, a partir dessa intimidade, é possível a elaboração de uma nova história. Ela afirma que uma pessoa escura, nessa condição de liberdade, pode se afirmar enquanto “macumbeira, bruxa, feiticeira, kimbanda, médica, terapeuta, bióloga, filósofa, sempre que assim quiser”, além de poder

escolher o silêncio, o qual não seria um “silenciamento racial”, mas “um estado de concentração em si mesma numa religação com a condição efêmera e perecível das vidas terráqueas” (ibidem, p. 22). Ela cita a arqueologia como dispositivo para entender os templos afro-brasileiros enquanto continuação de reinados africanos, que guardam outras histórias e filosofias sobre a negridão, e assim, contêm “Memórias da Transfiguração” (Brasileiro, 2022, p. 23) – que antecedem mitos modernos acerca do que é ser negro.

Krenak (2020) descreve a humanidade como um “pacote” que vai se afastando cada vez mais do organismo da Terra por causa de uma “abstração civilizatória” (Krenak, 2020, p. 82), que nega a pluralidade das formas de vida e as coloniza. Ele afirma que os indígenas, quilombolas, caiçaras, aborígenes ficaram esquecidos por essa dita humanidade, da qual ele não se sente parte. Também traz como esses povos sobreviveram até hoje porque não foram excluídos, mas sim escaparam do mundo e da vida utilitários. Eles resistem desse mundo e dessa vida porque sabem que escapam de um engano. Krenak (2020) afirma que nas tradições que compartilha não existe a diferenciação entre natural e sobrenatural, tudo é natural; inclusive, não existe nada que não seja natureza. Então, pode-se pensar que, a partir dessas tradições, não é uma questão a existência dos seres aqui apresentados, porque não há separação entre o que está na realidade e o que não está, o que é ou não permitido a existir. Os seres que aqui foram chamados de “fantásticos”, por estarem fora da norma, não necessariamente o são, se pensados através dessa concepção apresentada pelo autor.

Percebe-se, portanto, que não se trata necessariamente da reivindicação por novas modalidades de subjetividade. Colocar dessa maneira seria desconsiderar determinadas formas de viver associadas a tradições que são ancestrais, porém historicamente não reconhecidas pela Psicologia hegemônica, como as originárias, indígenas, quilombolas e de matriz africana. Essas pessoas foram excluídas da concepção de “humano” e de “sujeito” desenvolvidas na modernidade e descritas anteriormente.

5. Mundificar a clínica se aliando à pulsão

Silva (2019) argumenta que a modernidade, conjuntura a qual ela descreve como a responsável pelos estudos sobre o humano a partir da separabilidade, configura o Mundo Ordenado, o mundo como o conhecemos. Krenak (2020) fala sobre não ter interesse em lutar pelo adiamento do fim deste mundo, já que o ideal seria mesmo o seu fim, para algo novo vir em seu lugar. Ele critica a visão do tempo como uma flecha que está sempre apontada para uma direção e cita povos indígenas como Tukano, Desana e Baniwa que contam “histórias sobre um tempo antes do tempo” (Krenak, 2020, p. 70), o que faz cair por terra a ideia linear de

que o fim de um mundo é o fim. Segundo Krenak (2020), “Os outros seres são junto conosco, e a recriação do mundo é um evento possível o tempo inteiro”. (p. 71).

Ferreira da Silva (2019) propõe justamente a violação das regras colocadas pelo conhecimento moderno para que possamos ser livres e usar a capacidade criativa radical da imaginação para inventar novos mundos. Violar as regras do Mundo Ordenado pode nos abrir caminhos para propormos alternativas de mundo.

Haraway (2022) trata do mundano enquanto uma instância em que se enfrenta o corriqueiro em vez de generalizá-lo. A bióloga trata do corpo humano como um espaço mundano, no qual cerca de 10% das células que o ocupam são genomas humanos, sendo todo o restante composto por genomas de bactérias, fungos, protistas; alguns sendo necessários para que nos mantenhamos vivos. Ela ressalta o caráter companheiro das relações entre as espécies e se utiliza do conceito de “devenir” de Deleuze e Guattari, citado no capítulo anterior, porém ressaltando ainda mais seu caráter relacional com a preposição “com”, afirmando que “ser um é sempre *devenir com* muitos.” (Haraway, 2022, p.10) A autora faz referência ao conceito de simbiose, usado na Biologia, o qual se refere às associações entre espécies diferentes e retoma os estudos de Margulis, segundo os quais todos os organismos maiores – protistas, fungos, animais e plantas – têm origem em simbioses de bactérias, havendo um caráter criativo dessas associações. Haraway (2022) acrescenta que a criação por meio da simbiose não se encerrou e está em toda a parte, já que atos intrincados e multidirecionais de associação com outras formas de vida continuam a existir e a se complexificar, de maneira que a forma e a temporalidade na vida na Terra são “um consórcio de cristais líquidos dobrando-se sobre si mesmos continuamente”. (Haraway, 2022, p. 49) Uso a seguir como ilustração os líquens. Como nós, são associações multiespécie: nesse caso, entre fungos, algas e plantas.



Figura 7 e 8. Líquens. São Francisco Xavier, 2022. Autoria minha.

Haraway (2022) considera que as figuras são convidativas a que habitemos a história corpórea narrada em seus contornos, sendo “criaturas de possibilidade imaginada e criaturas de realidade feroz e corriqueira” (Haraway, 2022, p.10-11), e por isso se propõe a pensar a partir delas. Vivemos realidades e imaginamos tais figuras; necessariamente, uma coisa não se dá separada da outra. Ela dá ênfase ao que as criaturas podem vir a ser, ou seja, à mudança, colocando a imaginação como ferramenta importante para se construir tais possibilidades.

A pensadora possui uma relação importante com o contar histórias, o que, para ela, nada mais é do que a narrativa corriqueira. Ela afirma ser uma prática cheia de potência quando realizada de forma situada, que reconheça que a história está em uma teia de conexões heterogêneas. Isto é, uma prática que não existe de forma “neutra”, sendo toda ótica uma política de posicionamentos. Esse narrar trata do encontro com os outros, do *devoir com* e é uma forma de “fazer mais denso o mundo”. A partir dele, é possível *re-member* – relembrar, e também, lembrar – seres com os quais tivemos contato, experiências. (Haraway, 2022, p.228). Quando contamos histórias, não falamos apenas de nós mesmas. François (2021) afirma que “As histórias dos outros vivem em simbiose com as nossas histórias pessoais” (François, 2021, p.43), já que não só o nosso corpo, mas também as nossas ideias e a nossa linguagem são um ecossistema. No caso da linguagem, é um ecossistema composto por conceitos e palavras – e podemos

acrescentar imagens, gestos, etc – vindos de outros lugares, seja porque os aprendemos ou porque nos inspiramos em alguém para inventá-los.

Os seres que chamamos de “humanos”, portanto, não são um indivíduo, mas uma relação multiespécie em constante transformação, o que evidencia como não são independentes, precisam de outres. Se assim não o fosse, não existiria o cuidado, o qual enfatizo aqui no intuito de pensar o trabalho clínico. Haraway trata do ato de cuidar como “tornar-se sujeito à inquietante obrigação da curiosidade (...)” (Haraway, 2022, p.59). Tal curiosidade serve de movimento para o envolvimento nos encontros, o que, segundo a autora, gera a mundificação, o fazer-mundos, necessariamente coletivo. Nesse sentido, tocar, considerar, devolver o olhar, devir com são o que propriamente nos responsabilizam pelas maneiras como os mundos tomam forma.

Mundificar a clínica, portanto, é um ato ético, porque se assemelha ao que Haraway (2022) traz sobre o contar histórias: um fazer que se potencializa na medida em que é situado, que se afirma como presentificado em meio a uma teia de conexões heterogêneas que é o mundo. Não existindo separado, individualizado, “neutro” aos seus arredores porque é também esses arredores. Não me refiro, na verdade, a uma maneira de clinicar que ainda não existe e que está sendo desenvolvida por mim, ela pode ser guiada por uma escuta analítica radical nos termos da psicanálise/esquizoanálise. O que estou propondo de novo é uma aproximação das teorias que pensam a partir da coletividade mais que humana e da sua capacidade de produção criativa de mundos com a prática do cuidado, como meio de favorecer o encontro.

Nesse clinicar cabe a atualização constante do situar, e não a tentativa de partir, sem crítica, de definições alcançadas a partir de estudos teóricos ou de categorizações sociais que carregam hierarquias. Passa por reconhecer a potencialidade da produção coletiva por quem atende e quem é atendida: no sentido de os referenciais serem desenvolvidos nos encontros, para que a comunicação ocorra de maneira a respeitar diferentes modos de subjetividades. É uma atuação pela coragem de sermos radicalmente vivos, o que Krenak (2020) contrapõe à simples sobrevivência. O autor descreve a vida como uma dança cósmica, de maneira que não cabe a ela a “coreografia ridícula e utilitária” (Krenak, 2020, p. 108-109), isto é, a norma capitalística da individualidade, mas sim o movimento em conjunto, a fluidez, o compartilhamento.

Como se dá essa clinicar? Melhor dizendo, não seria importante alguma objetividade, no sentido de direcionamento, na prática clínica? Afinal, há a responsabilidade de nós, profissionais, com o fluxo do processo clínico. Tal responsabilidade não nos é exclusiva, já que quem recebe o cuidado necessita presença – no sentido de corpo comprometido – no processo; é o principal agente

desse processo, na realidade, pois lhe diz respeito. Essas responsabilidades às quais me refiro são distintas, como não haveria de não serem, por partirem de localizações com implicações específicas. No entanto, são entrecruzadas, ou mesmo misturadas em alguma medida, pois são construídas conjuntamente. Schiavon (2019) constrói uma linha pensamento em consonância com o exercício clínico. O autor escolhe fazer ênfase à pulsão. Ele retoma o termo *Trieb* utilizado por Freud, o qual deu origem às traduções *instinto* e *pulsão*, e a diferenciação que se tornou usual entre tais termos depois de Lacan: onde há linguagem, há pulsão, de forma que o instinto seria de ordem mais natural, animal. Sobre esse aspecto, Schiavon (2019) retoma Freud, na sua escrita que mescla fisiologia, psicologia, metapsicologia e faz a leitura de que, ao tratar do inconsciente, Freud inclui campos distintos, mas fazendo uma prática e teoria inovadoras, guiadas justamente pela pulsão, sendo ela “o seu próprio critério de avaliação, sua própria medida” (Schiavon, 2019, p. 85). Assim, o mais característico e interessante para ser utilizado da obra de Freud seria a convocação dessa espécie de bússola, que é articulada ao que ele conceitua como inconsciente.

Schiavon (2019) retoma como desde Freud se discute acerca da mudança de aspecto dos afetos originários. Lembremo-nos dos sonhos, chistes, atos falhos como expressões do inconsciente que sofreram represálias e tiveram seus formatos alterados; quando contamos um sonho, já é outro, quando fazemos um chiste, colocamos um caráter irônico a uma afirmação originária; quando produzimos um ato falho, “erramos”, “confundimos” o que íamos verdadeiramente dizer. Acerca da pulsão, Schiavon (2019) questiona sobre como o conceito é habitualmente retratado: seja como pulsão parcial (pulsões oral, anal, escopofílica) ou como dupla dialética (pulsão sexual e do eu/ pulsão de vida e de morte), permanece a sua relação com o nosso movimento de retorno ao originário. O autor vai dar evidência a este movimento na feitura do seu “como” retratar a pulsão: “(...) não só como presença obscura que impacta e mobiliza o pensamento, mas também como práxis, isto é, como procedimento ou exercício em seus diversos graus de inteligibilidade real. A questão da pulsão é a da experiência que se pode fazer dela e de sua eficácia, de seu rendimento pragmático (...)”. (Schiavon, 2019, p.25) O autor evidencia o que é próprio da análise desde os seus primórdios, o seu caráter prático de tomar os caminhos convocados pelos “enigmas e aberturas de sentido que lhe surgem na clínica” (Schiavon, 2019, p.25)

Faço questão de reiterar a parte deste texto cujo título é “Sujeito psicológico e subjetividade”, na qual discorro sobre a produção histórica da interioridade e da subjetividade e ressalto a escolha epistemológica recorrente na área psi de se definir um centro para tais noções – a identidade, consciência, personalidade, eu –, as quais produzem “o que somos”, um estado de inércia. Em sua obra,

Schiavon (2019), conforme propõe, de forma reflexiva, suas ideias, discute as funcionalidades clínicas delas, explicitando o caráter ético de se produzir conhecimento clínico. Conceber a pulsão como atividade, para o autor, aponta para uma maneira de compreensão de ordem distinta à centralização do sujeito; ressoa mais pelas noções de linha, de direção.

A práxis analítica não faz outra coisa que revolver o solo das vitalidades e dos saberes esquecidos e ainda por vir; e assim não cessa de relembrar, no curso da escuta flutuante, que o esquecido originário é o devir do saber e da vida. Ela ensina, aliás, que não há outro devir. (Schiavon, 2019, p. 23-24)

Há aqui uma referência ao pensamento/prática freudiana de e analista deixar também seu inconsciente associar livremente – como e analisando o faz no que ele chamou de associação livre – durante sua escuta. Se mantém seu estado habitual, a tendência da/do analista seria de tentar memorizar/selecionar trechos do discurso da/do analisando que lhe parecem mais importantes. Tais escolhas teriam como fonte seus saberes prévios, ou seja, seriam julgamentos pessoalizados, já voltados para seus fins, suas sentenças. Em contraposição, a escuta flutuante dialogaria com a ética da pulsão. Schiavon (2019) convoca a ética de Spinoza, assim como a leitura deleuziana dela, de forma que aqui ética diz do que é favorável à alegria, ou seja, ao aumento da potência de agir, à vida. Tal favorecimento é possível através do surgimento da diferença, em detrimento do mesmo.

O que seria essa diferença no contexto clínico? Podemos pensá-la como o aparecimento de “outras facetas” de nós, aquilo que foge do que consideramos nós. Caímos, então, na lógica da referência e do outro, discutida em “Sujeito moderno, racialidade e ser humano”. A referência é o que realmente vale, é o que se tem de mais essencial, enquanto o que difere dela são os restos, que podem ser tratados como restos. É possível exercer a transposição da lógica da separação a nível da interioridade. Mas, se deixamos de lado o entendimento da diferença como “o que difere de” e ressaltamos o ato que ela convoca – a mudança de caminho –, passamos a afirmar a multiplicidade em nós, mesmo com as contradições. Até porque, a nível pulsional, coisas que diferem entre si não se contradizem, elas podem apenas coexistir. A clínica, portanto, deve favorecer este encontro com a multiplicidade, deve ser aliada da pulsão, para que não se amarre a constructos criados historicamente com o fim da estagnação.

Estrategicamente, chamo tal posicionamento clínico de “mais que humano”, por compreender que, mesmo o que consideramos mais essencial em nós – a nossa humanidade –, foi e é construído a nível social e interiorizado, sendo que a sua concepção hegemônica, advinda dos processos colonizatórios, não só é estática como aniquiladora de subjetividades. A crítica a essa identidade humana que se propõe totalizadora gera a crítica à própria concepção de

identidade trazida ao longo do texto. A afirmação da nossa multiplicidade ocorre clinicamente a depender de manter-se a mobilidade e a direção da pulsão, como traz Schiavon (2019). O autor enuncia a possibilidade do pensar e do viver como indiscerníveis, o que seria a encarnação propriamente do que nos é pulsional. Se almejamos a produção de vida na clínica, precisamos exercê-la visando a afirmação do movimento, da diferença em seu próprio modo de funcionamento. Que o exercício clínico seja intrinsecamente reflexivo no seu decorrer, para não perder o movimento pulsional, é o que considero mais importante de se ressaltar. Nossas possibilidades de existência extrapolam os sentidos de existência que temos para nós estabelecidos. Há que se dar chances para o múltiplo, mesmo que não o conheçamos de antemão, ou que pensemos, habitualmente, que não o conhecemos.

Bibliografia

- Barros, J. (2022). *No meio do caminho: os processos de criação e cuidado de uma criatura sem nome no território-dos-nomes-que-grudam*. (Tese de Doutorado) Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, Brasil.
- Brasileiro, C. V. (2021a). *Tornar-se Imensurável: o mito Negro Brasileiro e as estéticas macumbeiras na clínica da efemeridade*. (Mestrado). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, Brasil.
- Brasileiro, C. V. (2021b). *Castiel Vitorino: Eclipse*. Acesso em: https://issuu.com/castielvitorinobrasileiro/docs/castiel_vitorino_brasileiro_eclipse.
- Brasileiro, C. V. *Quando o sol aqui não mais brilhar: a falência da negritude*. (2022). São Paulo, Brasil: n-1 edições. Editora Hedra.
- Brasileiro, C. V. (2016-presente). *Corpoflor*. Vitória, Brasil. Acesso em: https://castielvitorinobrasileiro.com/foto_corpoflor.
- Brito, L. G. (2021). *Futuros possíveis dos mundos sociais mais que humanos: entrevista com Anna Tsing*. Porto Alegre, Brasil: Horizontes Antropológicos. Acesso em: <http://journals.openedition.org/horizontes/5569>.
- Deleuze, G & Guattari, F. *Mil Platôs. Vol 4*. (2020). São Paulo, Brasil: editora 34.
- Despret, V. *O que diriam os animais?* (2021) São Paulo, Brasil: Ubu Editora.
- François, B. *Eloquência da sardinha: Histórias incríveis do mundo submarino*. (2021). São Paulo, Brasil: Todavia.
- Ferreira da Silva, D. (7 de setembro de 2016). Sobre diferença sem separabilidade. *Bienal de São Paulo. Incerteza Viva*. p. 57-65.

- Ferreira da Silva, D. *A dívida impagável*. (2019). Acesso em <https://casadopovo.org.br/wp-content/uploads/2020/01/a-divida-impagavel.pdf>.
- Ferreira da Silva, D. *Homo Modernus: Para uma ideia global de raça*. (2022). Rio de Janeiro, Brasil: Editora Cobogó.
- Freud, S. (1912/1980). *Obras completas*. Vol. 12. Rio de Janeiro, Brasil: Imago.
- Guattari, F. *Caosmose: um novo paradigma estético*. (2012). São Paulo, Brasil: Editora 34.
- Haraway, D. *Quando as espécies se encontram*. (2022). São Paulo, Brasil: Editora Ubu.
- Krenak, A. *A vida não é útil*. (2020). São Paulo, Brasil: Companhia das Letras.
- Le Guin, U. K. *A teoria da bolsa da ficção*. (2021). São Paulo, Brasil: n-1 edições.
- Manguel, A. *Encaixotando minha biblioteca*. (2021). São Paulo, Brasil: Editora Companhia das Letras.
- Martin, N. *Escute as feras*. (2021). São Paulo, Brasil: Editora 34.
- Marton, E. *Monstros lá de casa*. (2020). São Paulo, Brasil: Editora Peirópolis. 2020.
- Menéndez-Delmestre, K. (2020) *Somos poeira de estrelas*. São Paulo, Brasil: Ciência Fundamental. Acesso em: <https://cienciafundamental.blogfolha.uol.com.br/2020/06/10/somos-poeira-de-estrelas/>.
- TED Talks. (Produtor). (2013). *O mundo precisa de todos os tipos de mentes*. De https://www.ted.com/talks/temple_grandin_the_world_needs_all_kinds_of_minds?language=pt.
- Prado, K. & Martins, S. (27 de julho de 2007). A subjetividade como objeto da(s) psicologia(s). *Psicologia & Sociedade*; 19 (3): 14-19, 2007.
- Preciado, P. *Eu sou o monstro que vos fala*. (2022). Rio de Janeiro, Brasil: Editora Zahar.
- Rolnik, S. *Antropofagia Zumbi*. (2021). São Paulo, Brasil: n-1 edições.
- Schiavon, J. P. *Pragmatismo Pulsional: Clínica Psicanalítica*. (2019). São Paulo, Brasil: n-1 edições.
- Ferguson, S. (produtor) e Jackson, M. (director). (2010). *Temple Grandin* [Filme]. EUA, HBO.
- Vianna, B., Sánchez-Criado, T & Gómez-Soriano, R. (abril de 2008). Das emoções- visões aos afetos-versões: uma crítica do discurso psicológico em Vinciane Despret. *III Simpósio Internacional sobre Análise do Discurso*. UFMG, Belo Horizonte, Brasil.

Por uma clínica mais que humana
Lígia Barbosa Perez

LÍGIA BARBOSA PEREZ

Possui graduação em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Segue pesquisando o cuidado de maneira dialógica com os estudos críticos animais.