



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA CLÍNICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA CLÍNICA E CULTURA

**A ESPERANÇA PARA PESSOAS TRANS SOB A PERSPECTIVA DO SABER
“PSI”: UMA LEITURA FENOMENOLOGICA E TRANSFEMINISTA**

Discente: Paulo Henrique Basílio Alves

Matrícula: 23/1102324

Orientador: Prof. Dr. Ileno Izídio da Costa

Brasília-DF

2025

PAULO HENRIQUE BASÍLIO ALVES

A ESPERANÇA PARA PESSOAS TRANS* PELA ÓTICA DO SABER *PSI*: UMA
LEITURA FENOMENOLÓGICA E TRANSFEMINISTA

HOPE FOR TRANS* PEOPLE THROUGH THE LENS OF *PSI* KNOW-HOW: A
PHENOMENOLOGICAL AND TRANSFEMINIST APPROACH

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica e Cultura do Instituto de Psicologia da Universidade de Brasília, como requisito para obtenção do grau de Mestre em Psicologia Clínica e Cultura. Financiado pela Fundação de Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES)

Área de Concentração: Psicopatologia, psicoterapia e linguagem.

Orientador: Prof. Dr. Ileno Izídio da Costa

Brasília – DF

2025

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA CLÍNICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO CLÍNICA E CULTURA

Dissertação intitulada “**A ESPERANÇA PARA PESSOAS TRANS* PELA ÓTICA DO SABER *PSI*: UMA LEITURA FENOMENOLÓGICA E TRANSFEMINISTA**”, de autoria do Mestrando Paulo Henrique Basílio Alves, apreciada pela banca examinadora constituída pelos:

Prof. Dr. Ileno Izídio da Costa, Presidente, PsiCC

Profa. Dra. Tania Inessa Martins de Resende, UniCEUB, Membro Externo

Profa. Dra. Renisia Cristina Garcia Filice, Membro FE/UnB

Profa. Dra. Carla Sabrina Xavier Antloga, Membro Suplente PsiCC.

Brasília – DF

24 de fevereiro de 2025

“Vim aqui falar a vocês e aos mortos, ou melhor, àqueles que vivem como se já estivessem mortos, mas vim falar sobretudo às crianças malditas e inocentes que vão nascer. [...] Vocês estão mortos? Vão nascer amanhã? Quero felicitá-los atrasada ou antecipadamente. Não trago nenhuma notícia das margens. Trago notícias da travessia.”

(Um apartamento em Urano: Crônicas da travessia, Paul B. Preciado.)

Dedicatória

Nunca soube fazer bem agradecimentos e como havia me esquecido completamente dessa etapa não obrigatória, farei apenas uma breve dedicatória para não fazer nenhuma injustiça com alguém que possa se importar e vá me cobrar depois. Dedico primeiramente a Zelda, Lua, Mileide, Mingau (apesar de você não gostar de mim), Ritalino e Flica, que me encheram o saco nesses dois anos e me fizeram companhia me ajudando a não enlouquecer de vez.

Dedico a minha mãe, Dona Lúcia, e a minha irmã Natália que está nesse processo do mestrado também, passando por suas próprias questões de outra ordem. Não posso me esquecer de dedicar essa dissertação à Ana Cristina, minha primeira professora na graduação de Psicologia na Universidade Católica de Brasília, já que suas aulas acabaram marcando minha formação em uma perspectiva ético-política da psicologia. Muitas pessoas marcaram minha formação e mantenho um carinho forte por elas, e ódio por algumas, mas deixo aqui essa dedicatória como um avatar desses afetos alegres.

Por fim, dedico este trabalho sobretudo às crianças malditas e tortas que estão para nascer. Que de alguma forma, sabe-se lá como, esse texto mal-feito lhes sirva de alguma coisa. Se assim for, para algo esses dois anos serviram.

Sumário

1. Introdução.....	13
2. Referencial teórico.....	20
2.1. Transfeminismos em travessia.....	20
2.1.2. Psicopatologia crítica e fenomenologia do gênero.....	26
2.1.3. Por uma psicologia clínica transfeminista?.....	40
2.2. Fenomenologia e esperança.....	43
2.2.1 Elementos para uma teoria biopolítica dos afetos.....	46
2.2.2. Sistema medo-esperança e o corpo político.....	50
2.2.3. Dos desafios de uma fenomenologia dos afetos.....	52
3. Esperança para pessoas trans no saber “psi”: uma revisão sistemática.....	63
3.1. Método.....	63
3.2. Resultados.....	65
3.2.1. Representação geral da população trans*	67
3.2.2. Esperança como fator de proteção.....	70
3.2.3. Perspectiva crítica à esperança.....	74
3.2.4. Orientação para profissionais.....	76
4. Discussão.....	79
5. Considerações finais.....	89
6. Referências.....	90
7. Anexos.....	99

Resumo

Os corpos LGBTQIA+ ocupam uma posição de destaque nos saberes *psi* ao mesmo tempo com vocal presença em conquistas por lutas organizadas e também pelo olhar histórico e estruturante que não só os categoriza e patologiza, mas que, de certa forma, os constitui enquanto tal. Entendemos também a esperança enquanto um afeto potente que, apesar de muito estudado nas psicologias, é muito mal compreendido na sua multiplicidade biopolítica. O objetivo geral deste trabalho é discutir como o saber-fazer *psi* compreende o afeto da esperança para a população trans* a partir de uma perspectiva transfeminista e fenomenológica. Foi realizado uma revisão da literatura com base nas diretrizes PRISMA onde se buscou descrever o entendimento das áreas *psi* (psicologia, psicanálise e psiquiatria) acerca do afeto da esperança na população trans. Foram realizadas três buscas com os termos “esperança” e “trans*” combinado com os termos "psicologia", "psicanálise " e "psiquiatria " em português e inglês na base Portal CAPES. Doze (12) trabalhos foram selecionados, sendo que 6 foram excluídos na etapa de análise a partir do método fenomenológico crítico. Foram construídas quatro categorias de análise: Representação geral da população trans* Esperança como fator de proteção, Perspectiva crítica à esperança e Orientações para profissionais. A maioria dos pesquisadores usaram pressupostos da Psicologia Positiva ao trabalhar com o fenômeno da Esperança e uma leitura demasiadamente otimista, individualista e ahistórica desse afeto. Nesta pesquisa, apenas um trabalho partiu de um olhar crítico à esperança, para além de uma perspectiva otimista da sua afecção nos corpos *queer*. Percebemos falhas metodológicas em diversos trabalhos, como manipulação ou distorção de dados para que os resultados se adequassem aos pressupostos teóricos da pesquisa, uso inadequado de escalas psicométricas e limitações no recrutamento. Percebemos também uma forte presença de uma visão dualista e biologista do fenômeno trans*, mesmo quando os autores eram críticos dessas perspectivas. Esperamos que as discussões deste trabalho sirvam de inspiração para

pesquisas futuras que direcionem um olhar mais complexo ao afeto da esperança. Também como possível inspiração para um melhor desenvolvimento de uma futura Fenomenologia da Esperança e uma Fenomenologia da Cisnorma.

Palavras-chave: *Esperança; Fenomenologia; Psicopatologia Crítica; Transfeminismo.*

Abstract

LGBTQIA+ bodies occupy a prominent position in psychology knowledge, both due to their vocal presence in conquests through organized action and also due to the historical and structuring gaze that not only categorizes and pathologizes them, but also, in a way, constitutes them as such. We also understand hope as a powerful affection which, despite being widely studied in psychology, is very poorly understood in its biopolitical multiplicity. The general aim of this study is to discuss how *psy* know-how understands the affect of hope for trans* population within a transfeminist and phenomenological approach. A literature review based on the PRISMA guidelines was carried out to describe the understanding of the *psy* fields (psychology, psychoanalysis and psychiatry) about the affect of hope in the trans population. Three searches were carried out using the terms “hope” and “trans*” combined with the terms “psychology”, “psychoanalysis” and “psychiatry” in Portuguese and English on the CAPES Portal database. Twelve (12) papers were selected, six of which were excluded at the analysis stage using the critical phenomenological method. Four categories of analysis were constructed: General representation of the trans* population, Hope as a protective factor, Critical perspective on hope and Guidelines for professionals. Most researchers have used assumptions from Positive Psychology when working with the phenomenon of Hope and an overly optimistic, individualistic and ahistorical reading of this affect. In this research, only one study took a critical look at hope, beyond an optimistic perspective of its affect in queer bodies. We noticed methodological flaws in several studies, such as manipulation or distortion of data so that the results fit the theoretical assumptions of the research, inappropriate use of psychometric scales and limitations in recruitment. We also noticed a strong presence of a dualistic and biologist view of the trans* phenomenon, even when the authors were critical of these perspectives. We hope that the discussions in this paper

will inspire future research that takes a more complex look at the affect of hope. Also as a possible inspiration for a better development of a future Phenomenology of Hope and a Phenomenology of the Cisnorm.

Keywords: *Hope; Phenomenology; Critical Psychopathology; Transfeminism.*

Lista de Tabelas

Tabela 1. *Textos analisados na revisão*

Tabela 2. *Textos excluídos da análise final*

Tabela 3. *Análise de exclusão dos artigos não selecionados*

Lista de Figuras

Figura 1. *Processo de seleção de trabalhos para a revisão*

Figura 2. *Processo de análise textual fenomenológica-existencial*

1. INTRODUÇÃO

As psicologias¹ hoje ocupam uma posição paradoxal em relação às lutas pelos direitos LGBTQIA+ no contexto brasileiro. Apresentam uma vocal presença do Conselho Federal de Psicologia (CFP) e dos demais conselhos perante essa e outras pautas, como nas lutas antirracistas e sobre a loucura, com destaque a partir da resolução CFP nº 01/2018, que estabelece normas de atuação para as psicólogas e os psicólogos em relação às pessoas transsexuais e travestis, e do lançamento das Referências Técnicas para Atuação de Psicólogas, Psicólogos e Psicólogues em Políticas Públicas para População LGBTQIA+ (CFP, 2023).

Ao mesmo tempo que um olhar, mesmo que superficial, à história da psicologia enquanto doutrina revela uma posição que se alinha às forças hegemônicas de poder perante esses corpos “abjetos”² e, como será discutido neste trabalho, essa produção de “vanguarda” na psicologia não necessariamente se vê representada pela classe em sua base.

Vale discorrer rapidamente sobre o uso da “linguagem neutra”, também chamada por vezes de “linguagem inclusiva” ou “linguagem não-binária”. Santana (2021) nos lembra que o movimento de flexão da gramática normativa é apenas uma dimensão desse processo e que devemos evitar cair na cilada de limitar nosso discurso a esse elemento, já que a luta por uma linguagem que dê conta cava vez mais da multiplicidade e da diferença

¹ Entendemos aqui “psicologias” no plural e não no singular levando em conta o desenvolvimento epistemológico desse saber-fazer enquanto ciência desde sua fundação histórica enquanto ciência institucionalizada no século XIX europeu. A partir disso, levamos em conta sobretudo o contexto desse saber-fazer no seu desenvolvimento brasileiro desde a regulamentação da profissão em 1962 passando pelos diversos campos de atuação e movimentos técnico-teóricos como Behaviorismo, Psicanálise, Gestalt-terapia etc.

² “Abjeto” no sentido que Butler (1990) trabalha noção a partir de uma intersecção entre Foucault e Kristeva acerca das fronteiras do corpo. No limite do tabu do corpo estruturalista algo é excluído e esse algo é o “abjeto”; descartado como excremento, esse Outro aparece como um “não-eu” nas margens no poder que não consegue expeli-lo por completo.

não se encerra na simples alteração dos signos linguísticos. Ainda assim, um olhar linguístico crítico nos vale aqui ao entender “a linguagem como consequência e não causa dos atos de fala” (Santana, 2021, p. 697).

Santana (2021) analisa a como a neutralização do gênero incide sobre a morfologia da língua enquanto fenômeno que se encaixa na história colonial brasileira. Na análise do autor, a noção de um ideal de língua nacional abstrata e estática onde qualquer variação linguística é entendida enquanto uma força corrosiva que deve ser estigmatizada e combatida retoma do século XVIII, com destaque para a expulsão dos jesuítas seguindo-se um projeto de homogeneização da língua portuguesa e de “um progressivo declínio das línguas gerais de matriz indígena” (Santana, 2021, p. 698). Essa língua portuguesa que se higieniza de suas influências indígenas e do falar popular do dia a dia, se caracterizando cada vez mais como a marca da civilização no sentido que “as variações populares do português são a marca do Brasil pobre, analfabeto, arcaico” (Santana, 2021, p. 699).

A partir dessa retomada histórica, Santana (2021) discute as reações contrárias à neutralização da flexão de gênero atuais em defesa de uma norma padrão do português, que vão desde entender esse movimento enquanto “uma invenção esdrúxula e marginal, que não deve ser levada a sério; ou como uma tentativa descabida de mudar o sistema flexional, que inclusive pode confundir a aquisição e o ensino da língua” (Santana, 2021, p. 699). O autor então analisa esse tipo de reação como uma compreensão errônea da real finalidade da neutralização de gênero na língua ao mesmo tempo que as entende para além disso, ou seja, enquanto parte de movimentos ideologicamente orientados à estruturas sociais de opressão que visam não somente manter a limpeza da língua, mas o controle dos corpos que a tentam sujar.

O autor então realiza uma longa análise crítica da linguística a fim de pensar como melhor compreender o fenômeno da neutralização do gênero, passando pela Linguística estruturalista, pelas abordagens funcionalistas e pela Análise do discurso, concluindo que:

A neutralização de gênero no português, apenas como uma intervenção na linguagem, sem referência, torna-se uma categoria solta que pode encobrir a grande narrativa que é o enfrentamento das condições materiais que estruturam na sociedade as práticas discriminatórias. Como estratégia de luta, o gênero neutro pode estimular debates com poder de desestabilizar significados já postos e apontar para a diversidade de referências com as quais novos significados mais plurais e democráticos podem ser construídos pelos sujeitos. (Santana, 2021, p. 708-709)

Giagio e Martino (2023) relembram que os discursos contra a “linguagem neutra” se inscrevem dentro de um discurso mais amplo dentro de críticas do que tem se chamado de “ideologia de gênero”. A história desses movimentos contra a “ideologia de gênero” merecia uma análise mais profunda, mas em síntese Butler (2024) retoma a cruzada “anti-gênero” com essa roupagem em específico teriam se iniciando no Vaticano, sendo atualizadas ainda pelo Papa Francisco com exemplo de uma fala em 2015 quando comparou “teorias de gênero” com bombas atômicas capazes de destruir toda a ordem da criação de Deus. Desde então, a luta contra “ideologia de gênero” tem se tornando uma das principais frentes de movimentos reacionários e de extrema-direita, sobretudo por meio do medo da destruição da língua culta, de banheiros unissex e da destruição de uma perspectiva específica e pseudocientífica de sexo biológico.

Giagio e Martino (2023) observam como a discussão pelo uso de pronomes e declinação “neutra” na língua vem ganhando cada vez mais espaço institucional e midiático e que, por mais que exista o discurso que seja um debate novo, movimentos de

substituir “alunos” por “alunos e alunas” por questionar a flexão masculina como universal, ou por preferir termos já neutros na língua culta como “discentes”, faz parte de um movimento de construção de uma “linguagem neutra” não-generificada.

Aqui as autoras fazem eco com Santana (2021) ao entender que o significado dessa mudança na língua vai para além dos signos, mas passa pelas relações interpessoais, entendendo a linguagem como um elemento potente na construção política de identidades e vínculos que se atravessam. Sendo assim, a utilização no cotidiano de linguagens “neutras” age enquanto marcador da diferença e da multiplicidade dos corpos “não apenas no aspecto específico dos proferimentos linguísticos, mas também como forma de autorrepresentação e de se estabelecer quando um ser em relação com os outros (Giargio & Martino, 2023, p. 4)

Foucault (1976/2014) estuda como o poder da linguagem se forma a partir do discurso, produzindo silenciamentos e autocensura, tendo um papel muito importante na repressão sexual a partir do século XVII. Giargio e Martino (2023) partem da leitura foucaultiana para entender que na contemporaneidade essa repressão sexual por meio do poder linguístico que visa manter os poderes instituintes pode ser vista em ação pela resistência transfóbica em aceitar pessoas não-binárias em situações cotidianas, por exemplo, entendendo essas existências como abjetas.

Ainda dentro de uma leitura foucaultiana, o silenciamento não se dá apenas pela proibição expressa, mas por novos ordenamentos disciplinares:

Censura sobre o sexo? Pelo contrário, constituiu-se uma aparelhagem para produzir discursos sobre o sexo, cada vez mais discursos, susceptíveis de funcionar e de serem efeito de sua própria economia (Foucault, 1976/2014, p. 27)

Em suma, o discurso que defende a manutenção da língua portuguesa rígida que reforça a binaridade de gênero pré-discursiva ao se alinhar com os movimentos contra a suposta “ideologia de gênero”, não estão assim caminhando em direção à um mundo nostálgico pré gênero e pré diferença, mas construído novos discursos coercitivos em defesa do instituído.

Mais importante talvez, Giargio e Martino (2023) concluem que o uso da linguagem “neutra” se destaca não apenas pelo uso isolado substantivos como “todes”, mas pelo uso da gramática para expressar fluidez que nos obriga a pensar por uma lógica para além do binário. Nos alertam também que isso se dá para além de um simples jogo de palavras, já que “demanda um pensamento crítico e atento por trás de cada palavra” (Giargio & Martino, 2023, p. 9).

Uma discussão importante para nós levantada por Nascimento (2021), ao usar o termo trans*, é que ao lidarmos com identidades “não cisgêneras” estamos trabalhando com uma literal infinidade de vivências e identidades históricas. Reconhecemos então, nesse trabalho, que ao usarmos também o termo trans* nos referimos a qualquer “vivência não cisgênera”, entendendo suas multiplicidades e diferenças que vão além de noções do próprio conceito de identidade, tentando não incorrer no erro de um apagamento político e histórico.

Nesse sentido, o objetivo geral desse trabalho é discutir como o saber-fazer *psi* compreende o afeto da esperança para a população trans* a partir de uma perspectiva transfeminista e fenomenológica. Pretendemos então, subsequentemente, relacionar epistemologias transfeministas com uma perspectiva crítica *psi* de base fenomenológica; problematizar uma teoria biopolítica da esperança que dê conta das questões levantadas por essas epistemologias; conhecer como está o estado da arte do saber-fazer *psi* sobre o

fenômeno trans* e o afeto da esperança e discutir esse estado da arte a partir do referencial teórico levantado.

Em um primeiro momento, exploraremos de forma geral os movimentos transfeministas no contexto brasileiro e no escopo epistemológico desse trabalho; depois discutiremos a proposta de uma Psicopatologia Crítica de base humanista-fenomenológica e seu sentido enquanto método que se alinhe com uma práxis transfeminista; por fim, realizaremos uma discussão sobre a posição histórica em que se encontra a psicologia, sobretudo a clínica, diante do contexto das lutas LGBTQIA+ e uma “crítica da crítica da psicologia” do sentido de uma psicologia clínica que se proponha crítica e transfeminista.

Em um segundo, exploraremos uma teoria da esperança, com foco em um constructo biopolítico dos afetos de base na filosofia de Baruch de Spinoza. Discutiremos então os desafios epistemológicos, mas também a potência de uma Fenomenologia da Esperança a partir desse viés, dialogando com filósofos da fenomenologia como Michel Henry e Merleau-Ponty. Então, dialogaremos com pesquisas que abordem o afeto da esperança e fenomenologia com foco no contexto trans*.

E em um terceiro, realizaremos uma revisão da literatura com o objetivo de descrever como se dá o entendimento das áreas *psi* (psicologia, psicanálise e psiquiatria) acerca do afeto da esperança na população trans*, discutindo com uma Psicopatologia Crítica dos afetos biopolíticos.

Se faz necessário entender o que chamamos de transfeminismo - o que será discutido adiante - enquanto um movimento diverso e que não propõe a criação de uma nova escola de pensamento ou algo semelhante. São movimentos que furam barreiras geográficas, mas, para o escopo desse trabalho, nosso foco será em produções brasileiras

sem que se ignore também epistemologias estrangeiras na medida em que façam sentido e que também nos atravessem.

Agora, o que seria uma “vivência cisgênera”? Uma definição clássica de uma “pessoa cis” seria: alguém que se identifica e se sente confortável com o gênero que lhe foi atribuído ao nascimento. No entanto, tal definição merece problematizações, como discute Bonassi:

Parece-me necessário diferenciar o sentimento de bem-estar na normalidade cisgênera e a suposição que pessoas cisgêneras estão necessariamente felizes com a sua visão de si. Embora a cisgeneridade possa ser dita como um conceito que permite nomear um conjunto de pessoas que são reconhecidas pelos comportamentos atribuídos aos sexos/gêneros de nascimento e de registro e que por isso acessam com mais facilidade a cidade (postos de saúde, escolas, universidades, ruas, lojas, entre outras), a alocação de pessoas a essa categoria não se faz com a mesma facilidade que a definição da mesma. (Bonassi, 2017, p. 25)

A cisnorma, como é analisada pelo autor, elege uma maneira correta e moral de performar o sistema sexo/gênero que atinge todos os corpos a partir de saberes religiosos, biomédicos e jurídicos, atuando no imaginário social e regulatório. Uma leitura de gênero baseada em “bem-estar” não nos caberia aqui e abriria espaço para a armadilha de criar um tipo ideal de corpo (cis ou trans*). A circularidade desvelada nas definições discutidas acima revela também o caráter paradoxal e ficcional do gênero enquanto constructo natural (Butler, 2004). Nesse sentido, é importante afirmar o uso dos conceitos da cisgeneridade e da cisnorma como centrais nas análises do transfeminismo dentro da sua complexidade, e a importância do próprio “gênero” enquanto objeto de estudo e análise, como discutido por Butler (2024).

1. REFERENCIAL TEÓRICO

2.1. TRANSFEMINISMOS EM TRAVESSIA

Gomes de Jesus (2014), identifica que o transfeminismo nasce como resposta a feminismos de base biologicista que estabelecem gênero e sexo como categorias completamente distintas. A psicóloga traz a importância histórica do feminismo negro para seus fundamentos teóricos, ressaltando conceitos da interseccionalidade, e dos movimentos históricos de resistência política de pessoas trans* na internet a partir da primeira década dos anos 2000 para o desenvolvimento do transfeminismo no Brasil (Gomes de Jesus, 2014). Essa presença essencial de pessoas trans* na internet nesse período, sobretudo em *blogs* e páginas de *Facebook*, para o desenvolvimento do transfeminismo é frequentemente referenciado, dada sua importância de base (Bonassi, 2017; Nascimento, 2021; Nascimento, 2022). Não se propõe a ser uma nova onda ou, no contexto da psicologia, de criar uma vertente teórica, mas um processo histórico transpessoal de criação, uma práxis visceral sempre no *por vir*. Para a autora, “o transfeminismo não é aprendido apenas com leituras, se as palavras não pulsam nas veias de quem as lê” (Gomes de Jesus, 2014, p. 6), já que o “gênero, como categoria de análise, é insólito, paradoxal, comumente invasivo e, por vezes, agressivo” (2014, p. 14).

Buscando a herança dos feminismos negros, Souza Nascimento (2022) resgata a memória da atuação de travestis nas ruas do Brasil, sobrevivendo do trabalho sexual, que também as acolhe, e denunciando as violências do estado contra pessoas trans* desde o período da ditadura burgo-militar³. Nesse sentido, não se faz uma cisão entre racismo e

³ Há uma discussão acerca da tradicional forma de se denominar o regime de “ditadura civil-militar” ao se questionar a parca participação da população civil no golpe. Alguns autores aderem ao termo “ditadura empresarial-militar”, como Renê Armand Dreifuss (1981), mas aqui nos alinhamos à autores como Pinheiro que, por uma perspectiva histórico-política e classista, caracteriza o golpe como um “pacto burguês, com amplo apoio do imperialismo estadunidense, foi operado e dirigido pelos militares enquanto burocracia de

sexismo, na medida que a autora analisa que muitos dos estereótipos racistas e cissexistas perante os corpos das travestis negras se confundem. Se inspira em Lélia Gonzales ao pensar nessas duas forças de opressão atuando em conjunto ao falar de uma “transfobia à brasileira”. De forma embrionária, então, propõe uma base para um “pensamento transfeminista negro” (Nascimento, 2022, p. 564).

Se faz interessante aqui passar rapidamente, já que um aprofundamento melhor e adequado mereceria um outro momento, por esse atravessamento dos feminismos negros dos transfeminismos e. Basicamente, vamos apenas pontuar que um “feminismo negro”, não sendo possível esse singular, não atua por uma lógica da “parte para o todo” ou por um “indentitarismo” caricato e falacioso. Podemos aqui pegar a potente noção de diferença discutida por Audre Lorde para nos ajudar.

Lorde (1980) parte da leitura de que muito da história ocidental europeia nos condicionou a simplificar as diferenças humanas enquanto oposições entre si, na medida que certos grupos são definidos como “outros”, desviantes, inferiores e simplesmente errados de alguma forma. A escritora descreve um sistema institucionalizado da diferença onde esses grupos “desviantes” têm sua energia, que poderia ser usada de outras formas mais criativas mirando um outro futuro, constantemente sugada enquanto necessidade para manter esse sistema econômico que lucra esse “outro” em forma de superávit.

De forma simplificada aqui, essa noção de diferença pode ser claramente percebida em toda sua obra, mas no texto *Age, Race, Class, and Sex: Women Redefining Difference*, Lorde (1980) analisa como muitos movimentos feministas de seu contexto, sobretudo entre as mulheres brancas norte-americanas, costumam trabalhar negando a diferença entre as mulheres, preferindo trabalhar com uma noção homogênea de

Estado, agindo acima das classes enquanto instituição, de forma bonapartista para preservar os interesses burgueses” (Pinheiro, 2024, p. 88)

“mulheridade” essencialista e universal, podendo tomar várias roupagens. Essa homogeneidade costuma ser vista como uma forma de empoderamento do movimento feminista como um todo, uma espécie de “sororidade”⁴ mitológica contra um patriarcado também homogêneo.

Diferenças materiais como raça, idade, classe e sexualidade, ao serem levantadas, costumam ser lidas como formas de separar as mulheres e minar o movimento feminista. Lorde (1980) analisa que essa recusa da branquitude⁵ em reconhecer a diferença que não nos separa, mas antes de tudo é um simples dado da realidade, opera enquanto uma perversa armadilha do patriarcado e da supremacia branca que coloca as mulheres brancas perante a esperança de que poderão ela também deixar de ser também um “outro desviante”. A esperança de que ao ver a mulher negra, ou qualquer outra mulher racializadas, enquanto uma não-mulher ou uma forma de mulher inferior, possa torná-la um “ser completo”, algum dia, perante o supremacismo branco patriarcal.

Em suma, “a recusa em reconhecer as diferenças torna impossível enxergar os diferentes problemas e armadilhas que enfrentamos enquanto mulheres” (Lorde, 1980 p. 126, tradução nossa), ou seja, essa diferença importa para o feminismo negro de Audre Lorde pois importa afirmar aqui as diferenças que ameaçam o feminismo que se propõe homogêneo e “branco” para todas as mulheres. Não se trata, de forma alguma, em uma cisão entre castas, como explica a autora:

⁴ Audre Lorde não fala em termos de “sororidade” em seu texto, mas em “*sisterhood*” nessa análise em específico. Optamos por essa adaptação para se adequar, ao nosso ver, a movimentos feministas contemporâneos em nosso território, as análises gerais do trabalho e ainda manter um sentido semelhante da sua análise e crítica, não se propondo uma tradução direta.

⁵ Lorde também não fala em termos de “branquitude”. Em um primeiro momento no texto, a autora analisa o espaço das mulheres brancas na recusa da diferença, ao tempo que se aprofunda nessa mesma recusa a partir das pessoas racializadas como efeito da desconfiança e do medo. Escolhemos trabalhar nessa síntese a partir da “branquitude” como forma de resumir e tentar respeitar essa análise mais profunda que a autora realiza.

A necessidade de união é muitas vezes erroneamente chamada de necessidade de homogeneidade, e uma visão feminista negra é confundida com a traição de nossos interesses comuns como povo. [...] Não são nossas diferenças que separam as mulheres, mas nossa relutância em reconhecer essas diferenças e em lidar de forma eficaz com as distorções que resultaram da ignorância e da nomeação errônea dessas diferenças. (Lorde, 1980 p. 127-128, tradução nossa)

Citando Paulo Freire, Audre Lorde (1980) encerra seu texto refletindo que o futuro de nossas sociedades e de nosso planeta dependem da habilidade de todas as mulheres identificarem e desenvolverem novas formas e padrões de se relacionar a partir da diferença, já que as definições antigas não nos têm servido, trabalhando juntas não apesar das diferenças, mas pelas diferenças e compartilhando os mesmos objetivos sempre lembrando que “as ferramentas do mestre nunca desmontarão a casa do mestre” (Lorde, 1980 p. 131, tradução nossa).

Favero, Marini e Senna (2023) realizam uma discussão sobre como a cisnormatividade vem compondo a psicologia historicamente e a possibilidade de uma Teoria Psicológica Transfeminista. Muitas das discussões do trabalho das autoras serão resgatadas posteriormente, mas iniciam questionando a posição de neutralidade dentro da psicologia que, apesar de ser amplamente debatida, está muito longe de ser uma questão resolvida. De forma resumida, ao nosso olhar, antes de pensar em uma psicologia transfeminista se faz necessário colocar a psicologia perante o julgo da história e dar-lhe um olhar crítico.

A questão, então, não seria a criação de uma nova vertente teórica ou de adjetivar a psicologia *a priori* (Favero et al., 2023). A potência de uma “psicologia transfeminista” também não estaria em um abandono de outros feminismos: “não é preciso começar do zero”, nos relembra Haraway (1988/2009, p. 5). Podemos então pensar que uma teoria

psicológica transfeminista se daria a partir da incorporação de paradigmas éticos e políticos que questionem a lógica binária de sexo, o vocabulário nosológico nas nossas práticas, o imperativo de uma escolha dita “saudável” sobre os corpos, a percepção que pessoas trans* não tem o direito de passar por arrependimentos no processo de transição e a continuidade da percepção de uma “essência” feminina ou masculina (Favero et al., 2017, p. 12). Nesse sentido, Preciado (2015/2018) sintetiza que

A revolução está acontecendo agora, na sua frente. Você está no meio dela e, consciente ou não, você faz parte dela. “Transfeminismo” é o nome dessa revolução. Se você está cheio do seu gênero, cansado de binários (menino-menina, hétero-homo, branco-não branco, animal-humano, norte-sul), além do modelo “casal romântico”, perdendo as esperanças no capitalismo e vive verdadeiramente a utopia de se tornar outra pessoa, você é transfeminista. Transfeminismo não é pós-feminismo. Transfeminismo é o feminismo do século XXI *reloaded*. (p. 5-6).

Vale agora, talvez, perguntar, qual seria o “sujeito” do transfeminismo? Como discute Preciado, filósofo espanhol, o sujeito do transfeminismo não se define pela natureza, essência ou identidade. Não se busca construir novas categorias a partir das tecnologias de subjetividade, mas olhar diretamente para a máquina em funcionamento. Quantos gêneros existem? $n-1$ ⁶, mas não é isso que importa aqui. Nas palavras de Preciado (2015/2018),

a questão não é: o que eu sou? Qual sexo ou qual sexualidade? Mas: como isto funciona? Como podemos interferir no seu funcionamento? E, mais importante

⁶ Fórmula desenvolvida por Deleuze e Guattari (1980/2000) ao falarem da multiplicidade rizomática. Não seria suficiente apenas anunciar a multiplicidade e gritar seu nome, mas garantir que nenhuma dimensão superior unificadora se forme. A multiplicidade é sempre “ $n-1$ ” no sentido que a partir do “ n ” (múltiplo) sempre se subtrai o “1” (único em um sentido platônico). Fazer rizoma e não raiz, nas palavras dos filósofos.

ainda: como isso pode funcionar de outro modo? Vamos entrar na caixa-preta e abrir as pílulas. (p. 12)

Resgatamos aqui a afirmação na introdução deste trabalho da incongruência de qualquer pretensão de um “corpo ideal trans*” ou de um “sujeito” ideal do transfeminismo. Nesse sentido, se faz interessante o trabalho de Beatriz Pagliarini Bagagli (2013), que aproxima a análise do discurso de Michel Pêcheux com o ciborgue de Haraway para conceber práticas de resistência transfeminista. A autora propõe

pensar o transfeminismo como um impossível específico do feminismo, o termo cisgênero como non-sens (sic) do gênero e os sujeitos do (trans)feminismo, partindo da interpretação do corpo em sua opacidade, como criações (decorrentes do acontecimento discursivo que emerge e se inscreve no corpo) ciborgues transfeministas (Bagagli, 2013, p. 13).

A metáfora do ciborgue de Donna Haraway (1991) se mostra como outra forma de “sujeito” para além de um modelo biopsicossocial ou pragmático; a superação de uma perspectiva dicotômica ou segmentada de sujeito. Um “sujeito” que atravessa e é atravessado pelas fronteiras da língua e do sistema sexo-gênero. Então, uma teoria transfeminista só poderia avançar politicamente ao ponto que “o sexo e língua falharem (em suas respectivas ordens) nas suas relações com a história, constituindo o equívoco do gênero” (Bagagli, 2013, p. 21).

O corpo ciborgue é sobretudo uma outra posição: um processo de desconstrução e de construção estratégica de redes de memórias do sentido do que é ser trans* (no escopo deste trabalho). Um ser-no-mundo que não é ensimesmado, no sentido que o gênero não nos atravessa individualmente, mas em uma construção de um “nós” a partir de uma intervenção no imaginário que desloque nossos corpos e nossos nomes (Bagagli, 2013).

Nascimento (2021) também resgata a metáfora do ciborgue ao analisar a máquina de guerra analítica da cisgeneridade à luz do transfeminismo, dizendo que enquanto “feminista-ciborgue”, Donna Haraway nos convoca a habitar fronteiras para além das dualidades natural-artificial, humano-animal e natureza-cultura. A autora entende que a narrativa do ciborgue se mostra muito rica para o transfeminismo ao, por meio de suas ironias e perversidades, dissolver a noção de humano e comunidade tradicionais afastando o gênero de qualquer narrativa de origem ou essencialismo: “A potência analítica do ciborgue retira dos corpos qualquer sobra de naturalidade, fazendo emergir os processos de fabricação, de intervenção” (Nascimento, 2021, p. 83)

Aqui, então, nos vemos diante da multiplicidade de um transfeminismo *à la* brasileira que talvez não faça sentido perguntar “qual seu sujeito?”, mas que se alinham ao tomar a “cisnormatividade”, ou o conceito de “cisgeneridade” em si, como objeto de análise (Bagagli, 2013; Bonassi, 2017; Nascimento, 2021). O movimento de virada de “o que é ser trans*?” para “como isso (gênero/sexo) funciona?” ao voltarmos nossos olhos, não para um corpo atípico que carece de explicação, mas para a própria máquina de produção, coloca contra o espelho da artificialidade todos os corpos sexuados. Não são os corpos, cis ou trans*, que carecem de “explicação”, mas a própria máquina (gênero).

Preciado resgata a memória do jurista alemão Karl Heinrich Ulrichs, condenado e preso em seu país, que teria criado o termo “uranista” para descrever um “terceiro sexo”) homens que sentem atração por outros homens) a partir de inspirações tiradas do O Banquete de Platão. Para o jurista, os “uranistas” não seriam criminosos ou doentes, mas, partindo de uma separação entre corpo e alma, almas masculinas presas em corpos femininos, o que não era uma solução ruim para a Prússia e Inglaterra do Século XIX para Preciado (2019/2020).

Para o filósofo espanhol, Ulrichs foi um dos primeiros cidadãos (e criminosos) europeus que usou da sua fala para denunciar as categorias da língua e do poder jurídico do sexo. Não declarou que não era um “sodomita”, mas reivindicou seu direito de ser um “uranista”. Um processo de criação de uma nova língua a partir da enunciação. Partindo dessa reivindicação linguística de Ulrichs e, sobretudo, construindo um projeto esperançoso para as próximas gerações de “uranistas”, o filósofo conclui sua fala sobre o jurista:

Não preciso mais afirmar, como Ulrichs, que sou uma alma de homem presa num corpo de mulher. Não tenho alma e não tenho corpo. Sou o cosmos. Tenho um apartamento em Urano, o que certamente me coloca longe da maioria dos terráqueos, mas não tão longe que eles não possam viajar para cá. Nem que seja em sonho (Preciado, 2019/2020, p. 28)

Nascimento (2021) trabalha a noção de autodeterminação como de suma importância para as experiências trans*, demarcando as diferenças e multiplicidades que vão do singular ao coletivo. Um “nós por nós mesmas!”, uma “política de multidões”, propõe a autora (2021) referenciando Paul Preciado. Assim como se dão as vivências trans*, a autodeterminação tem um aspecto íntimo ao mesmo tempo que um aspecto inescapavelmente coletivo. A grande potência aqui é negar narrativas advindas da máquina de guerra da cisgeneridade, sem recair em um ensimesmamento essencialista.

Nascimento (2021) também pensa o conceito de autodeterminação transversalizado com o conceito de “autodefinição” advindo do feminismo negro de Patricia Hill Collins (processo que Silvana de Souza Nascimento, 2022, também faz ao pensar em um transfeminismo negro). Para esta autora, historicamente a questão da autodefinição para pessoas trans* vem sendo regida por processos de patologização sob a tutela do poder biomédico e legislativo, trazendo o dado de que apenas em 2018 o

Supremo Tribunal Federal (STF) reconheceu, diante dos movimentos de luta social, o direito civil da troca de nome de pessoas trans* sem a apresentação de um laudo médico (Nascimento, 2022).

Entendemos então, nesse trabalho, que esses são dois movimentos centrais da produção transfeminista brasileira: tomar o conceito de “cisgeneridade” como objeto de análise central e o movimento de “autodeterminação” para o encontro com vivências trans*. De forma alguma se pretendeu nesta seção fazer uma “história geral do transfeminismo brasileiro”, cuja multiplicidade não caberia aqui, mas apenas uma breve travessia.

2.1.2. PSICOPATOLOGIA CRÍTICA E FENOMENOLOGIA DO GÊNERO

Passaremos aqui, rapidamente que seja, por uma contextualização histórica da loucura e da psicopatologia enquanto disciplina, para então ser possível situar uma posição crítica possível. Foucault (1972/2019), a partir de seu método genealógico, levanta a historiografia da loucura e entende que nem sempre ela foi entendida como “doença mental”. Nas sociedades chamadas de pré-históricas, se entende que a loucura estava no campo do que interpretamos enquanto sobrenatural e religioso e, também em vários outros períodos e contextos, nem sempre era considerado um problema a ser solucionado.

A noção de loucura também se fez presente com grande força na “caça às bruxas” durante o período Renascentista europeu (séculos XV e XVI) e início das colonizações das américas, como exemplo do famoso manual *Malleus Maleficarum*, e da perseguição a qualquer prática entendida como pagã em território europeu e americano, sendo o foco as práticas e saberes de indígenas e mulheres enquanto parte da máquina colonial (Federici, 2004/2017).

Em suma, como analisa Foucault (1972/2019), antes da loucura ser capturada pelas ciências do século XIX, seu sentido era múltiplo. Desde a Grécia Antiga, com Hipócrates, já temos uma noção patológica da loucura, porém a partir do século XV, quando começaram a surgir na Europa os primeiros locais especializados a “tratar” os loucos, ocorrendo uma renovação linguística do sentido da loucura. “Retrata-se, principalmente na literatura, o ‘pavor da morte e da loucura’” (Holanda, 2001, p. 36).

O psiquiatra alemão Emminghaus usa o termo “psicopatologia” pela primeira vez em 1878 de forma equivalente à psiquiatria clínica, sendo que a psicopatologia propriamente dita enquanto disciplina nasceria a partir de Karl Jaspers em 1913 com a publicação de *Psicopatologia Geral* (Holanda, 2001; Moreira, 2002). Como avaliam Holanda e Puchivaialo (2022), Jaspers parte de uma forte influência da fenomenologia de Husserl e dos movimentos da antipsiquiatria, porém essa base não se fez presente na psicopatologia que se desenvolveu a partir de sua obra. Segundo Moreira (2002), a psicopatologia nesse ponto teria como objetivo compreender a patologia humana, enquanto a psiquiatria e a clínica psicológica se voltariam para a prática terapêutica em si.

Holanda (2001) parte de uma análise antropológica da leitura e das críticas fenomenológicas de Minkowski e Binswanger da psicopatologia geral. Nessa perspectiva, uma “psicopatologia sindrômica” que não se baseia na simples descrição sintomatológica, mas que vai até a significação dos fenômenos, entendendo a estrutura mais ampla da existência humana para além da perspectiva biológica e médica. Holanda então sintetiza “a ‘psicopatologia’ enquanto um fenômeno, enquanto uma manifestação humana, representativa dos ‘modos-de-ser’ deste humano (2001, p. 31).

Costa e Mendes (2020) nos lembram que devemos compreender a saúde mental em nosso território levando em conta o contexto material brasileiro enquanto um país da

periferia na dinâmica capitalista e de constituição colonial e escravocrata. Os autores realizam uma análise do papel do profissional *psi* brasileiro a partir de dois pensadores que exercem grande influência na produção crítica em psicopatologia no Brasil: Frantz Fanon, psiquiatra nascido em Martinica, colônia francesa, a partir de sua obra e luta pela libertação africana e efeitos da colonização e racismo sobre a saúde mental e Ignacio Martín-Baró, padre jesuíta e psicólogo nascido na Espanha, mas que atuou em El Salvador e foi caçado e morto pela ditadura salvadorenha em decorrência da sua luta pela libertação deste território. Martín-Baró exerce grande influência na Psicologia Social latino-americana a partir da sua Psicologia da Libertação.

Fanon (1961/2022) entende os transtornos mentais enquanto fruto podre do processo colonialista/imperialista que devemos não só compreender e detectar, mas entendê-los enquanto produção desse processo colonial e extirpá-los a partir de sua negação. Os “doentes mentais” não devem então ser entendidos como seres “anormais”, mas, enquanto espelho do colonizador. São o resultado normal esperado da máquina colonial. Nesse sentido, Costa e Mendes (2020) analisam que Fanon realiza uma crítica robusta da hegemonia teórico-prática da Psiquiatria em seu “caráter ajustador, apassivante, em suma, colonizador” (p. 6), na medida que a Psiquiatria agiria como uma força normativa enquanto braço da norma colonial.

Partindo dessa leitura fanoniana, Costa e Mendes (2020) questionam a noção de cura na medida em que curar o colonizado adoecido mentalmente seria retornar o que está “desajustado” para os padrões adequados de produção e ordem moral do indivíduo. Fazendo um paralelo à temática específica deste trabalho, a ideia de cura no saber-fazer *psi* voltado aos corpos trans* cabe o mesmo questionamento na medida em que curar esse corpo costuma seguir dois tipos de caminhos: 1) no caso dos movimentos mais conservadores e considerados minoritários, mas ainda vocais, por meio de tratamentos

violentos e pseudocientíficos que prometem retornar o indivíduo aos seus “padrões de fábrica”, tornando-o cis; 2) a partir de movimentos progressistas que partem de uma perspectiva medico-legalista do corpo trans* onde o caminho ideal, ou único, é a cura da disforia, que por essência definiria essa existência, por meio de intervenções médicas.

Martín-Baró (1997) pratica um realismo crítico da psicologia em El Salvador, que acaba se extrapolando para toda América Latina, sintetizando a caracterização desse território a partir das estruturas de profunda injustiça, guerras revolucionárias e contextos de quase guerra, e a partir do imperialismo estadunidense que ameaça as soberanias nacionais. Fazendo eco com Fanon, o psicólogo afirma que

a violência imposta pelo colonizador é introjetada pelo colonizado, ficando ancorada em sua musculatura como uma tensão reprimida e em sua mente como culpa assumida” (Martín-Baró, 1998/2017, p. 193).

Então, Martín-Baró também não considera possível compreender a saúde mental de um povo de forma dissociada de sua historicidade e da ordem social. Seu projeto é sobretudo calcado em produzir uma Psicologia que se incomode com sua própria raiz colonial e consiga romper com esses grilhões. Raiz essa de uma Psicologia latino-americana essa que não só nasce da colonização, mas atua como agente de sua manutenção.

Como é possível que nós, psicólogos latino-americanos, não tenhamos sido capazes de descobrir todo esse rico potencial de virtudes de nossos povos e, consciente ou inconscientemente, dirigimos nossos olhos para outros países e para outras culturas na hora de definir objetivos e ideais? (Martín-Baró, 1998/2017, p. 196)

Costa e Mendes (2020) partem então de uma intersecção dos dois autores, e das influências de Fanon na obra de Martín-Baró, que caberia a categoria “Psicólogo” se questionar como suas práticas afetam materialmente não só no “onde”, mas nós “a partir de quem” e “em benefício de quem”, a partir de quais consequências históricas concretas esse saber-fazer está agindo e produzindo. Para os autores, enquanto complexo do saber-fazer partículas, a Psicologia aquilo que ela se propõe compreender, “seja ela a subjetividade, a mente, a *psiquê*, o comportamento, que, não importando as diferenças, remetem ao ser humano” (Costa & Mendes, 2020, p. 10). Um projeto *psi* que se propõe crítico e transformador precisa articular sua práxis de ação política com outros complexos teórico-práticos.

Costa e Mendes (2020) sintetizam que os profissionais de psicologia devem atuar não apenas enquanto produtos da colonização, mas produtores conscientes dessa realidade a partir de um projeto ético político voltado para as maiorias populares, para a libertação e para a criação do novo. Vale aqui lembrar a fala de Foucault que

Nunca a psicologia poderá dizer a verdade sobre a loucura, já que é esta que detém a verdade da psicologia (...). Levada até sua raiz, a psicologia da loucura seria não o domínio da doença mental e conseqüentemente a possibilidade de seu desaparecimento, mas a destruição da própria psicologia e o reaparecimento desta relação essencial, não psicológica porque não moralizável, que é a relação da razão com a desrazão. (Foucault, 1954/1984, p.85-86).

A partir dessa breve contextualização histórica e territorial, pensaremos agora em uma articulação teórica entre uma psicopatologia crítica de base humanista-fenomenológica com epistemologias transfeministas. Para a Virgínia Moreira, apesar de sua base fenomenológica específica, a proposta de uma psicopatologia crítica diz respeito

a qualquer prática de estudo referente ao *phatos* e suas manifestações, não sendo assim, a criação de uma nova escola ou disciplina (Moreira & Sloan, 2002).

A psicóloga sintetiza que uma psicopatologia crítica deverá ser entendida de forma não dicotomizada e mundana; não perdendo de vista o aspecto biológico da existência, deve ser necessariamente não individualista, dando prioridade à uma compreensão histórico-cultural do fenômeno psicopatológico; não buscar uma suposta neutralidade científica; buscar a etiologia do adoecimento mental, não se reduzindo à uma sintomatologia; não confundir sofrimento com psicopatologia, entendendo toda experiência psicopatológica enquanto uma experiência de despotencialização; ser desideologizadora (Moreira & Sloan, 2002).

Apesar de movimentos teóricos que visam olhar o adoecimento mental de forma mais ampla, as práticas clínicas e psiquiátricas costumam ter uma formação fortemente positivista. Como a autora traz enquanto exemplo, é comum ver terapeutas com propostas críticas e existencialistas/fenomenológicas, como Carl Rogers, se ancorando no Manual de Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (DSM) no processo de psicopatologia do diagnosticar (Moreira & Sloan, 2002). Resgata, então, a noção de “mundano” em Merleau-Ponty que rompe dualismos tradicionais na fenomenologia. Acerca da fenomenologia merleau-pontiana discutiremos com mais detalhes posteriormente.

A autora também propõe uma psicopatologia que resgata o lugar clínico em seu sentido amplo, não por uma eliminação de sintoma como sinônimo de saúde. Ir à “origem da doença”, entendendo a complexidade do que pode significar uma busca dessa origem. Quando fala em “despotencialização”, em linhas gerais nesse contexto, se refere ao que mantêm as pessoas reféns dos serviços *psi* e da própria psicopatologia em si. O que despotencializa é aquilo que tira a própria “potência de vida”; tira a capacidade de viver

a vida de forma significativa. A partir daí se pensa uma psicopatologia desideologizadora, resgatando as obras de Martin Baró, a psicóloga “se perguntará qual a função da doença neste contexto ou em que medida existe um grupo específico da sociedade que tem interesse em que ela exista” (Moreira & Sloan, 2002, p 131).

O retorno da psicopatologia a uma vocação etiológica diz respeito a um movimento de voltar o olhar “a origem da epidemia dos crescentes quadros psicopatológicos na contemporaneidade” (Moreira & Sloan, 2002, p. 155) por uma etiologia “des-ideologizadora” (Martin-Baró, 1985) e de uma perspectiva de múltiplos contornos da fenomenologia de Merleau-Ponty. Se trata de uma perspectiva mundana do fenômeno do “adoecimento mental” em que se assinala ao menos algum contorno (biológico, social, histórico, político, psicológico...) a fim de dar identidade ao objeto, mas não se limita a esse “um” e nem se pretende fechar os objetos em seus contornos. Sem que se ignore a sintomatologia em si, o retorno a uma vocação etiológica da psicopatologia consiste em um processo de desideologização, dialogando aqui com Martín-Baró, na medida que se

busca revelar e desconstruir os processos ideológicos através de um outro processo, que consiste na ressimbolização da experiência e ressocialização da comunicação, envolvendo a reorganização do sujeito na direção de uma nova ordem de coisas que, necessariamente, incorpora uma reação à opressão e à dominação (Moreira & Sloan, 2002 p. 157)

Retornando à fenomenologia, alguns pontos centrais que levam a autora a usá-la como sua base merecem destaque. É preciso antes questionar de qual fenomenologia estamos falando, sendo que é um erro comum na literatura encontrarmos a expressão “metodologia fenomenológica” no singular, sem nenhuma distinção (Moreira, 2004). Cabe aqui a discussão feita por Giorgi et al. (2017) de que existe um caráter de

modificação a partir do método fenomenológico-filosófico para o contexto psicológico, não havendo então uma simples importação dessa fenomenologia, mas sim um processo de adaptação e criação. Apesar de algumas diferenças, dado o contexto norte-americano dos autores e da fenomenologia de base mais husserliana, essa discussão nos cabe no sentido que não se pretende uma “fenomenologia pura” e que a potência de um olhar crítico aqui estaria em perceber os limites do método, o modo de ver o mundo fenomenológico e no experimentar com seus contornos.

Pensando a fenomenologia enquanto ferramenta de pesquisa crítica, a partir de Merleau-Ponty (2018) quando afirma que “não há homem interior”, criticando-se a fenomenologia transcendental e dualista, parte-se para uma fenomenologia mundana: o sujeito é parte do mundo e o mundo é parte do sujeito. Ocorre um enraizamento do homem no mundo, “o que justificará a necessidade da utilização da redução fenomenológica como um artifício lógico para que o pesquisador alcance a realidade” (Moreira 2004, p. 448), mantendo em vista talvez o maior ensinamento de Merleau-Ponty, que a redução fenomenológica nunca é completa.

Em poucas palavras, ao usar a fenomenologia de Merleau-Ponty como ferramenta crítica para pesquisa em psicopatologia, a autora propõe um método que seja mundano e existencial, que dê conta dos paradoxos do mundo e trabalhe com os limites do próprio método já que, diferente de uma perspectiva transcendental, a fenomenologia de Merleau-Ponty busca sempre um movimento; uma dialética circular sem síntese (Moreira, 2004; Moreira, 2007) onde a essência estaria na existência. Merleau-Ponty não parte nem perto de um rompimento radical, mas aponta que o erro husserliano foi romper com nossa familiaridade com o mundo. Familiaridade essa que nunca pode ser rompida, já que “o maior ensinamento da redução é a impossibilidade da redução completa” (Merleau-Ponty,

2018, p.8). A busca por uma “verdade” então seria sempre um movimento, não um estado a ser de fato alcançado.

Pensando agora em uma breve base para uma “fenomenologia do gênero”, há um movimento de alguns autores estadunidenses que partem da fenomenologia de Merleau-Ponty como base para “estudos trans” (*trans-studies*), em geral tendo como grande inspiração a publicação de Henry S. Rubin (1998). O autor inicia seu artigo realizando certa crítica ao método discursivo de Foucault por uma tendência de enfraquecer a “autoridade do indivíduo” (sic), ao mesmo tempo que reconhece uma inescapável importância das contribuições do método de análise histórica do discurso e do próprio filósofo ao dizer, de forma irônica, que Foucault seria o “santo padroeiro dos estudos *queer*” (Rubin, 1998, p. 263, tradução nossa), sugerindo então que esse método não seria incompatível com a fenomenologia, contrariando Foucault que a criticava e descartava em seu tempo.

O método fenomenológico entraria como uma ferramenta para recuperar essas experiências vividas e em resposta a críticas feitas à fenomenologia husseliana por reproduzir formas de dominação codificadas na branquitude europeia, heterossexualidade, masculinidade etc. Rubin (1998) entende que junto com uma metodologia do discurso, uma fenomenologia de Sartre e Merleau-Ponty podem “devolver a legitimidade aos conhecimentos gerados pela vivência do ‘eu’⁷” (p. 267, tradução nossa) e assim fornecer “uma estrutura para dar sentido ao transexualismo” (p. 270, tradução nossa). Fica evidente durante o trabalho do autor que o movimento de resgatar essa “autoridade do indivíduo” por meio da fenomenologia ocupa dois lugares centrais: primeiro de um certo distanciamento, mesmo que não total, até por uma

⁷ “*return legitimacy to the knowledges generated by the experiencing ‘I’*” (Não tendo uma boa tradução para português de “*experiencing ‘I’*”)

impossibilidade dessa negação como enunciado pelo próprio autor, de uma perspectiva que historiciza o sujeito (*queer*); e segundo, como um método robusto de defesa a ataques transfóbicos dentro e fora da academia.

Baldino (2015) parte da necessidade de que a comunidade trans* crie seu próprio método que fale sobre sua multiplicidade e suas experiências em seus próprios termos, demonstrando que o gênero é “verdadeiramente vivido, mas oferece um relato unicamente positivo da identidade transgênero, concentrando-se nas descrições que o próprio indivíduo faz de si mesmo” (p. 163, tradução nossa). Se opõe a modelos que descrevem a experiência trans* sem passar pela narrativa trans* e propõe a criação de uma “Fenomenologia trans” (*trans phenomenology*), a partir da leitura de Merleau-Ponty.

Fazendo uma retomada a Rubin e outras perspectivas, Daves (2021) faz uma certa defesa de um “modelo de corpo errado da identidade trans” (*wrong-body model*⁸), que vem sendo fortemente criticado, ao dizer que o “apelo genuíno” desse modelo estaria nas experiências e identidades reais narradas por algumas pessoas trans* que, ao contarem suas histórias individualmente, esse modelo se encaixaria em sua identidade. Sua proposta seria a de não descartar o modelo, mas modificá-lo e incorporá-lo com uma perspectiva de “modelo de múltiplos mundos de sentido” (*multiple worlds of sense model*) proposto por Maria Lugones a fim de salvá-lo das críticas. Como intermediário das duas perspectivas, o autor usa a fenomenologia de Merleau-Ponty a entendendo como útil pela sua perspectiva acerca do corpo e da sexualidade.

⁸ Modelo desenvolvido inicialmente no contexto da sexologia para descrever um conflito metafísico relatado por muitas pessoas trans* entre seu senso de *self* (identidade) e seu corpo material (sexo biológico), estando assim presas em uma corporeidade indevida que poderia ser solucionada por solucionada por meio de intervenções médicas (Nirta, 2021)

Hetterley (2023) busca juntar dois pontos fundamentais na fenomenologia e nos estudos trans*: “as questões de narrativa e corporificação (*embodiment*) na formação da subjetividade” (p. 88, tradução e parênteses nossos), trazendo o conceito de esquema corporal de Merleau-Ponty e toda sua teorização sobre o corpo, de uma forma geral. Realizando uma retomada a um certo modelo da vivência trans* analisada por Rubin (1998) com as análises fenomenológicas feitas por Merleau-Ponty (2018) a partir de casos de membros fantasmas, a filósofa entende que “nós já aparentamos ter uma estrutura fenomenológica por meio da qual podemos entender as subjetividades transgênero em relação à corporificação” (Hetterley, 2023, p. 91, tradução nossa).

Ao mesmo tempo que a filósofa usa como base vivências trans* que se encaixam no “modelo do corpo errado” e relatos de disforia de gênero para construir essa estrutura fenomenológica, afirma logo em seguida que o ponto focal deve ser a “pré-transição” e que o ser-no-mundo trans* não pode ser resumido a obstáculos ou a um problema em busca de uma solução. Fazendo uma certa atualização do trabalho de Rubin (1998), a filósofa traz uma argumentação em defesa da manutenção do “modelo do corpo errado”, semelhante a Daves (2021), em que negar essa narrativa seria danoso por negar certas vivências, ao mesmo tempo que generalizar o fenômeno também seria danoso por ser evidente que muitas pessoas trans* não vivenciam a binaridade de gênero (Hetterley, 2023, p. 93). Há aqui uma priorização da percepção narrada em primeira pessoa do singular como soberana, apesar de não negar a história e o coletivo, e um movimento de defesa do “gênero” não enquanto categoria de análise, mas enquanto constructo *a priori* e ahistórico essencial para manutenção dessas vivências trans* que se dão “no singular” a serem salvas de outras narrativas que as ameaçam.

Seu objetivo com Merleau-Ponty, então, não seria reiterar críticas estruturais ao gênero enquanto instituição, mas complementá-las com a habilidade de reivindicar

“autoria” sobre nossa identidade enquanto forma de lidar (*coping*) com o mundo (Hetterley, 2023, p. 97). A filósofa também demonstra duas principais motivações em sua proposição fenomenológica, fazendo eco com Rubin (1998), enquanto certa atualização da defesa contra a transfobia e um distanciamento de uma perspectiva *queer*, tanto epistemologicamente tanto enquanto práxis política do dia a dia. Afirma que a retórica *queer* acerca da “subversão de gênero” é compreensível, mas que se mostra insuficiente, como nos casos que discutiu, e ao falar da sua própria vivência enquanto mulher trans, apesar de não defender uma visão ahistórica de gênero. Quando afirma que “o centro da opressão trans é essa negação básica da autenticidade” (Hetterley, 2023 p. 101, tradução nossa) fica claro que essa autenticidade é dada pela instituição do gênero que deve ser preservado e a função da fenomenologia é dar autoridade ao indivíduo afirmar-se perante o risco que, novamente, vem de duas frentes: de um lado a transfobia e de outro a inescapável, mas talvez conciliável “teoria *queer*”, personificada por autores como Judith Butler e Foucault, ou a própria historicidade que se mostra inescapável.

Esse movimento nos chama atenção não apenas por ver uma potência no método fenomenológico de inspiração merleau-pontiana, mas sobretudo na necessidade de que a comunidade e/ou sujeitos trans* tomem conta das suas narrativas ao mesmo tempo que não se veem representados no que os autores enxergam como um movimento majoritário nos *trans studies*, resultando na sua defesa para a “autoridade do indivíduo”. Essa última questão, especificamente, em especial com os trabalhos de Rubin e Hetterley, mereceriam uma análise mais profunda por passarem por contextos sócio-históricos e epistemológicos complexos e por cosmologias específicas norte americanas, mas não cabem no escopo nem no objetivo deste trabalho. No entanto, vale notar que quando pensamos em uma fenomenologia mundana que sirva para um saber-fazer *psi* que se proponha crítico ocorre um distanciamento desse movimento, não pela distância geográfica e não somente pela

discussão feita por Giorgi et al. (2017) citada anteriormente, mas a princípio pelo seu ponto central que é da sua postura individualista.

Moreira (2002) relembra que historicamente a psicologia não importou seu individualismo, mas se constituiu a partir da sua instauração no início do século XIX e da crise da experiência da subjetividade privatizada e da liberdade da ideologia liberal. As práticas *psi* hegemônicas se dariam então a partir de uma sociedade capitalista que supervaloriza o indivíduo e as relações interpessoais se psicologizam em personalizam. Surge um mercado psicopatológico de caráter “mafioso” que vende a cura para o que ele mesmo produz. É essencial para uma psicologia que se pretende crítica compreender as relações de biopoder que demarcam nossas práticas e saberes e “compreender as desordens psicológicas como manifestações de processos socioculturais globais que dilaceram a vida comunitária” (Sloan, 2001, p. 13, tradução nossa).

Pensando especificamente em uma perspectiva merleau-pontyana do gênero, Stoller (2010) discute uma fenomenologia feminista tendo o filósofo como uma das principais bases e analisa uma aproximação com o pensamento de Butler e o que chamam de feminismo pós-estruturalista. Argumenta uma proximidade maior entre essas perspectivas do que se costuma entender, no sentido que muitas das críticas feitas às fenomenologias não se aplicam a uma leitura atenta da obra de Merleau-Ponty e que Butler erra ao generalizar as “teorias da expressão” ao entender que todo conceito de expressão parte de um essencialismo. A filósofa compreende a crítica de Butler ao conceito de “expressão” quando a filósofa parafraseia Nietzsche, entendendo que as identidades de gênero procedem as suas expressões:

não há “ser” por trás do fazer, do efetuar, do tornar-se; “o que faz” é meramente uma ficção adicionada à ação - a ação é tudo. [...] Não há identidade de gênero por trás das

expressões de gênero; essa identidade é constituída performativamente pelas próprias “expressões” que se diz serem seus resultados (Butler 1990, p. 25, tradução nossa)

Na perspectiva butleriana então, o gênero é concebido através dos atos constituintes, não sendo nem uma escolha e nem determinado por normas sociais, mas algo entre o “determinismo” e o “voluntarismo”: “Se os atributos de gênero, no entanto, não são expressivos, mas performativos, então esses atributos constituem efetivamente a identidade que se diz que eles expressam ou revelam” (Butler 1990, p. 141, tradução nossa). Stoller (2010) então vai se focar nessa posição ambivalente do gênero em relação à Fenomenologia da Percepção de Merleau-Ponty, sobretudo no capítulo “O corpo como ser sexuado”.

Nesse particular, a tese do filósofo seria de que a sexualidade expressa sua existência pelo ser corpóreo (Stoller, 2010) e a autora ressalta que Merleau-Ponty não trabalha com as noções de gênero, identidade ou diferenças de sexualidade, mas de sexualidade de forma geral. Ao apontar que Butler está “muito mais interessada em como as normas sociais influenciam a constituição do gênero” (Stoller, 2010 p. 104) enquanto Merleau-Ponty na relação entre existência e sexualidade, a filósofa argumenta uma aproximação e complementaridade entre as duas filosofias. Em sua análise, Merleau-Ponty fala de sexualidade em termos gerais, sem diferenças entre feminino e masculino por exemplo, sendo esse um dos motivos do filósofo ter recebido fortes críticas de teóricas feministas. No entanto, Stoller (2010) observa que Butler também fala de gênero de maneira mais geral, entendendo que esse movimento de não falar de um gênero “específico” apenas significa trabalhar com o fenômeno de forma histórica e por meio de processos sociais., não dizendo “se quem é o gênero”. Ao mesmo tempo, quando Merleau-Ponty fala de sexualidade em termos gerais, não a entende de forma ahistórica e descolada de processos sociais. A filósofa então questiona:

E em vez de criticar seu uso da generalidade, deveríamos reconsiderar melhor essa forma de generalização, perguntando como podemos nos beneficiar filosoficamente desse uso? (Stoller, 2010 p. 103, tradução nossa)

Em síntese, Stoller (2010) apresenta dois pontos centrais que se relacionam com o conceito da expressão merleau-pontiana nesse contexto: a rejeição de qualquer interpretação individualista e naturalista da sexualidade, o que se aplica para qualquer fenômeno psicossomático semelhante, e o papel central do corpo na modificação/transformação da existência. Fenômenos que costumamos considerar como puramente subjetivos ou como simples fatos objetivos denunciam o papel do corpo vivido: “O corpo pode simbolizar a existência porque ele a realiza e é sua atualidade” (Merleau-Ponty 2018, p. 164).

Do ponto de vista filosófico, conclui-se então que a fenomenologia de Merleau-Ponty não se contrapõe “com as chamadas abordagens pós-estruturalistas, juntamente com a virada linguística e sua recusa inerente de um modelo de representação na teoria da linguagem” (Stoller 2010, p. 106, tradução nossa). Ou seja, no contexto desse trabalho, temos uma fenomenologia mundana que rejeita qualquer noção de um corpo sexuado e do gênero (negando também essa falsa dualidade) que seja essencialista e individualista.

2.1.3. POR UMA PSICOLOGIA CLÍNICA TRANSFEMINISTA?

Analisando a história das psicologias brasileiras, Yamamoto (1987) demonstra que a psicologia enquanto ciência autônoma emerge em condições históricas e materiais específicas, inserida em um movimento mais amplo que subordina as ciências ao capitalismo. O autor ressalta que a prática da psicologia em sua gênese desempenha um papel proeminente no modo de produção capitalista, servindo como uma ciência que

atende a interesses particulares, se baseando na concepção do indivíduo neoliberal, que é fragmentado e desconectado de sua memória histórica.

A função da psicologia, conforme apontado pelo autor, enquanto ciência subjugada ao capital, é compreender e controlar esse indivíduo fragmentado, visando aumentar sua produtividade. Consequentemente, os profissionais do campo “psi” no contexto brasileiro rapidamente se estabeleceram em áreas como educação, clínica e trabalho, buscando atender às demandas desse sistema. Essa compreensão coloca em evidência o papel social e as implicações da psicologia, revelando sua relação intrínseca com as dinâmicas do capitalismo e sua influência na sociedade contemporânea. O profissional “psi” é colocado como verdadeiro perito do cidadão moderno onde a sociedade burguesa apresenta como uma de suas características o desenvolvimento do que denomina como “tecnologia das necessidades”: “as pessoas têm, ou julgam ter, necessidades que podem ser satisfeitas somente pela intermediação de um conjunto de peritos, entre os quais, os psicólogos” (Yamamoto, 1987 p. 26).

No contexto clínico, a inserção do profissional “psi” se dá de forma complexa. O psicólogo autônomo-liberal surge intimamente ligado à psiquiatria e ao estudo do “patológico” e do “normal”. Como aponta Foucault (1963/2011), o surgimento do saber-fazer “psi” se dá no contexto que a loucura passa a ser entendida como doença que precisa ser controlada e tratada. Então, a função da psicologia clínica nesse contexto é trabalhar a partir da patologização e da normalização:

A rigor, os profissionais das três áreas (psiquiatria, psicanálise e psicologia) desempenham a mesma função reguladora e adaptativa — portanto, ideológica; a diferença reside na esfera na qual exercem tais atividades. A situação dos profissionais da área deve refletir, em alguma medida, a importância das esferas

em questão, sob a perspectiva da contradição capital-trabalho (Yamamoto, 1987, p. 39, parênteses nosso)

Então, para uma psicologia que se proponha crítica, Yamamoto entende como essencial a "continuidade entre uma postura que denuncia uma psicologia comprometida com o poder e uma prática solidária com as forças transformadoras da sociedade" (Yamamoto, 1987, p. 65) contribuindo para os processos de desalienação, atentando-se ao caráter sócio-histórico daquilo que é entendido como patológico, ou seja, o "homem alienado".

É fundamental compreender que esse "novo" de uma psicologia crítica comprometida com a transformação social não se caracteriza pela introdução de novas técnicas, instrumentos ou métodos, mas sim pela postura adotada em relação à sua prática, em movimento de contraponto às forças hegemônicas de dominação dentro e fora da psicologia. Qualquer movimento de reforma ou subversão interna da psicologia está fadado a ser absorvido pelo *status quo*, a menos que constantemente rompa com suas barreiras. Yamamoto enxerga a possibilidade de abandonar a crença na neutralidade científica e nos convida a abandonar a "identidade tecnoprofissional", transformando nossa prática por meio de uma *práxis* política.

Dialogando com as produções norte-americanas citadas anteriormente, entendemos que nos seus movimentos de buscarem na fenomenologia merleau-pontiana uma forma de retomar essa "autoridade do indivíduo", se trata aqui do indivíduo fragmentado que Yamamoto se refere. Aquele indivíduo que é desconectado da sua história e que se tornou o objeto de foco das especializações "psi". Fica claro que a potência que vemos nas epistemologias fenomenológicas, de forma geral, toma linhas diferentes dessa analisada, ao mesmo tempo que concordamos com Yamamoto que uma

outra psicologia possível não se daria por “novas” técnicas ou teorias, mas sobretudo a partir de uma outra postura para fora e por fora da psicologia.

Nesse sentido, Favero et al. (2023) discutem o sentido de uma Teoria Psicológica Transfeminista, em uma perspectiva não adjetivada e que se desloca para além desse indivíduo. As autoras não se colocam aqui em uma posição contrária à uma “Psicologia adjetivada”⁹, mas a partir de nossa leitura, o caminho primeiro seria outro, valendo questionar “A que e a quem serviria uma Psicologia *queer*; uma Psicologia trans*? Como apontado por nota técnica do Conselho Federal de Psicologia (2013), o acompanhamento psicoterapêutico é requerido para o Processo transexualizador, ou seja, o que antes era monopólio da classe médica, agora é dividido com a classe da Psicologia, movimento que costuma ser visto como um avanço contra um modelo biomédico. A quem interessa deter e compartilhar o poder da máquina do gênero?

Voltando aos escombros da saúde mental, Favero et al. (2023) vão compreender que os corpos trans* diante dessas clínicas *psi*, a partir da demanda da transição, acabam tendo suas demandas “analisadas por um princípio cisgênero ligado a três fatores: corpo, tempo e ficção” (p. 7). Há no papel da clínica psicológica um resgate de um “transexualismo primário”, de um personagem que estaria fadado à sua transexualidade inescapável pelo destino do gênero, sendo possível um eco com o resgate do “modelo de corpo errado” feito por Daves (2021) e Hetterley (2023), pois o profissional *psi* “quando se envolve com essa população, não busca encontrar um ‘sujeito’, mas, sim, seu ‘repúdio’ ao próprio sexo” (Favero et al, 2023 p. 8). Como analisam então as autoras, o processo de transgenitalização deixa de ser entendido como um malefício ao corpo (Resolução nº 1.482, 1997), apenas quando acompanhado da tutela de especialistas.

⁹ Favero e Kveller (2022) aprofundam essa discussão

Todes que nos propomos a pensar nesse outro lugar acabamos nos vendo nessa posição angustiante e absurda (no sentido camusiano). “Assim, mesmo sem esperanças exageradas na psicologia, o que poderíamos fazer para habitá-la de outra forma? [...] Queremos, de alguma forma, com alguma ambição, talvez ingênua, ver a capacidade de conexão que há entre os escombros” (Favero et al. 2023, p. 10). Qualquer clínica “psi” que se proponha a habitar outro lugar nas relações cisnormativas deve atuar em um vir-a-ser constante dentro das contradições da própria prática clínica.

A questão aqui não seria, então, o estabelecimento de uma Psicologia Clínica Transfeminista, ou a salvação da psicologia a partir de uma leitura crítica de gênero fenomenológica. Nosso papel não deve ser salvar a psicologia. As propostas feitas pelas autoras ressaltam a proposta inicial de pensar uma intersecção teórica entre a Psicopatologia Crítica e epistemologias transfeministas a fim de pensar esse outro lugar possível no saber-fazer “psi”.

2.2. FENOMENOLOGIA E ESPERANÇA

É relatado que há pouca atenção por parte das psicologias para o afeto da esperança e, sobretudo, pouco olhar que se proponha crítico (Snyder, 2000; Bartholomew, 2019; Stockdale, 2020; Berri, 2020). A *Hope Theory*, apresentada por Snyder e colaboradores (2000), busca aumentar níveis de esperança por meio de sua prática e argumentam que historicamente, além de ser um fenômeno negligenciado, os olhares voltados a esperança na psicologia são deveras negativos, focando essa crítica às perspectivas europeias.

Outras epistemologias trazem uma visão que também não se propõe pessimista, mas operam por linhas diferentes da Psicologia Positiva, cujo se baseia a *Hope Theory*, em relação à esperança. Schneiderman (2005) traz a contraditória obrigação do médico

em trabalhar na manutenção da esperança do paciente ao mesmo tempo em que é honesto com ele. Argumenta que nem toda relação com a esperança é saudável, pois muitas vezes os pacientes a obtêm de fontes dúbias. Para o autor, o médico deve se atentar aos perigos associados a certas formas de esperança e trabalhar em narrativas diversas, no sentido que a esperança não trace uma linha única de vida, mas múltiplos caminhos e esteja aberta ao imprevisível e inevitável.

Dembo e Clemens (2013) trazem questionamentos de uma jovem médica, a primeira autora, em relação à ética em prover esperança na psicoterapia. Partindo do preceito de que é comum nas psicoterapias a percepção da promoção da esperança como algo intrinsecamente bom, a médica questiona se “em algum momento, encorajar o paciente a continuar a ter esperança é o mesmo que conduzir um paciente pela proverbial cenoura num bastão” (p. 316, tradução nossa), questionando se é sempre ético o terapeuta encorajar “falsa esperança” em todos os momentos. Mas como saber o que diferencia “falsa esperança” de “verdadeira esperança”, questiona a autora.

Stockdale (2020), partindo das filosofias de Descartes, Hume, e Spinoza, resgata o caráter incerto desse afeto entendendo que “a esperança envolve o desejo de um resultado e a crença de que o resultado obtido é pelo menos possível” (p. 115, tradução nossa) e argumenta que “descrições da fenomenologia da esperança como positivamente validada pintam a esperança tão brilhante e alegre como muitas esperanças tendem a ser” (p. 115, tradução nossa), mas que essa vivência não é sempre prazerosa mesmo que em aspectos dela. Considerando então a relação entre “esperança temerosa” (*fearful hope*) e “esperança basal” (*basal hope*).

Seu ponto principal é que a esperança, normalmente entendida como um afeto ou emoção sempre alegre, também pode acompanhar sentimentos tristes. Traz à discussão

vivências de mulheres e pessoas racializadas nos EUA, no sentido de como a experiência de opressão afeta o modo de ser no mundo e como isso se relaciona com a esperança em diversos contextos socioculturais. A autora exemplifica com a esperança de uma mulher de não ser vítima de violência sexual ao sair de casa, ilustrando a complexidade da vivência da esperança desses corpos nesses contextos.

Bartholomew et al. (2019) realizaram um estudo fenomenológico a fim de explorar o sentido da esperança dos terapeutas para seus clientes. Ressaltam que os dados obtidos nessa pesquisa são os primeiros de seu tipo, reforçando a importância de mais pesquisas com esse objetivo. Em linhas gerais, analisaram que os terapeutas entendem a esperança como tendo papel fundamental na sua atuação, pelos processos de mudança nos clientes e na manutenção da própria motivação do terapeuta. Sobre tudo ao entenderem como importante intervenção de manutenção da esperança em pacientes desesperançosos com o processo psicoterapêutico.

Berri (2020) investigou a esperança nos processos de saúde, doença e morte relacionando-os ao conceito de Ajustamento criativo em Gestalt Terapia. Com enfoque no contexto hospitalar, nos pacientes e seus familiares, a autora entende que a morte em si não é uma questão principal, mas sim como se dão as vivências de medo e esperança/desperança nas perspectivas de saúde, doença, morte e qualidade de vida vivenciado por esse público. Ressalta a importância de os profissionais de saúde saberem trabalhar com os sistemas de medo e esperança, principalmente em casos terminais, se atentando à manutenção da esperança.

A autora destaca que é importante essa manutenção não se caracterizar como negação, no sentido que os pacientes e familiares não neguem a realidade das situações de saúde e doença e que os profissionais saibam respeitar e potencializar os pacientes

seguindo seus próprios processos de autocuidado na relação esperança-medo-morte-saúde “permitindo que a expressão criativa seja capturada no encontro com o meio, que é sempre em alguma medida novo, de maneira harmônica” (Berri, 2020 p. 358).

2.2.1. ELEMENTOS PARA UMA TEORIA BIOPOLÍTICA DOS AFETOS

Neste trabalho não nos interessa uma perspectiva que se coloque como pessimista ou otimista em relação à esperança; essa dualidade não nos cabe aqui. Nos interessa uma esperança vivida no corpo mundano, ou seja, um afeto biopolítico. Acerca desse corpo político que afeta e é afetado nos debruçarmos mais adiante, mas em linha gerais podemos sintetizar o que se entende por biopolítica a partir de Foucault, enquanto disciplina reguladora da vida:

Biopolítica: eu entendia por isso a maneira como se procurou, desde o século XVIII, racionalizar os problemas postos à prática governamental pelos fenômenos próprios de um conjunto de viventes constituídos em população: saúde, higiene, natalidade, longevidade, raças... (Foucault, 2004/2010 p. 431)

Em suma, para Foucault (1974/2014), o século XVIII europeu marca na história do Ocidente a entrada dos fenômenos da “vida” nos mecanismos de poder. A partir desse momento, o “saber-fazer” torna-se um agente de transformação da vida humana. Novas instituições de saber, como a Medicina, Psicologia, Direito, e a Estatística, nascem a serviço dessa nova forma de poder que regula esse “novo corpo: corpo múltiplo, corpo com inúmeras cabeças, se não infinito pelo menos necessariamente numerável” (Foucault, 1999, p.29). É então preciso compreender esse novo corpo, quantificá-lo e descrevê-lo em suas minúcias.

Nesse sentido, é preciso aqui de um constructo teórico que dê conta desse corpo político e não moralize os afetos, dando conta do seu caráter mundano/imanente. Spinoza se faz interessante aqui pois muitos ao longo dos séculos se debruçaram sobre os afetos,

mas como nos lembra Chauí (2009), poucos foram exitosos como Spinoza em constituir uma Ciência dos Afetos. Se faz então necessário aqui passar por alguns conceitos chave do filósofo, entendendo aqui como uma simplificação de sua obra. Na primeira parte da Ética (2009) o filósofo demonstra a existência de uma única Substância (Deus)¹⁰ que é imanente e perfeita, tendo uma infinidade de atributos, e a partir dessa substância existem modos (corpos) imperfeitos, que seriam as criaturas ou seres do mundo.

Ao afirmar “eles não sabem o que pode um corpo” (Spinoza, 2009, p. 95), se distancia de uma filosofia platônica acerca da consciência e se volta para as potências do corpo, rompendo com uma divisão entre alma e corpo ao demonstrar um paralelismo entre os dois:

o que é ação na alma é também necessariamente ação no corpo, o que é paixão no corpo é por sua vez necessariamente paixão na alma. Nenhuma preeminência, pois, de uma série sobre a outra. Que quer então dizer Espinosa quando nos convida a tomar o corpo como modelo? Trata-se de mostrar que o corpo ultrapassa o conhecimento que dele temos, e o pensamento não ultrapassa menos a consciência que dele temos (Deleuze, 1981/2002 p. 24).

Nesse paralelismo o olhar não se volta para a relação corpo-mente, mas para o encontro entre os corpos. Todo corpo (modo) tem uma tendência, ou desejo, de se aproximar da substância (Deus) que Spinoza chama de *conatus*. Esse apetite (desejo) é o esforço de cada corpo a se preservar em seu ser e esse esforço se modifica constantemente

¹⁰ Não se trata aqui de um Deus personificado, transcendente e moral. Quando Spinoza fala da “substância” podemos usar também os conceitos mais atuais de “natureza” e “mundo” de forma semelhante, sendo “*Deus sive Natura*” (Deus, ou seja, a Natureza), uma expressão famosa do filósofo.

de acordo com nossas afecções. O movimento do *conatus* se dá sempre pelo devir (Deleuze, 1981/2002).

Quando dois ou mais corpos se encontram, eles se compõem ou decompõem, afetando uns aos outros, e Spinoza busca compreender os efeitos e as causas dessas afecções. Em suas correspondências com Blyenbergh (Guinsburg, J. et al, 2024), durante um debate sobre o mal, discutem a vontade de Adão em consumir o fruto proibido. Spinoza nega o mal no fruto e no desejo de Adão em consumi-lo, mas que podemos entender como ruim a composição entre Adão (um corpo) e o fruto (outro corpo), não pela proibição de Deus, e sim pelo entendimento de que esse encontro seria concebido como uma intoxicação, um envenenamento ou uma indigestão; um entendimento das causas e não da lei moral.

É assim que Spinoza entende o que é bom e mau – descartando as ideias de bem e mal – pelo que compõe a potência de um corpo ou o decompõe. É pela experiência que sabemos se algo nos é veneno ou não, ou seja, a partir do entendimento dos afetos: “É nesse sentido que não existe o mal (em si), mas há o mau (para mim)” (Deleuze, 1981/2002 p. 40). Na sua ontologia imanente, tudo que não compõe um corpo não faz parte da sua “natureza”¹¹, afirmando em uma de suas respostas à Blyenbergh que “se o crime pertencesse à minha essência, seria pura e simples virtude” (Guinsburg, J. et al, 2024. p. 131).

O afeto¹² se dá pelo encontro e um corpo é definido por como afeta e é afetado a partir desses encontros, não sendo possível aqui um corpo isolado, sendo por definição um corpo político que define sua singularidade pela sua capacidade de se relacionar

¹¹ Quando Spinoza fala de “natureza” ou de “essência” não devemos ler a partir de uma ótica determinista e reducionista. O filósofo não pretende isolar os corpos ou afetos em si mesmos e descrever sua natureza, pois ela está sempre em movimento.

¹² Que nos estudos em Psicologia pode também ser chamado de sentimento, emoção, estado de ânimo...

(Safatle, 2016). Ao compreendermos um corpo em si mesmo, o fazemos a partir da substância imanente e infinita e de todos os modos dessa substância, ou seja, um ser é sobretudo um ser no mundo que se define pelo seu “modo de ser” nesse mundo a partir das suas relações. Um corpo sempre por vir (devir) a partir das afecções dentro das infinitas multiplicidades.

A definição do que é um afeto na terceira parte da Ética é complexa, como analisa Barros (2014) os afetos como resultados das “afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções” (Spinoza, 2009 p. 92). De outra forma, um corpo é afetado por outro corpo externo, o que deixa marcas nesse corpo (afecção) e a mudança que isso gerou nesse corpo é o que chamamos de afeto.

Existem duas formas que um corpo se afeta: aumentando ou diminuindo sua potência de agir ou sua perfeição (*conatus*). A passagem para potência de agir maior chamamos de “afeto alegre” e a passagem para uma potência de agir menor chamamos de “afeto triste”, sendo “assim que a potência de agir varia em função das causas exteriores, para um mesmo poder de ser afetado” (Deleuze, 1981/2002 p. 57).

Essa divisão entre afetos tristes e alegres não recai em uma idealização das alegrias. O projeto de nos aproximarmos da perfeição da substância não se reduz a buscar mais alegrias: Spinoza não moraliza os afetos. Seu projeto se funda em entender como os corpos se afetam a partir de suas multiplicidades no campo de imanência, ou seja, o afeto “ser captado por si mesmo, mediante aquilo que ele dá, naquilo que ele dá” (Deleuze, 1981/2002 p. 133). É sobretudo um projeto que visa não vivermos à mercê dos afetos, alegres ou tristes, e da fortuna. Olhar para as relações como elas se dão por si mesmas no campo da imanência enquanto um projeto de liberdade.

2.2.2. SISTEMA MEDO-ESPERANÇA E O CORPO POLÍTICO

Spinoza descreve a esperança como uma “alegria instável, surgida da imagem de uma coisa futura ou passada de cuja realização temos dúvida” (Spinoza, 2009 p. 61). Sempre acompanhada pelo medo, e vice-versa, que por sua vez é “uma tristeza instável, surgida da ideia de uma coisa futura ou passada, de cuja realização temos alguma dúvida” (Spinoza, 2009 p. 77). Formam o que Chauí (2011) chama de “sistema medo-esperança”, sendo afetos voláteis cujo tempo e dúvida são chaves da sua vivência.

Estes dois afetos não podem ser entendidos como bons ou ruins por si só e “viver sob o medo e a esperança é viver na dúvida ao porvir” (Chauí, 2011 p. 134). Sobre a relação intrínseca dos dois afetos e dos “limites” da esperança, Spinoza descreve:

supõe-se que quem está apegado à esperança, e tem dúvida sobre a realização de uma coisa, imagina algo que exclui a existência da coisa futura e, portanto, dessa maneira, entristece-se. Como consequência, enquanto está apegado à esperança, tem medo de que a coisa não se realize. Quem, contrariamente, tem medo, isto é, quem tem dúvida sobre a realização de uma coisa que odeia, também imagina algo que exclui a existência dessa coisa e, portanto, alegra-se. E, como consequência, dessa maneira, tem esperança de que essa coisa não se realize (Spinoza, 2009 p. 138)

Nesse sentido, vamos em direção contrária de ambas as perspectivas demasiadamente otimistas e fatalistas em relação à esperança. Não moralizando os afetos, viver à mercê do medo e da esperança é viver sempre em dúvida e nas mãos do acaso; um chamado à passividade perante o mundo e às relações. Partindo também dos limites desse afeto, Safatle (2016) entende a esperança como central para um projeto de um corpo

político a partir do tempo e da memória social; uma “politização da temporalidade” de um corpo político sempre por vir.

É a esperança que sustentará tal corpo por vir, que produzirá sua ossatura. Pois esperança é, acima de tudo, uma forma de ser afetado pelo tempo, afeto indissociável do que poderíamos chamar de “temporalidade da expectativa”. Ela é um modo de síntese do tempo que partilha com outro afeto, a saber, o medo, uma relação com o que teóricos da história chamarão de “horizonte de expectativa” (Safatle, 2016 p. 121).

Se desse sistema retirarmos a dúvida, no lugar do medo nos restaria o desespero e no lugar da esperança teríamos a segurança. Para Safatle (2016), o “corpo político mutilado” se desarma da sujeição produzida por esses afetos a partir da segurança em um movimento coletivo enfrentando esse movimento de passividade perante o acaso e às forças hegemônicas de poder a partir da sua partilha e luta coletiva à temporalidade. Cabendo assim a afirmação do projeto spinozano de que

quanto mais nos esforçamos por viver sob a condução da razão, tanto mais nos esforçamos por depender menos da esperança e por nos livrar do medo; por dominar, o quanto pudermos, o acaso; e por dirigir nossas ações de acordo com o conselho seguro da razão¹³ (Spinoza 2009, p. 183)

2.2.3. DOS DESAFIOS DE UMA FENOMENOLOGIA DOS AFETOS

Iniciaremos esse subcapítulo passando por algumas conceituações centrais de qual fenomenologia estamos partindo. Na introdução da Fenomenologia da Percepção,

¹³ Não se trata aqui de uma disputa entre razão e emoção; o racionalismo de Spinoza não se ampara em um distanciamento dos afetos e uma moralização da consciência. Se distancia de qualquer dualismo, sobretudo a disputa razão-emoção. Vale lembrar Nietzsche quando diz que sua filosofia e a de Spinoza tem o mesmo objetivo: “fazer do conhecimento o mais potente dos afetos” (Martins, 2009, p. 11).

Merleau-Ponty (2018) levanta a pergunta do que é a fenomenologia, mesmo 50 anos depois de ser proposta por Husserl, e sintetiza que é o “estudo das essências” e toda problemática que se segue a partir daí está em definir as essências. Mas, mais importante, o filósofo francês estabelece que a fenomenologia repõe as essências na existência. É sobretudo um movimento de descrição direta da experiência tal como ela é, um retorno às coisas mesmas “sem nenhuma deferência à sua gênese psicológica e às explicações causais que o cientista, o historiador ou o sociólogo dela possam fornecer. [...] Trata-se de descrever, não de explicar nem de analisar. (Merleau-Ponty, 2018 p. 2 - 3).

A fenomenologia parte de um rompimento radical de qualquer psicologismo e cientificismo. Como explica bem Merleau-Ponty, no projeto husserliano “a ciência não tem e não terá jamais o mesmo sentido de ser que o mundo percebido, pela simples razão de que ela é uma determinação ou uma explicação dele” (Merleau-Ponty, 2018 p.3). Partirmos na crença primeira que o mundo está ali presente antes de qualquer análise é que ele deve ser pela fenomenologia descrito e não construído ou constituído. Importante ressaltar rapidamente que de forma alguma está implícito aqui qualquer noção de neutralidade ou passividade.

A verdade do mundo se encontra no próprio mundo. “Não há nada de escondido atrás destes rostos ou destes gestos, nenhuma paisagem para mim inacessível, apenas um pouco de sombra que só existe pela luz” (Merleau-Ponty, 2018 p. 8). Sobre a verdade do mundo e o espaço da percepção nessa relação:

O real é um tecido sólido, ele não espera nossos juízos para anexar a si os fenômenos mais aberrantes, nem para rejeitar nossas imaginações mais verossímeis. A percepção não é uma ciência do mundo, não é nem mesmo um ato, uma tomada de posição deliberada; ela é o fundo sobre o qual todos os atos se destacam e ela é pressuposta por eles. O mundo não é um objeto do qual possuo

comigo a lei de constituição; ele é o meio natural e o campo de todos os meus pensamentos e de todas as minhas percepções explícitas. A verdade não “habita” apenas o “homem interior”, ou, antes, não existe homem interior, o homem está no mundo, é no mundo que ele se conhece. Quando volto a mim a partir do dogmatismo do senso comum ou do dogmatismo da ciência, encontro não um foco de verdade intrínseca, mas um sujeito consagrado ao mundo (Merleau-Ponty, 2018 p. 6)

O que seria então o “fenômeno” em fenomenologia? O termo fenômeno é antigo na história da filosofia, significando basicamente “tudo aquilo que aparece” em seu sentido mais amplo e “original” usado pelos gregos antigos. Immanuel Kant (1781/1999) estabeleceu no cânone filosófico a diferença entre esse “fenômeno”, alcançável pela percepção, e a “coisa em si” que, por sua vez, não é alcançável pela percepção. Zilles (2002) aponta que Husserl não aceitava postulados que tratavam a experiência atual como não verdadeira, dando novo significado para a fenomenologia e cerrando o fenômeno na consciência, não negando o mundo exterior. Fenômeno então seria “tudo aquilo de que podemos ter consciência, de qualquer modo que seja” (Zilles, 2002 p. 12), sendo esse o ponto de partida da Fenomenologia.

Ocorre aqui novamente, em nossa leitura, uma quebra com o psiquismo. O fenômeno não é interno, mas está diante de nós. O projeto husserliano trabalha com a multiplicidade dos fenômenos, não sendo possível capturá-los em sua “totalidade”. Não nos cabe aqui também cair em um “relativismo absoluto” e muito menos em uma soberania da consciência individual, pois isso seria negar o mundo. A fenomenologia de Husserl busca recolocar o ser no mundo, sendo um método intrinsecamente intersubjetivo e mundano.

Toda consciência é uma consciência para um objeto, ao mesmo tempo que todo objeto é objeto para uma consciência. Diferente da “coisa em si” kantiana, o fenômeno depende dessa relação intencional. Essa “intencionalidade” que dá sentido nessa correlação e nos permite conceber que não existe apenas mundo interior ou mundo exterior. Ocorre aqui uma religação do sujeito com o mundo da vida.

No projeto husserliano o mundo da vida (Lebenswelt), ou mundo vivido, pode ser entendido em linhas gerais como um contraponto ao mundo das ciências naturais que analisa o mundo a partir de pressupostos analíticos próprios, sendo então um mundo “pré-científico” composto de vivências permanentemente dadas como efetivas “na nossa vida concreta”. Não ocorre um descarte das ciências naturais, mas o entendimento que elas não dão conta das questões do mundo da vida, e nem teriam como,

simplesmente porque a direção temática que o pensamento do cientista natural segue em direção à realidade da vida é um caminho teórico, deixando desde o princípio essa questão de lado e apenas tratando disso a partir da tecnologia e a partir da *aplicação* da ciência natural à vida. [...] O mundo da vida é o mundo natural – na atitude da vida natural, somos sujeitos vivos atuantes junto a outros sujeitos atuantes em um círculo aberto. (Husserl, 1936/2012, p. 40)

O mundo da vida apresenta um caráter intersubjetivo intrínseco onde todos os sujeitos compartilham esse mundo em suas vivências. Missaggia (2018) ressalta que esse próprio caráter intrínseco é levantado por muitos comentadores como incompatível com a primeira virada idealista do método solipsista fenomenológico de um primeiro Husserl e seu ego transcendental.

O acesso ao mundo da vida então é feito a partir da suspensão da tese do mundo por meio da “redução fenomenológica”. Em primeiro momento ocorre a *epoché*, que é a suspensão de juízo dos *a priori*s dos objetos do mundo, para então partir para a redução

propriamente dita que seria “passar da atenção dos objetos de nossa experiência para o modo como eles são experienciados” (Missaggia, 2018 p. 204). Como já comentado, uma das principais contribuições de Merleau-Ponty ao campo da fenomenologia, é a noção de que a Redução fenomenológica é sempre inacabada.

Essa fenomenologia que trabalhamos então aqui não se propõe como neutra, enquanto uma doutrina ou apenas um conjunto de ideias e saberes, mas uma fenomenologia que “só é acessível a um método fenomenológico” (Merleau-Ponty, 1945/2018 p. 2). Na redução inacabada ocorre uma dialética circular “não segue mais o modelo da posse de objetos, mas do contato por imersão ou inerência, que não é um recorte, mas um todo indiviso, do qual também faz parte” (Perius, 2012 p. 139), como em um desenho de M. C. Escher onde é impossível separar a mão que desenha e a mão que se representa desenhando-se.

O filósofo francês propõe uma leitura existencial, e não idealista, da redução fenomenológica husserliana, sustentando a reflexão na sua crítica ao cogito cartesiano pois não entende a razão como autônoma, mas teleológica e incompleta (Merleau-Ponty, 1945/2018).

Merleau-Ponty recusa a consciência constituinte em nome de um prejuízo do pensamento reflexionante: o esquecimento de um pensamento naturado em favor de um pensamento naturante. Dessa forma, a reflexão é necessária para Merleau-Ponty, porque ela é a unidade da fé perceptiva com a verdade, movimento de retorno da reflexão sobre as coisas mesmas, para compreender seu próprio sentido, todavia, não pode ser a conversão do campo fenomenal em campo transcendental. (Perius, 2012 p. 139 – 140)

A partir desse movimento de recolocar as essências na existência, essa fenomenologia então caminha da multiplicidade do mundo para a unidade da consciência.

O cogito aqui ocupa então o lugar de refletir sobre esse mistério do mundo que não é para mim escondido, mas que não é totalmente iluminado. No espesso da essência da existência, é um processo inerentemente inacabado de se perceber o que não está percebido.

Como já dito anteriormente, Merleau-Ponty não rompe com seus mestres, mas realiza uma crítica ao idealismo de Husserl e estabelece o papel da ambiguidade e da incompletude da redução na fenomenologia. Ocorre uma reabilitação ontológica do mundo sensível a partir de um abandono da posição do “eu” transcendental, onde o ser agora no projeto fenomenológico merleau-pontyiano é ambíguo e pleno. Se inicia uma abertura fenomenológica para o invisível, para o inaparente (Merleau-Ponty, 1964/2021). Podemos afirmar talvez que a potência do projeto fenomenológico de Merleau-Ponty está na afirmação de seus limites. Limites esses que não se fecham em conceitos estabelecidos, mas uma abertura para a não filosofia, como analisa Perius (2012).

Nos é interessante agora pensar numa possível aproximação epistemológica entre uma Teoria biopolítica da esperança e uma Fenomenologia mundana/imanente. Michel Henry (1992/2007) constroi uma complexa e polêmica crítica fenomenológica à fenomenologia transcendental e intencional de Husserl. Henry ocupa na história da fenomenologia um lugar mais às margens, tendo suas críticas não se destacando como outras, sendo que sua história e sua obra merecem uma leitura crítica mais profunda que talvez não caibam no escopo deste trabalho. No entanto, nos chama atenção aqui seu olhar fenomenológico para os afetos, sobretudo sua aproximação à ontologia de Spinoza.

Pacheco (2020) analisa a leitura de Spinoza feita por Michel Henry, afirmando que a partir dela várias consequências se seguem, algumas interessantes e algumas desconfortáveis. Em suma, o autor diz que o fenomenólogo faz da afetividade a ontologia de Spinoza e resume sua argumentação da seguinte forma:

se (a) a felicidade é o horizonte da afetividade e; (b) a afetividade, por sua vez, é o campo ontológico dos seres humanos, ou seja, onde cada ser humano se esforça por perseverar em seu ser; logo, (c) a felicidade é o horizonte ontológico da Ética. As premissas podem facilmente ser aceitas como conteúdo spinozano. (p. 66)

O autor destaca como limitações dessa leitura de Henry o fato de reduzir a ontologia spinozana à uma intuição prática e reduzir sua metafísica a uma “exigência da felicidade”. Não obstante, Pacheco (2020) ressalta que se focarmos na afetividade, que é o objetivo central da leitura que Henry faz de Spinoza, suas limitações perdem relevância e Spinoza que o fenomenólogo analisa acaba por ser de fato “Spinoza”, sem grandes percalços.

Superando, então, qualquer “exigência da felicidade”, que não faria sentido aqui, como Henry pensa os afetos fenomenologicamente? Em sua Fenomenologia da vida, Henry dialoga com Spinoza na concepção de uma substância absoluta e infinita, que nesse caso é a vida pré-intencional (Wondraek, 2010). Para o filósofo, “a afetividade não se subordina à intencionalidade, mas é o que confere o caráter pré-intencional do vivido, o que torna possível as coisas aparecerem para o ver da intencionalidade” (Pacheco 2020, p.77).

O fenomenólogo vai então propor uma “contra-redução”, no sentido que a redução fenomenológica de Husserl não capturaria a imanência, sendo a vida pré-intencional. Pacheco (2020) argumenta que a contra-redução de Henry faz mais sentido em uma perspectiva spinozana se comparada à redução transcendental, sendo útil ao relacionar o paralelismo da relação mente-corpo com a imanência entre o corpo e a mente na ontologia de Spinoza. Usa como exemplo de relação “pré-intencional” a relação que ocorre entre um prego e um pé,

ocorrendo tão somente na substância enquanto extensa. Mais do que isso, se explicando totalmente por este atributo da extensão, podendo mesmo ser descrita com medidas de peso, velocidade, área de impacto. [...] Com efeito, há uma marcada diferença entre, por um lado, a ideia do evento corporal e, por outro, a realidade psicofísica que é o afeto. Enfim, ainda que a mente deva formar uma ideia de tudo o que afeta o corpo, cada atributo deve ser concebido por si (Pacheco, 2022 p. 77-78)

No entanto, Michel Henry não soluciona todos os conflitos presentes em uma possível Fenomenologia dos Afetos. Como Pacheco aponta: “A afetividade em Spinoza pode, com alguma boa vontade, ser considerada um campo fenomenológico” (2020, p. 70). Aqui talvez os ensinamentos de Merleau Ponty nos seja interessante; não superar as contradições, mas colocá-las entre parênteses.

Goto, Telles e Paula (2016) afirmam existir uma quantidade menor de estudos acerca dos afetos na fenomenologia de Husserl em comparação com outros processos cognoscitivos, mas afirmam que seu estudo caber no motivo original do projeto fenomenológico husserliano. O primeiro esboço de uma “Fenomenologia dos sentimentos” teria aparecido pela primeira vez nas Investigações Lógicas vol. 2 quando Husserl (1901/2012) acerca da dificuldade em relacionar uma unidade genérica das vivências intencionais, sobretudo no campo dos sentimentos.

Como analisam Goto, Telles e Paula (2016), o afeto¹⁴ em Husserl se dão no campo da fenomenologia transcendental e “remete ao traço essencial da intencionalidade” (p. 37). Sendo assim, a partir de nossa análise, distante da fenomenologia afetiva de Henry, já que Husserl considera os afetos indissociáveis da intencionalidade, enquanto a primeira

¹⁴ Husserl usa o termo “sentimento”, mas usaremos de forma intercambiável com o termo “afeto” nesse trabalho

seria, talvez, mais próxima do mundo misterioso da Fenomenologia de Merleau-Ponty, apesar de suas lacunas, mesmo que uma aproximação seja possível na medida que, na nossa análise, os afetos em Husserl jogam luz sobre o mundo da sensível.

Nesse sentido, Husserl (1901/2012) discute a intencionalidade dos afetos, e sua relação intencional específica, sempre a partir das representações que também são originadas se uma referência intencional. A função da representação aqui é “efetuar essencialmente a função de apresentar algo, de trazer à presença determinado objeto” (Goto, Telles & Paula, (2016, p. 37). É a partir das representações que os afetos obtêm uma relação intencional e se calcam no mundo em um processo duplo intencional em que Husserl (1901/2012) descreve, e hierarquiza, primeiro o processo intencional fundante do objeto representado (representação) e depois o processo intencional fundado do objeto sentido (afeto), onde o processo fundante é separável do processo fundado, mas não o contrário.

É possível analisar então que, mesmo hierarquizando os processos intencionais e estando calcado no ego transcendental, Husserl inaugura aqui um espaço para uma Fenomenologia dos Afetos e/ou dos Sentimentos que dá conta da multiplicidade desse fenômeno, negando a interpretação de que haveria apenas uma intenção. E mesmo nessa relação hierarquizada, como analisam Goto, Telles e Paula (2016), os afetos nessa leitura husserliana se dão enquanto atos (fundados) que possuem eles mesmo uma relação intencional própria de via dupla com os objetos do mundo sensível e com o objeto originário da representação. Ainda assim se distancia de uma Fenomenologia mundana ou imanente ao passo que Husserl, como analisa Goto (2008), não considera possível compreender o campo afetivo de forma radical como tomamos os constructos das ciências naturais, apenas o podemos fazer de forma segura e evidente no seu próprio campo de manifestação representativo específico na consciência.

Voltando agora a uma Fenomenologia da Esperança, Soveral (1983) se debruça sobre a melancolia existencial que é decifrar o mistério que cada ser é para si mesmo. Nesse processo, para o filósofo, recordamos um suposto autoconhecimento original que nos escapa e atrás de nós no tempo só vemos a Noite, ou seja, caminhamos sobre o Nada. Em uma resposta direta ao Ser e o Nada de Sartre (1943/2015) ao nosso ver, mesmo que o filósofo francês não seja citado diretamente no ensaio, Soveral (1983) busca um ponto de apoio contra o absurdo da existência humana perante a morte, e esse ponto de apoio último e irreduzível é a esperança.

Se o sujeito insiste em viver suspenso perante a Morte e o Nada é, pois, na leitura de Soveral (1983), se recusa a cortar o fio da esperança que o sustenta enquanto um “supremo e substantivo valor ôntico de se contrapor ao Nada, de forma definitiva e consistente” (p. 69). O filósofo vê o potencial de mudança da realidade na esperança enquanto uma ação intencional na medida que seu conhecimento ultrapassa a dualidade “Eu-Isto” e partir de um projeto de ação que se dá no material e não no imaginário.

As maiores limitações da Fenomenologia da Esperança de Soveral (1983), a partir de nossa análise, estão em propor um mecanismo de defesa para uma existência não absurda ao mesmo tempo recai em uma hierarquização dos valores, do Bem e do Mal e perspectiva inerentemente positiva “da virtude existencial da esperança” (p. 74). Em relação ao segundo ponto, como já trabalhamos, a ontologia de Spinoza enquanto um projeto de liberdade responde melhor às questões levantadas neste trabalho acerca dos valores da existência, do Bem e do Mal e da multiplicidade dos afetos.

Acerca da esperança enquanto ponto de apoio contra a melancolia da existência, podemos entender que o filósofo acaba caindo na armadilha do que Camus (1942/2018) chamou de “nostalgia da unidade”, um apetite do drama humano que atravessa o abismo do desejo em busca do Um (seja lá o que for), caindo na contradição

que afirma a unidade a partir do movimento que pretendia resolver suas contradições, bastando “esse novo círculo vicioso para sufocar as nossas esperanças” (p. 23).

Pacheco (2017) realiza um mergulho na esperança enquanto movimento da existência humana a partir do evento da ressurreição de Cristo na leitura de Paul Ricœur. Em sua leitura, a esperança para o filósofo francês não é um conceito ou um simples sentimento, mas apresenta a função e um “conteúdo inalienável” de mover o ser em direção à ação, tocando diretamente no desejo do ser e recapitulando o sentido da vida a partir da tomada de consciência das nossas limitações e, assim, superando-as.

Ricœur (1999), em uma releitura da esperança na história da filosofia, entende a esperança enquanto uma hermenêutica da liberdade religiosa que interpreta a promessa da ressurreição em termos de liberdade apesar da morte. Como analisa Pacheco (2017), a esperança aqui não pode ser evidenciada empiricamente, mas apenas esperada enquanto promessa: “Ricœur nos diz que a lógica própria da esperança é a lógica do absurdo” (p. 219).

De forma simplificada, a escatologia cristã para Ricœur (1999) permite uma abertura em direção ao futuro por meio da esperança, que é “a-lógica” e desmente o real da morte, que contradiz a realidade atual rompendo com uma ordem fechada de existência e história. A promessa da ressurreição promove uma lógica própria que anula os esforços de repetição em favor da diferença. Ainda nesse sentido, Pacheco complementa que

a esperança, no seu jogar, é “aporética”, não por falta, mas por excesso de sentido. A ressurreição surpreende, como sendo excessiva em relação à realidade abandonada de Deus. [...] Pois, entre a esperança e a realidade que leva à morte existe um hiato. (2017, p. 220)

Pacheco (2017) também discorre sobre a influência da fenomenologia-existencial de Gabriel Marcel na obra de Ricœur, na medida que Marcel opera uma crítica ao saber científico a fim de recuperar o mistério da existência, chegando assim a uma crítica do saber objetivo que se “equivale ao triunfo da imanência” (p. 230). A partir dessa influência fenomenológica, Pacheco (2017) analisa que para Ricœur a liberdade parece sempre inacessível pois ela se coincide com o “mistério central do nosso ser que nos escapa” (p. 231), sendo assim necessário à filosofia produzir uma liberdade paradoxal que recusa o absurdo a partir do movimento de se persuadir que o absurdo não é absurdo. Em suma, um projeto filosófico de superar o movimento que percebe a liberdade como um poder contrário ao nosso ser, para então ela se mostrar disponível.

3. ESPERANÇA PARA PESSOAS TRANS NO SABER “PSI”: UMA REVISÃO SISTEMÁTICA

O objetivo desta revisão é descrever como se dá o entendimento das áreas *psi* (psicologia, psicanálise e psiquiatria) acerca do afeto da esperança na população trans*, discutindo com uma Psicopatologia Crítica dos afetos biopolíticos. Essa revisão se estruturou com base nas diretrizes PRISMA 2020, versão atualizada das diretrizes de 2009, que não se pretende um método de pesquisa, mas diretrizes robustas e reconhecidas na área de saúde para conduzir uma revisão da literatura (Page et al, 2021).

3.1. MÉTODO

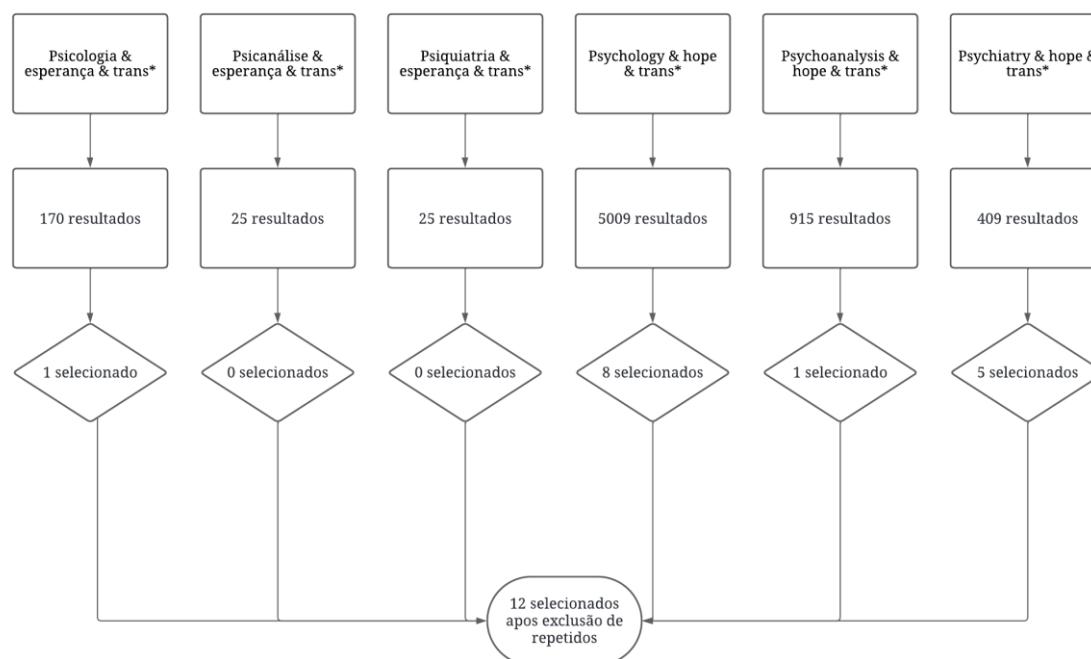
A revisão da literatura do presente trabalho foi feita a partir de três buscas com o termo “esperança” e “trans*” combinado com os termos “psicologia”, “psicanálise” e “psiquiatria”. O termo “trans*” foi escolhido dessa forma pela variedade de terminologias usados ao se referir a população trans* que começam com dessa forma nas línguas escolhidas, português e inglês, logo dessa forma qualquer variante será contemplada na

ferramenta de busca. Escolhemos como base o Portal CAPES, pois agrega 350 bases, incluindo as consideradas como mais relevantes nessa área, como PubMed, BVS, Scielo, Web of Science, MedLine etc. Não foi realizado filtro de tempo de publicação. Foi feito filtro de publicações em português e inglês.

A busca foi feita no mês de setembro de 2024. Foi realizado primeiramente uma análise de título e resumo buscando publicações que trazem a esperança como objeto de estudo ou como ponto de discussão/análise relevante enquanto objeto de estudo do trabalho ou objetivo. Foram excluídas publicações que não se encaixam nesse recorte e posteriormente foi feita a exclusão de repetidos. No final foram selecionados 12 trabalhos, sendo 11 artigos e 1 dissertação de mestrado. O processo de seleção está disposto na Figura 1. Todo o processo de seleção e revisão foi feito pelo autor deste trabalho.

Figura 1

Processo de seleção de trabalhos para a revisão

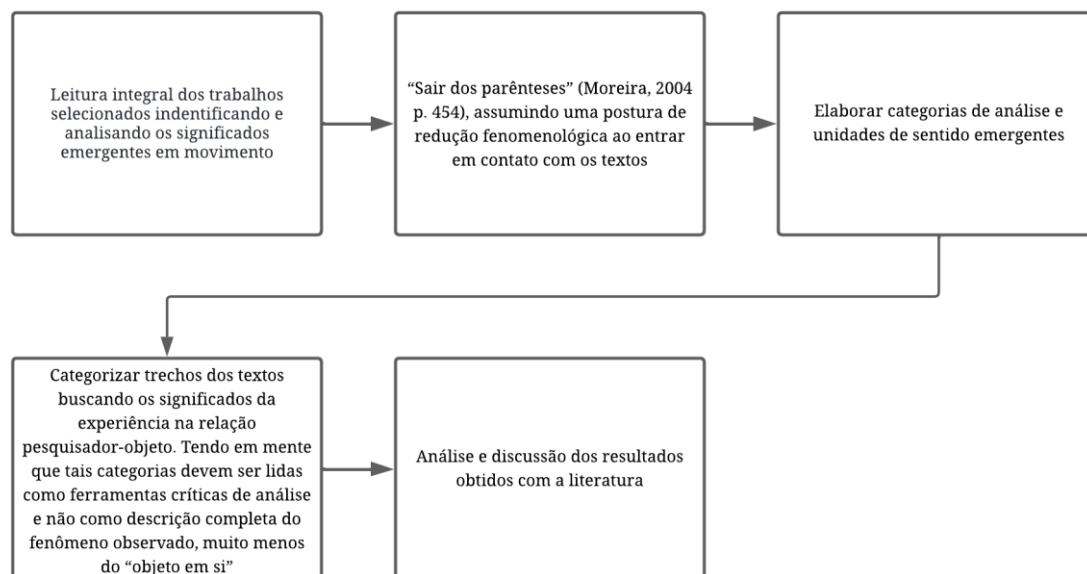


Os textos foram analisados a partir de um método fenomenológico crítico (Moreira 2004; 2017a) na qual, partindo de Merleau-Ponty, a autora propõe uma pesquisa em psicologia fenomenológica que seja mundana, existencial, que dê conta dos paradoxos do mundo e trabalhe com as limitações do método fenomenológico usando-a como ferramenta crítica de pesquisa em psicopatologia. Moreira destaca que, diferente de uma perspectiva transcendental da fenomenologia, não busca uma “síntese”, mas sempre um movimento; uma dialética circular (Moreira, 2017 p. 96) onde a essência estaria na existência.

Moreira (2001) se inspira no método fenomenológico descritivo proposto por Giorgi e nesse trabalho também nos inspiramos em uma leitura mais recentes desse método (Giorgi et al., 2017). Como destaca Moreira, “as etapas de uma análise fenomenológica não devem ser necessariamente as mesmas para todas as pesquisas” (Moreira, 2004 p. 454). Nesse sentido, as etapas desta análise foram adaptadas das fontes citadas no sentido que fizeram sentido com essa pesquisa em específico. A Figura 2 descreve o processo de análise dos dados e foi adaptado de (Giorgi et al., 2017 p. 182).

Figura 2

Processo de análise textual fenomenológica-existencial



Primeiro foi feito a leitura integral de todos os textos. Depois foram destacados os trechos sobre os objetivos do trabalho, esperança e a questão trans de alguma forma. Feito a releitura dos trabalhos com foco no que foi destacado e revisar se algo passou. Criação de categorias/unidades de sentido a partir dos conteúdos. Destacar trechos dos trabalhos que se encaixam nessas categorias e os trechos que forem traduzidos da língua inglesa terão seu original como nota de rodapé.

3.2. RESULTADOS

Tabela 1

Textos analisados na revisão

Citação	Tipo	Formação dos autores	País	Esperança como objetivo	Trans* como um dos objetivos	População o LGBT em geral ou gênero como objetivo

<i>Abreu, R. et al. (2024)</i>	Artigo	Psicologia, Ecologia humana e enfermagem	EUA	Sim	Sim	Não
<i>Arm, J. R., Horne, S. G., & Levitt, H. M. (2009)</i>	Artigo	Psicologia	EUA	Não	Não	Sim
<i>Cover, R. (2013)</i>	Artigo	Comunicação	Australi a	Sim	Não	Sim
<i>Simão, G. F. (2017)</i>	Disserta ção	Psicologia	Brasil	Sim	Sim	Não
<i>Snooks, M. P., & McLaren, S. (2020)</i>	Artigo	Psicologia	Australi a	Sim	Sim	Não
<i>Szymanski, D. M., & Hilton, A. N. (2012)</i>	Capítul o de livro	Psicologia	EUA	Não	Sim	Não

Seis trabalhos foram excluídos da análise de dados após a seleção inicial por não apresentarem dados sobre o fenômeno da esperança junto à população trans* ou por não

terem dados ou discussões suficientes para uma análise. A descrição dos textos excluídos e dos elementos que levaram à exclusão se encontram no Anexo 2. No final foram analisados seis trabalhos (Tabela 1) em que suas referências completas estão disponíveis no Anexo 1. Um dos trabalhos (Cover, 2013) não é escrito por um profissional *psi*, no entanto foi mantido na análise por usar em sua base teórica epistemologias dos saberes *psi*.

A partir da análise dos textos finais selecionados foram construídas quatro categorias de análise: Representação geral da população trans*, Esperança como fator de proteção, Perspectiva crítica à esperança e Orientações para os profissionais.

3.2.1. REPRESENTAÇÃO GERAL DA POPULAÇÃO TRANS*

Nesta categoria descrevemos como os trabalhos representam a população trans* de uma forma geral, passando pela revisão teórica e de literatura por eles empregada, pelos resultados de suas pesquisas, seus resultados e sua linguagem.

Três trabalhos (Szmanski et al. 2012; Simão, 2017; Snooks e McLaren 2021) se debruçam sobre conceituações do que é ser trans*, sendo dois deles apresentaram como objetivo principal um estudo com esta população (Simão, 2017; Snooks e McLaren 2021). Em síntese, Szmanski et al. (2012) entendem como transgênero uma gama de comportamentos, expressões e identificações não conformes ao gênero binário. Dão como exemplo *crossdresses* (ex. *Drag queens* e *transvestites*¹⁵), transsexuais (pessoas trans* que buscariam cirurgias de afirmação sexual) e *gender benders* (pessoas que apresentam uma expressão de gênero ambígua propositalmente). Snooks e McLaren (2021) trabalham

¹⁵ Em linhas gerais, termo cunhado na língua inglesa no começo do século XX para descrever o fenômeno geral de pessoas que se vestem com roupas ou acessórios do gênero oposto ao que lhes foi imputado no nascimento, podendo se referir a práticas íntimas, culturais e comunitárias e/ou de identidade de gênero. É muitas vezes traduzido de forma errônea para o português como “travesti”.

com a terminologia *Transgender and genderdiverse (TGD)*¹⁶, que é um termo guarda-chuva que descreve sujeitos que não se identificam com o que lhes foi atribuído no nascimento.

Simão (2017) então entende transgênero enquanto um conceito guarda-chuva que abrange um grupo diverso de pessoas que não se identifica com os papéis de gênero que lhe foram atribuídas no nascimento. A partir disso, “transexualidade” se configura em específico pela “não concordância entre o sexo/corpo biológico e o gênero pelo qual a pessoa gostaria de ser reconhecida socialmente” (Simão, 2017 p. 7). O autor traz também que é importante ressaltar, em relação à transsexualidade em específico, que

esta condição conduz o sujeito a buscar, constantemente, reconhecimento como alguém do sexo oposto, fazendo tentativas de adequação que podem culminar em modificações corporais definitivas. Em geral, há uma “necessidade” de redefinição sexual na qual o sujeito demanda o ajuste entre o seu sexo anatômico e o gênero com o qual se identifica. (Simão, 2017 p. 8)

Apenas o trabalho de Szmanski et al. (2012) aborda o estado da arte acadêmica na área. As autoras relatam um crescimento na última década de pesquisas nos EUA que examinam aspectos psicossociais de mulheres lésbicas e bissexuais ao mesmo tempo que um pequeno campo crescendo acerca de questões trans*, mas pouquíssimas pesquisas empíricas nesse campo em específico. Tendo como objetivo pesquisar mulheres lésbicas e bissexuais de forma geral em seu trabalho, as pesquisadoras relatam uma tentativa de incluir as questões de pessoas trans na pesquisa.

Três trabalhos (Szmanski et al. 2012; Snooks e McLaren 2021; Abreu et al. 2024) nessa categoria trazem aspectos negativos relacionados à saúde mental da população

¹⁶ “Transgênero e gênero diverso” em tradução livre

trans*. Em sua revisão, Szmanski et al. (2012) encontraram que as pressões socioculturais podem criar ou agravar questões de saúde mental de pessoas trans* como baixa autoestima, ansiedade, depressão e abuso de substâncias. Também indicam que frequentemente pessoas trans procuram tratamento de saúde mental para lidar com questões relacionadas a sua identidade de gênero e reduzir disforia de gênero associada com incongruências entre sua noção psicológica de gênero e sua aparência física e comportamento. As pesquisadoras também referenciam uma crescente na violência no trabalho com a população trans junto com dados de desemprego. Snooks e McLaren (2021) relatam pesquisas que indicam uma taxa de suicídio maior entre adultos trans* de cerca de 10% a 20%. Abreu et al. (2024), relatam que jovens trans* experienciam disparidade no tratamento em serviços de saúde.

Dois trabalhos trazem aspectos não negativos relacionados à população trans*. Estudos levantado por Szmanski et al. (2012) reportaram que pessoas trans* na adolescência e início da vida adulta têm relatado, em sua maioria, se entender como tal durante a puberdade. As autoras percebem uma tendência no processo de se reconhecer (*coming out*) mais cedo na população LGBT de forma geral nos EUA, sobretudo devido a uma aceitação maior da população. Cover (2013) traz a análise e afirmação que nem toda juventude queer (LGBT) é uma vítima vulnerável ao mesmo tempo que nem todos são autossuficientes e resilientes.

3.2.2. ESPERANÇA COMO FATOR DE PROTEÇÃO

Nesta categoria descrevemos como os trabalhos representam o afeto da esperança enquanto um fator de proteção para a população trans*, comunidade ou familiares, tanto em sua revisão teórica quanto em seus resultados e discussão. Simão (2017) entende a esperança partindo da Psicologia Positiva e da *Hope Theory* de Snyder (2000), se focando em estabelecimento de metas, rotas objetivos e agenciamentos. Em específico, a

“esperança disposicional” é avaliada enquanto traço de personalidade a fim de “mensurar a confiança de forma geral na pessoa, em relação a metas e sua determinação para alcançá-las, e de como contornar as adversidades” (Simão, 2017 p. 25). Aplicou a Escala de Esperança Disposicional em oito participantes transexuais e relata que “somente o colaborador 1 (escore 22) está abaixo da média do escore ($M=31,6$)” (Simão, 2017, p. 40). Essa participante também foi a única que teve escore baixo na Escala de Esperança Cognitiva e Escala de Esperança Autocentrada.

Em síntese, a partir dos resultados obtidos, o pesquisador entende que os colaboradores

apresentaram vários fatores virtuosos e saudáveis, mostrando-se em geral esperançosos, perseverantes e otimistas, além de vivenciar experiências similares, como apontadas na maioria dos discursos. (Simão, 2017 p. 71)

Dois trabalhos (Arm et al. 2009; Abreu, R et al. 2024) veem esperança como fator de proteção para familiares de pessoas trans*. Arm et al. (2009) realizam entrevistas com 10 pais de pessoas LGBT sobre leis contra casamento igualitário nos EUA, onde um dos participantes é pai de uma pessoa trans bissexual. Todos os 10 participantes falaram de suas esperanças e medos acerca dos direitos de seus filhos e da comunidade LGBT nos EUA. Três participantes relataram obter esperança a partir da reflexão de outros grupos marginalizados que tiveram seus direitos negados historicamente, no entanto os pesquisadores não esclareceram quais participantes nem mais detalhes sobre essas esperanças e medos.

Abreu, R et al. (2024) exploram a experiência cognitiva de pais de jovens trans* nos EUA a partir de suas esperanças pelos seus filhos. Usam o conceito de “esperança radical” e modelos de cura, por terem sido usado em pesquisas com populações negras,

indígenas e outras comunidades racializadas. Para os pesquisadores, esse quadro se encaixa pelo contexto de opressão violência e discriminação que esses pais e filhos vivenciam. Entendem a esperança observada nas narrativas desses pais é radical no sentido que “reconhece o contexto opressivo pelo qual esses pais navegam, ao mesmo tempo em que mantêm a esperança de um futuro melhor para seus jovens trans”¹⁷ (Abreu, R. et al, 2024 p. 871).

O estudo foi realizado online a partir de uma abordagem qualitativa com a seguinte pergunta disparadora: “Qual é sua maior esperança para seu filho? Por favor, forneça quantos detalhes desejar”¹⁸. O participante precisava ter um filho de 18 anos ou menos, ser residente dos EUA e conseguir completar uma pesquisa online em inglês ou em espanhol. Os pesquisadores excluíram 44 participantes, ficando com 990 no final, pois não responderam à questão de maneira “consistente com os objetivos e a estrutura teórica deste artigo” (Abreu, R. et al, 2024 p. 872)¹⁹, no sentido que esses participantes não apoiavam a identidade de gênero de seus filhos com alguns expressando desejo que eles não procurassem tratamentos de afirmação de gênero.

Em síntese, Abreu, R et al. (2024) relatam nos seus resultados que os pais de jovens trans* compartilham uma visão de futuro em que seus filhos possam prosperar e que isso seria radical não por ser um traço comum entre “todo pai”, mas por pais de jovens trans* estarem encontrando formas de ter esperança por um futuro melhor pelos seus filhos “apesar de estarem cientes das maneiras pelas quais a sociedade procura apagar a existência de seus filhos”²⁰ (Abreu, R. et al, 2024 p. 875). Também relatam que os pais

¹⁷ “acknowledges the oppressive context that these parents navigate while still maintaining hope for a better future for their TGD youth” (Abreu, R. et al, 2024 p. 871).

¹⁸ “What is your greatest hope for your child? Please provide as many details as you would like”.

¹⁹ “consistent with the aims and the theoretical framework of this article” (Abreu, R. et al, 2024 p. 872)

²⁰ “in spite of being aware of the ways in which society seeks to erase their child’s existence” (Abreu, R. et al, 2024 p. 875)

em sua amostra reconheceram a importância do suporte coletivo e empoderamento da esperança dos seus filhos construída a partir das relações interpessoais e da comunidade.

Dois trabalhos trazem a esperança enquanto um fator de proteção no contexto de ideação e comportamento suicida na população trans*. Cover (2013) traz, entre outras, uma representação de esperança enquanto um elemento performativo para a resiliência da juventude *queer*, no sentido que tem produzido estratégias de prevenção de suicídio. Ao mesmo tempo, entende que desesperança é um fator chave na discussão acadêmica atual para entender os fatores de risco para o suicídio, mesmo que não associado diretamente à juventude *queer*. Em síntese, entende a desesperança como uma forma de desânimo ou desespero junto a uma falta de meta/expectativa com o futuro. Suas definições aqui dialogam com as perspectivas psicométricas de Beck.

Snooks e McLaren (2021) partem da *Hope Theory*, trabalhando com o conceito de esperança disposicional. Entendem que indivíduos com altos níveis de esperança disposicional têm a habilidade de serem autossuficientes e se motivar-se a atingir seus objetivos. Também ressaltam um crescente corpo de evidências que indicam que a esperança disposicional pode ser um moderador significativo na prevenção ao suicídio. Os autores propõem que a esperança disposicional possa agir como um fator de proteção junto à resiliência no contexto de suicídio entre pessoas trans* adultas. A pesquisa foi realizada a partir da autoaplicação online dos *Suicidal Behaviors Questionnaire–Revised*, *The Interpersonal Needs Questionnaire–Revised*, *The Adult Hope Scale* e *The Center for Epidemiologic Studies–Depression Scale*.

Em seus resultados, Snook e McLaren (2021) encontraram indícios que altos níveis de esperança disposicional diminuem a os níveis percebidos do “sentimento de sobrecarga” (*burdensomeness*), ao mesmo tempo que encontraram que encontraram indícios que menores níveis de “sentimento de sobrecarga” se relacionam com menores

chances de ideação suicida. No entanto, em sua amostra a esperança disposicional não foi fator de proteção em níveis mais altos de “sentimento de sobrecarga”. Os autores levantam a hipótese de que os níveis elevados de “sentimento de sobrecarga” agem como bloqueador da construção de objetivos positivos, impedindo assim que a esperança disposicional haja, restringindo as habilidades cognitivas de adultos trans* adultos de alcançar objetivos positivos no futuro, propiciando noções cognitivas de “ódio a si mesmo e sentimentos de incompetência”²¹ (Snook & McLaren 2021 p. 63).

A maior parte da amostra (73%) reportaram altos níveis de ideação e risco suicídio, o que levou os pesquisadores a interpretarem que isso poderia, teoricamente, posicionar a amostra em direção ao final do “continuum do suicídio”, adquirindo assim comportamentos suicidas. Na leitura dos pesquisadores então esse constructo

pode estar interagindo com altos níveis de esperança disposicional. Isso pode explicar a potência da esperança disposicional no fortalecimento da relação entre a percepção de sobrecarga e a ideação e os comportamentos suicidas nessa amostra²². (Snook & McLaren 2021 p. 63)

Ao tempo que os resultados não deram suporte à hipótese levantada, entendem que os principais efeitos esperados teoricamente pela esperança disposicional, como o agenciamento de caminhos futuros, foi considerado significativo pelos pesquisadores. Em suma, concluem que “níveis mais altos de esperança disposicional, agenciamento e criação de caminhos foram associados a níveis mais baixos de ideação e comportamentos

²¹ “self-hatred and feelings of incompetence” (Snook & McLaren 2021 p. 63).

²² may be interacting with high levels of dispositional hope. This may explain the potency of dispositional hope in strengthening the relationship between perceived burdensomeness and suicidal ideation and behaviors in this sample (Snook & McLaren 2021 p. 63)

suicidas, independentemente da percepção de sobrecarga”²³ (Snook & McLaren 2021 p. 64), agindo como fator de proteção na população trans* adulta.

3.2.3. PERSPECTIVA CRÍTICA À ESPERANÇA

Nesta categoria descrevemos como os trabalhos representam o afeto da esperança não apenas como um fator de proteção ou seguindo pressupostos positivos de seu efeito. Dois trabalhos (Arm et al 2009; Cover 2013) se encaixaram nessa categoria e nenhum teve como objeto de estudo a população trans* como foco.

Na pesquisa de Arm et al (2009), todos os 10 participantes relataram desesperança no sentido de terem perdido fé nas instituições governamentais dos EUA e no processo político de forma geral no sentido que temem um movimento crescente limitador dos direitos civis da população LGBT. Os pesquisadores relataram que estavam preocupados ou inquietos (*fretful*) que o governo e a religião estariam entrelaçados e que, a partir disso, estariam se sentindo alarmados com o crescimento de censura e cerceamento de liberdade civil para a população.

Cover (2013) realiza uma análise crítica do discurso de Esperança e Desesperança voltado para a representação do suicídio LGBT por projetos online voltados para o público jovem. Se focando também no conceito de resiliência, que seria, em linhas gerais, a capacidade de lidar com as dificuldades na medida que aparecem. O autor analisa que na literatura a juventude *queer* é entendida de forma essencialista na medida que sua subjetividade sexual é representada ao mesmo tempo como normal e anormal enquanto um fator pré-social. Ou seja, para o autor, antes que qualquer relação seja formada, essa juventude exige resiliência em sua essência.

²³ higher levels of dispositional hope, agency, and pathways were associated with lower levels of suicidal ideation and behaviors, independently of perceived burdensomeness” (Snook & McLaren 2021 p. 64)

Seu foco de análise é no projeto “itgettsbetter.org”, onde a intenção seria produzir resiliência na juventude *queer* ao transmitir esperança pelo discurso de que “as coisas de fato ficam melhores”, sobretudo pela imagem que as violências que sofrem no contexto da escola irão acabar quando se formarem. Como Analisa, “A esperança, nesse contexto, é representada como o principal atributo da resiliência dos jovens queer. [...] A esperança para o futuro é frequentemente apresentada como esperança para o fim dos dias letivos”²⁴ (Cover, 2013 p. 3). Ou seja, nesse contexto, tanto esperança quanto resiliência, ao tomarem o território exclusivo da escola como seu objeto, é tida como um movimento de espera pelo contexto de *bullying* passar.

Para Cover (2013), *bullying* nessa representação é prevenível por políticas institucionais ao mesmo tempo que inerente do contexto escolar e que as juventudes LGBT devem gerenciar por suas próprias resiliências. Na sua análise, o propósito do site “itgettsbetter.org” é mostrar para a juventude *queer* um futuro não só possível, mas desejável de uma vida adulta neoliberal, branca, formada por um casamento conservador envolta de uma vida urbana de relativo sucesso financeiro e de carreira:

A transição do bullying escolar na juventude queer para a estabilidade liberal da vida adulta queer é representada no discurso do *It Gets Better* não apenas como possível, mas como algo que deve ser antecipado. É nessa antecipação que a resiliência é articulada de uma forma que convoca os jovens queer a administrarem sua própria resiliência, tendo ou performando esperança²⁵. (Cover, 2013 p. 4)

²⁴ “Hope, in this context, is represented as the core attribute of queer youth resilience. [...] Hope for the future is frequently presented as hope for an end to school days”. (Cover, 2013 p. 3)

²⁵ The shift from the school-bullying in queer youth to the liberal stability of queer adulthood is figured in the *It Gets Better* discourse as not only possible but as that which should be *anticipated*. It is in that anticipation that resilience is articulated in a way which calls upon queer youth to manage their own resiliency by having or performing hopefulness (Cover, 2013 p. 4).

O autor também avalia que o discurso do autor é sustentado não só pelos textos e vídeos de pessoas *queer* adultas contando seus relatos e de casais, mas de vídeos que partem de teorias da psicometria, usando de exemplo a Escala de Esperança de Beck, em vídeos que tem o propósito de fornecer evidência da esperança que é trabalhada pelo projeto. Em síntese, Cover (2013) analisa que a esperança e resiliência produzidas aqui preveem um padrão de desenvolvimento linear pré-determinado, um entendimento normativo e individualista da vida *queer*. Conclui que surge um problema nessa forma de entender o suicídio entre jovens *queer*, na medida que é postulado como um problema particular da sexualidade ou identidade de gênero que, além de ser uma perspectiva individualista, ignora todos outros aspectos da vida do sujeito, se tornando ainda mais problemático no momento da adolescência, já que é um período complexo de formações de identidade e personalidade, na análise de Cover (2013).

3.2.4. ORIENTAÇÃO PARA PROFISSIONAIS

Nesta categoria descrevemos como os trabalhos trazem orientações para profissionais de saúde mental em relação ao público trans* e LGBT de forma geral, sendo que três (Szymanski, D. M. & Hilton, A. N., 2012; Snooks & McLaren, 2021; Abrel, R. et al, 2024) trabalhos se encaixam nessa categoria.

Szymanski, D. M. e Hilton, A. N. (2012) levantam que psicólogos precisam considerar a orientação sexual, de gênero e cultural de seus clientes LGBT, entendendo como esses três aspectos se interconectam em um aspecto histórico e comunitário. No caso de clientes trans* em específico, as pesquisadoras ressaltam que algumas questões precisam ser levadas em conta. Levantam o exemplo de muitos transsexuais vivenciarem conflitos entre um “gênero psicológico” e um “sexo biológico” junto a um “desejo de

identificação permanente com o outro gênero”²⁶ (Szymanski, D. M. e Hilton, A. N., 2012 p. 26), o que leva esse subgrupo muitas vezes a buscar tratamento médico específico, enquanto outros subgrupos de pessoas trans* experimentariam mais fluidez de gênero onde “ocorre uma oscilação entre aspectos mais femininos e masculinos da identidade interna de gênero e da aparência física e comportamento externos”²⁷ (Szymanski, D. M. e Hilton, A. N., 2012 p.26). A partir disso, as pesquisadoras relatam ser importante que psicólogos entendam que os comportamentos femininos e masculinos são frequentemente criações socioculturais.

Ainda sobre a clientela transsexual, as pesquisadoras relatam que para facilitar o desenvolvimento da identidade de gênero, psicólogos deveriam avaliar o nível de “incongruência entre a identidade de gênero e a apresentação da aparência física dos clientes, promover a congruência entre esses dois aspectos e facilitar a aceitação da identidade de gênero pelos clientes”²⁸ (Szymanski, D. M. & Hilton, A. N., 2012 p. 26), fornecer informações sobre opções de transição sexual, explorar as escolhas dos clientes e dar suporte nos passos da transição e estimular o bem-estar com seu corpo. Um último ponto aqui é explorar com a clientela trans* como os sintomas fisiológicos que sentem podem estar conectados como abuso e discriminação social.

Snooks e McLaren (2021) partem das suas evidências que altos níveis de esperança disposicional atua como fator de proteção em casos de baixa ideação suicida entre adultos trans*, com o fato que é crucial diminuir o risco de suicídio nessa população, sugerem que profissionais de saúde mental utilizam técnicas de terapia cognitiva

²⁶ “desire permanent identification with the other gender” (Szymanski, D. M. e Hilton, A. N., 2012 p. 26)

²⁷ “oscillation between more feminine and masculine aspects of internal gender identity and outward physical appearance and behavior occurs” (Szymanski, D. M. e Hilton, A. N., 2012 p.26)

²⁸ “incongruence between clients’ gender identity and physical appearance presentation, promote congruence between these two aspects, and facilitate clients’ acceptance of their gender identity” (Szymanski, D. M. & Hilton, A. N., 2012 p. 26)

comportamental trans-affirmativa que “incorpora as características da esperança disposicional para promover o pensamento direcionado a metas e facilitar a resiliência”²⁹ (Snooks & McLaren, 2021 p. 64) entre pessoas trans* adultas.

Abrel, R. et al (2024) relatam que profissionais de saúde, ao trabalhar com jovens trans* e seus pais, devem entender que a redução de sintomas não é suficiente, devendo assim estar atentos aos impactos gerais da opressão e violência no contexto da cisnormatividade institucionalizada. Indicam também que os profissionais usem princípios da Esperança Radical como caminho para entender a experiência dos pais enquanto eles “navegam em um mundo cissexista que busca apagar a identidade de seus filhos”³⁰ (Abrel, R. et al. 2024 p. 876), sendo assim útil inserir esperança radical enquanto uma intervenção no *setting* terapêutico ao trabalhar com esse público, “ajudando esses pais a desenvolverem motivação para uma mudança positiva”³¹ (Abrel, R. et al, 2024 p. 876).

No caso de pais que não dão suporte a identidade de gênero de seus filhos, os pesquisadores entendem que uma intervenção baseada na Esperança Radical pode ajudar esses pais a verem a opressão contra pessoa trans* e não a identidade de seus filhos e assim, “esperamos que trabalhem para se engajar em ações que abordem os sistemas de opressão, em vez de buscar que seus filhos se conformem a um mundo cisnormativo”³² (Abrel, R. et al, 2024 p. 876)

4. DISCUSSÃO

²⁹ “incorporates the characteristics of dispositional hope to promote goal directed thinking and facilitate resilience” (Snooks & McLaren, 2021 p. 64)

³⁰ “navigate a cissexist world that seeks to erase their child’s identity” (Abrel, R. et al. 2024 p. 876)

³¹ helping these parents build motivation toward positive change” (Abrel, R. et al, 2024 p. 876)

³² “hopefully, work toward engaging in actions that address systems of oppression rather than seeking for their child to conform to a cisnormative world” (Abrel, R. et al, 2024 p. 876)

É preciso compreender que os resultados desta revisão sistemática não são suficientes para afirmar pouco interesse das áreas da Psicologia, Psicanálise e Psiquiatria em pesquisas sobre a esperança e sobre a população trans*, mas apenas pouco interesse em pesquisas que interseccionam as duas temáticas. Podemos, no entanto, compreender a partir do levantamento teórico deste trabalho e dos trabalhos analisados na revisão que as áreas *psi* apresentam grande interesse acerca dos fenômenos da esperança e das vivências trans* de forma separada.

Da mesma maneira, a pequena quantidade de trabalhos analisada nesta revisão não abre espaço para maiores análises dos saberes *psi*, sobretudo pela base muito maior da Psicologia nos trabalhos analisados. Os outros trabalhos encontrados na etapa de seleção produzidos por profissionais da psiquiatria (Myers, 2004; Sargent, 2018; Stubbe, 2020; Pallerla, 2022) e da psicanálise (Yanagino, 2018) acabaram sendo excluídos da análise final por não apresentarem conteúdo suficiente para análise dentro dos objetivos deste trabalho. Uma análise mais profunda dos saberes *psi* acerca da esperança de pessoas trans* necessitaria então de outros métodos de pesquisa para além de uma revisão da literatura em pesquisas futuras como, por exemplo, entrevistas ou análises documentais.

Outro dado a ser ressaltado é a presença de apenas um trabalho analisado em língua portuguesa (Simão, 2017), sendo que dos trabalhos em língua inglesa apenas dois (Cover, 2013; Snooks & McLaren, 2020) não são de pesquisadores estadunidenses, ambos escritos por pesquisadores australianos. Podemos então notar outra limitação desta revisão referente ao campo linguístico. Revisões futuras explorando outras línguas, como por exemplo o espanhol, ajudariam a compreender melhor os fenômenos da esperança na população trans* para o saber-fazer *psi*, sobretudo no contexto latino-americano.

Outra limitação deste estudo foi o fato de não ter sido incluído na pesquisa o termo “travesti”, que diz respeito a uma identidade de gênero específica da América Latina,

visto que este termo não se incluiria na pesquisa “trans*” pelo Portal CAPES. Esse erro foi notado pelo pesquisador na fase de análise dos textos e se faz necessário aqui ressaltá-lo já que não houve tempo hábil para corrigi-lo. Por mais que seja possível que essa adição não mudasse de forma substancial a quantidade de artigos analisados, acabamos por operar um apagamento de vivências trans* históricas importantes e poderia mudar qualitativamente os resultados aqui obtidos.

Nesse sentido, entendemos que pesquisadores devem sempre tomar cuidado para não cair nas armadilhas da cisnorma e do *status quo* dos saberes *psi* que aqui nos propomos a questionar, na mesma medida que futuras pesquisas semelhantes prestem atenção em não excluir populações, termos, conceitos e trabalhos em suas buscas.

Nos voltando agora às representações do fenômeno trans* que os pesquisadores demonstraram, podemos analisar, de forma geral, que partem de crítica *a priori* ao modelo biomédico e cartesiano de ver o corpo trans*, ao mesmo tempo que colocam em prática um saber fazer *psi* progressista que não consegue se desvencilhar desses mesmos saberes. Nesse sentido, podemos ressaltar alguns trabalhos analisados a partir da linguagem usada pelos pesquisadores e pelas propostas de intervenção.

Simão (2017) diferencia transgênero de “transsexual” a partir de uma perspectiva biomédica e cartesiana, por vezes se referindo como “condição”, usando os termos “male-to-female” para descrever mulheres trans e “female-to-male” para descrever homens trans”. Podemos destacar o seguinte trecho:

A etiologia ainda requer mais estudos, pesquisas em busca da origem desse transtorno, desde uma perspectiva exclusivamente biológica, até uma essencialmente psicológica, prosseguem, entretanto, não conclusivos. (Simão, 2017, p. 12)

Em seu levantamento teórico, o pesquisador realiza uma certa atualização das teorias de gênero questionando as perspectivas essencialistas e dualistas, citando Haraway, onde Simão (2017) parte de práticas tecnológicas transformadoras como tatuagens, piercings e próteses para afirmar que o corpo não é negado, “mas sim ressignificado para uma melhor harmonização” (p. 2) no caso das pessoas trans*. Entende que esses acoplamentos são vistos por muitas pessoas trans* como uma forma de adequar a sua identidade de gênero por meio de modificações corporais com intuito de uma melhor harmonização entre corpo e mente.

Simão (2017) também busca enfatizar aspectos “positivos e humanos” acerca da transexualidade, fugindo de perspectivas biologizantes e patologizantes, a partir da Psicologia Positiva, no entanto, fica evidente, a partir de nossa análise, que o pesquisador não conseguiu colocar esses objetivos em prática na escrita de seu trabalho.

Podemos também destacar o trabalho de Szymanski, D. M. e Hilton, A. N. (2012) que orientam os profissionais de psicologia, ao lidarem com pacientes transsexuais, atuarem como agentes facilitadores de uma maior “congruência” entre o sexo biológico e sua performance de gênero. Também acabam indo em linha contrária aos pressupostos teóricos apresentados no próprio trabalho que questionam uma perspectiva biologista e dualista das vivências. Percebemos aqui uma extrema dificuldade dos profissionais de psicologia de alinhar seu saber-fazer do dia a dia em clínica, onde encontram os pacientes, propõe intervenções e realizam diagnósticos, com uma perspectiva crítica que relatam ter conhecimento.

Nos voltando agora às representações da esperança presente nos trabalhos analisados, cinco dos seis trabalhos partiram de pressupostos otimistas e intrinsecamente positivos da esperança, sendo que apenas um deles (Arm et al., 2009) discorreu em seus resultados quando aspectos negativos ligados ao afeto apareceram nos dados da pesquisa.

Um movimento que merece maior atenção aqui é o de Abreu, R. et al. (2014), quando os pesquisadores escolheram excluir de sua análise final 44 participantes, que havia cumprido com todos os requisitos levantados *a priori* pelos pesquisadores por meio de um critério que surgiu após a etapa de coleta de dados. Os participantes foram recrutados por meio de vários posts em redes sociais como Facebook e Twitter pelo *Human Rights Campaign* (HRC), que também comprou “anúncios personalizados em plataformas de mídia social para garantir que os pais que já não estavam conectados à sua organização fossem incluídos no estudo” (Abreu, R. et al., 2014, p. 871, tradução nossa).

Nesse sentido, os pesquisadores levantam que uma das limitações do estudo se deu no processo de recrutamento por ter sido feito pela HRC, uma organização muito conhecida nos EUA pelos direitos LGBTQ. Logo, sua metodologia de recrutamento falhou em alcançar uma diversidade de pais que representasse melhor o fenômeno da parentalidade trans* nos EUA. Não obstante, os pesquisadores escolheram excluir participantes que enriqueceriam sua pesquisa nesse sentido.

Podemos analisar aqui então que os pesquisadores agiram como “Guardiões do Templo”, fazendo eco com Coimbra (1995), tentando preservar uma imagem imaculada da Esperança, da imagem de pais apoiadores que eles queriam construir, operando uma manutenção no familiarismo no saber *psi*, agindo em uma perspectiva individualista em nome de um suposto coletivismo radical. Agem pela nostalgia de um amanhã que nunca viria a ser.

Fenomenologicamente, podemos analisar que existe aqui uma negação do mundo da vida. Quando falamos que não nos cabe negar o mundo, mas apenas afirmá-lo, assim como Nietzsche (1883/2018) que queria se tornar “o homem que diz sim”, não significa de forma alguma a impossibilidade de uma mudança real nas condições materiais ao nosso redor, como exploramos anteriormente acerca da potência biopolítica do afeto da

esperança. Mas nos cabe aqui, primeiramente, compreender como as coisas funcionam. No caso específico do trabalho de Abreu, R. et al. (2014), se o objetivo é compreender a esperança desses pais, como podemos ignorar aquelas 44 vozes que gritam ódio a seus filhos por meio dessa esperança? Se nosso constructo teórico não dá conta dessa realidade que se joga violentamente perante nós, pesquisadores, não deveria nos rever nossas epistemologias? Ou devemos escolher ignorar essas vozes pois elas também nos ferem no mais profundo da nossa carne?

Como nos lembra Gomes de Jesus (2014) lidamos aqui com uma categoria invasiva, insólita, violenta e paradoxal. Butler em um vídeo sobre teorias de gênero para o canal Big Think (2023), no encerramento quando mostram uma cena de bastidores onde perguntam se a filósofa gostaria de dar uma “pausa” nas questões sobre gênero por um momento, ela responde, em tom humorado, que a vida toda quis dar uma pausa do gênero e nunca pode dar uma pausa do gênero. É interessante notar que mesmo dentro de uma metodologia reconhecidamente limitada de recrutamento, Abreu, R. et al. (2014) conseguiram alcançar 44 pais que apresentaram discursos diametralmente opostos aos outros 990 respondendo à mesma pergunta e ao mesmo afeto. Ao nosso ver, enquanto pesquisadores, essas 44 vozes que ameaçavam a nostalgia de unidade dos pesquisadores poderiam ter, talvez, ajudado um pouco mais a compreender como a sociedade estado-unidense lida com sua população trans* e, assim, adequar melhor nossos saberes à realidade material que se impõe.

No que tange a esperança enquanto fator de proteção ao suicídio, podemos destacar em primeiro momento o trabalho de Snooks e McLaren (2021) que, ao proporem que a esperança disposicional possa agir como um fator de proteção junto à resiliência no contexto de suicídio entre pessoas trans* adultas, acabam por, em nossa análise, levantar essa hipótese a ser investigada em sua pesquisa já como um fato da realidade que

eventualmente iriam confirmar. Tal suspeita acaba se confirmando quando os pesquisadores descrevem dados que não corroboram com sua hipótese inicial, reconhecendo no artigo que o baixo fator de proteção da Esperança Disposicional em casos “graves” de ideação suicida em pessoas trans* adultas, mas ainda concluindo que os dados da pesquisa, de alguma forma

corroboram os objetivos da terapia cognitivo-comportamental trans-affirmativa, que incorpora as características da esperança disposicional para promover o pensamento direcionado a metas e facilitar a resiliência entre os indivíduos TGD³³. (Snooks & McLaren, 2021, p. 64, tradução nossa)

Questionamos também a aplicação online de escalas como as *Suicidal Behaviors Questionnaire–Revised*, *The Interpersonal Needs Questionnaire–Revised*, *The Adult Hope Scale* e *The Center for Epidemiologic Studies–Depression Scale* por Snooks e McLaren (2021). A aplicação de questionários online propõe a vantagem de alcançar muitos participantes, alcançar públicos que por outros meios seriam inalcançáveis ou haveria mais resistências e trabalhar com certos confortos e anonimato. No entanto, como nos alerta Pasquali (2013), escalas da psicometria exigem um cuidado e uma *expertise* que o ambiente online não permite, a menos que sejam escalas projetadas para esse fim. Nos cabe aqui também problematizar análises que tem em seu fim a quantificação desses fenômenos complexos.

Acerca dos dois trabalhos que relataram perspectivas críticas à esperança, Arm et al (2009), assim como a maioria dos pesquisadores, também partiram de pressupostos otimistas em relação à esperança, no entanto, deram atenção à desesperança relatada por todos os 10 participantes de sua pesquisa. Não obstante, seu trabalho não debruça em

³³ *Transgender and gender diverse*

detalhes sobre o tema, já que seu objetivo era explorar o impacto de legislações anti-LGBT em famílias e o afeto da esperança aparece dentro de uma das cinco categorias de análise.

Podemos levantar a hipótese que pelos pesquisadores não estarem interessados diretamente no afeto da esperança enquanto constructo, poderiam estar mais abertos à dados que fossem contrários aos pressupostos unicamente otimistas da *Hope Theory*, que são o *status quo* no contexto da Psicologia nessa temática. O *status quo* de uma perspectiva otimista de uma esperança *queer* pode ser reforçado pela análise de (Cover, 2013) do projeto *It gets better*, onde promessa liberal de um futuro livre de violências por meio do casamento normativo, porém “igualitário”, e do papel produtivo enquanto cidadão trabalhador se mostra especificamente perverso. Podemos notar uma promessa semelhante em outro estudo que não foi captado em nossa revisão.

Ruff et al. (2019) realizam um estudo qualitativo usando *photovoice* sobre a experiência vivida da esperança, coragem, e resiliência de mulheres trans racializadas (*women of color*) nos EUA, onde buscam um *storytelling* que se centre nas forças dessas mulheres e das narrativas que se formam nessa comunidade para essa comunidade, indo além do papel de vitimização, no sentido que sejam a própria voz da sua liberdade.

Nos focando na esperança, os autores partem da Hope Theory de Snyder na leitura das narrativas das participantes. Descrevem que ao falarem de suas dificuldades e forças, é a partir da esperança que costumam começar suas histórias “com metas sobre o que queriam alcançar e seus planos de como realizar esses sonhos. Foi a esperança que despertou as ações de transição de masculino para feminino” (Ruff et al., 2019 p. 1997, tradução nossa).

Os autores constroem, a partir das narrativas, um “círculo de poder” que vai da esperança à coragem, à resiliência e de volta à esperança, que molda as experiências vividas dessas mulheres. A esperança aparece aqui como uma força que se move em direção aos objetivos e sonhos dessas mulheres, apesar das dificuldades. Sonhos esses que são descritos nos artigos, a partir das narrativas como uma busca por uma vida “normal” lida a partir da *Hope Theory*. Para os autores, essas narrativas capturam a essência da teoria da esperança de Snyder (2002) na medida que

as mulheres articulam uma tremenda capacidade de estabelecer metas e imaginar um caminho para alcançá-las. [...] A teoria da esperança de Snyder é claramente apresentada e refletida na foto e na narrativa de Tammy sobre o matrimônio. Para acompanhar a foto de um vestido de noiva, ela disse: “É aqui que quero estar nos próximos cinco anos. Quero estar casada, com uma cerca de estacas e tudo o mais, então é isso que significa basicamente. Sinto que já estou 75% lá, só preciso encontrar o marido e a casa. Ou talvez eu nem encontre o marido, só quero a casa... Só quero levar uma vida normal como uma cidadã. (Ruff et al., 2019 p. 1998, tradução nossa)

Sintetizam que todas as participantes expressaram esperança como definida por Snyder, apesar do objeto dessa esperança variar bastante do escolhido como exemplo ilustrado na citação acima, com os autores relatando variedade de objetivos e sonhos nas narrativas construídas, a presença dessa busca por normalidade nas outras narrativas exemplificadas, apesar de pouco detalhadas. Outro ponto relevante, é que nem todas as participantes tinham certeza de como seus objetivos seriam alcançados e essa característica obtusa da esperança foi lida pelos autores como advinda por essas mulheres serem consideradas, pelos pesquisadores, pioneiras.

Para nossa discussão aqui, o que nos chama atenção em Ruff et al. (2019) é que apenas uma das participantes relatou seu esperar por meio da imagem de um casamento com vestido branco e uma casa no subúrbio norte-americano, ao mesmo tempo que foi a única narrativa que os pesquisadores detalharam no artigo e trouxeram falas para corroborar com a *Hope Theory* que lhes embasava. Importante ressaltar que não se trata de uma negação de uma narrativa única da participante Tammy, o que não faria sentido senão por uma negação do mundo, mas de um questionamento metodológico e, sobretudo, de uma evidência do desejo em manter a esperança no americano cisheteronormativo mesmo que a força nos corpos que outrora foram excretados, mas que em certos momentos podem ser úteis.

Em geral, a partir de nossa leitura, com exceção de Cover (2013), os trabalhos analisados nesta revisão entendem a esperança como um afeto intrinsecamente alinhado a uma pulsão progressista e libertadora. Isso se mostra como erro não só conceitual e filosófico, mas histórico. Nos voltando para o contexto brasileiro, Facina (2023) realiza uma análise da campanha presidencial de 2022 do presidente Lula a partir de uma Antropologia da Esperança e analisa que, em linhas gerais, que o tema da esperança é pouco usado historicamente por políticas de extrema-direita, o que implicaria um uso histórico da esperança pela esquerda. Em suma, a antropóloga entende que a esperança “necessita de um diálogo livre, espontâneo e baseado em relações alegremente engajadas, capazes de apoiar a crença que sustenta sonhos e desejos para o mundo” (Facina, 2023, p. 19), criando novos imaginários que possibilitam mudanças. Em sua leitura, governos e afetos de direita operariam de outra forma com a esperança, por um enquadre negativo baseado no medo em seus usos políticos.

Discordamos aqui da leitura política de Facina (2023) do afeto da esperança na medida que é preciso entender o potencial político desse afeto na sua materialidade

imane enquanto um fenômeno biopolítico múltiplo. Vale lembrar que, como já descrevemos, não há esperança sem medo e vice-versa (Spinoza, 2009; Chauí, 2011) e que o contexto da ditadura burgo-militar brasileira se configurava como um momento de grande “progresso”, crescimento econômico e moral e de otimismo no “Brasil Grande”. O medo no regime, e por consequência a esperança, potencializava o conformismo político na população (Coimbra, 1995).

Sobre os efeitos paralisantes da esperança durante o regime burgo-militar e como ela foi usada de forma direta e planejada como propaganda pela sua máquina de guerra, referenciamos a pesquisa de Cargnelutti e Borelli (2014), que analisaram os editoriais do jornal Zero Hora nos anos pós-golpe na medida o jornal se referia às crises econômicas pré 1965 como período de “desesperança” e aos críticos do da “revolução” como inimigos das esperanças populares.

Na mesma medida, Lima (2019) analisa a música sertaneja produzida no período ditatorial brasileiro sob o olhar da esperança, em específica aquela financiada diretamente não só pelo estado, mas pelas gravadoras e pelo agronegócio que buscava o avanço da mecanização do campo. O pesquisador analisa, em linhas gerais, que ocorre uma cisão consciente entre uma esperança produzida no campo anterior ao golpe que se alinhava aos anseios coletivos, como a reforma agrária, e se via representada na música caipira, por uma esperança produzida pelos interesses do expansionismo econômico e urbano do regime que opera sobre o coletivo, mas não a partir do coletivo.

Em síntese, analisamos que não cabe aqui um pressuposto progressista e de esquerda do caráter político do afeto da esperança. Enquanto pesquisadores, nosso papel perante o mistério do mundo devemos afirmá-lo e não negar nenhum dos seus aspectos. Ao negar a possibilidade de uma esperança reacionária e conservadora, os pesquisadores agem por uma pulsão específica que tenta a todo custo proteger a imagem de um futuro

messiânico por vir. Não a mesma esperança da escatologia cristã que Ricœur (1999) analisa, mas uma esperança progressista que sonha com um futuro prometido que só lhes resta esperar.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Cruzadas contra direitos de pessoas trans* tem se tornado cada vez mais uma das principais bandeiras de movimentos e governos de extrema-direita ao redor do mundo e por movimentos reacionários de esquerda (Butler, 2024). Nosso papel aqui, no escopo desse trabalho, ao menos, foi pensar qual o papel dos profissionais especialistas nessa máquina de guerra. Parafraseando Coimbra, a história desses profissionais ainda está para ser escrita, mas podemos ter indícios a partir dos resultados deste trabalho que profissionais *psi* atuam enquanto mantenedores dessa máquina, mesmo que partindo de uma intenção contrária.

Fazemos eco novamente com os autores críticos aos saberes *psi*, não basta uma roupagem “progressista” que declara o novo por meio de novas técnicas e teorias enquanto elas não operam mudanças materiais. Partimos neste trabalho de epistemologias diversas, que às vezes são de difícil diálogo entre si, não por uma crença que possuem em sua essência um poder revolucionário. É fato, por exemplo, que a Fenomenologia de Husserl operou grande influência em psiquiatras e psicólogos importantes de movimentos antimanicomiais e da antipsiquiatria europeia. Não obstante, como demonstramos ao longo do trabalho, o simples uso dessa epistemologia não garante uma *práxis* emancipadora.

Não falamos aqui em, apenas, em termos de incompreensão das teorias e muito menos operamos por uma defesa à honra dos clássicos. A questão, como espero termos trabalho no texto, está no caráter reacionário de toda instituição *psi* que busca manter-se

viva a todo custo e cabe a todo profissional *psi* que se propõe a realizar uma prática crítica operar enquanto vetor instituinte enquanto uma dialética circular sempre no por vir.

Partindo deste trabalho, compreendemos que há muito ainda a ser feito, como não poderia deixar de ser, mas no sentido que não alcançamos com totalidade nossos objetivos. Esperamos que esse trabalho possa servir de inspiração para futuras pesquisas que analisem o saber-fazer *psi* acerca da esperança e da população trans*. Esperamos também que as discussões teóricas aqui desenvolvidas em um caráter germinal, possam servir de inspiração futura para o melhor desenvolvimento de uma Fenomenologia da Esperança e o início de uma Fenomenologia da Cisnorma.

6. REFERÊNCIAS

- Bagagli, B. P. (2013). Máquinas discursivas, ciborgues e transfeminismo. *Revista Gênero*, 14(1). <https://doi.org/10.22409/rg.v14i1.606>
- Barros Sousa Lima, F. J. (2024). Sobre a definição de afeto na EIII de Benedictus de Spinoza. *Revista Conatus - Filosofia De Spinoza* (ISSN 1981-7509), 15(26 - dezembro), 29–33
- Bartholomew, T. T., Gundel, B. E., Li, H., Joy, E. E., Kang, E., & Scheel, M. J. (2019). *The meaning of therapists' hope for their clients: A phenomenological study*. *Journal of Counseling Psychology*, 66(4), 496–507. <https://doi.org/10.1037/cou0000328>
- BERRI, B. (2020). A Esperança como Ajustamento Criativo: Reflexões dos Processos de Saúde e Doença em Gestalt Terapia. *PHENOMENOLOGICAL STUDIES - Revista Da Abordagem Gestáltica*, 26(3), 351–360. <https://doi.org/10.18065/2020v26n3.10>
- Big Think. (2023, junho 8). *Berkeley professor explains gender theory | Judith Butler* [Vídeo]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=UD9IOIIUR4k>

- Bonassi, B. C. (2017). *Cisnorma: Acordos societários sobre o sexo binário e cisgênero*. [Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Santa Catarina]. <https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/182706>
- Boraso Giagio, A. Ícaro, & Martino, L. M. S. (2023). Usos da linguagem neutra na comunicação de pessoas trans: um estudo exploratório. *Esferas*, 1(27), 1-23. <https://doi.org/10.31501/esf.v1i27.14310>
- Borelli, V., & Cargnelutti, C. M. (2014). “É tempo de construir o Brasil Grande”: a legitimação da ditadura civil-militar nos editoriais do jornal Zero Hora. *Estudos Em Jornalismo E Mídia*, 11(1), 218. <https://doi.org/10.5007/1984-6924.2014v11n1p218>
- Butler, J. (1990). *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*. Routledge
- Butler, J. (2004). *Undoing gender*. Routledge.
- Butler, J. (2024) *Who's Afraid of Gender?*. Farrar, Straus and Giroux
- Camus, A. (2018). *O mito de Sísifo* (L. A. P. S. Lima, Trad.). Record. (Original publicado em 1942)
- Chauí, M. (2011). *Desejo paixão e ação na ética de Espinosa*. Companhia das Letras.
- Coimbra, C. (1995). *Guardiões da Ordem*. Oficina do autor
- Conselho Federal de Psicologia (2013). *Nota técnica sobre processo transexualizador e demais formas de assistência às pessoas trans*.
- Costa, P. H. A. da ., & Mendes, K. T.. (2020). Colonização, Guerra e Saúde Mental: Fanon, Martín-Baró e as Implicações para a Psicologia Brasileira . *Psicologia: Teoria E Pesquisa*, 36(spe), e36nspe14. <https://doi.org/10.1590/0102.3772e36nspe14>

Deleuze, G. (2002). *Espinoso: Filosofia prática*. Editora Escuta. (Obra original publicada em 1981)

Deleuze, G., & Guattari, F. (2000). *Mil platôs: Capitalismo e esquizofrenia 2*, vol. 1. Editora 34. (Obra original publica em 1980)

Dembo, J. S., & Clemens, N. A. (2013). *The ethics of providing hope in psychotherapy*. *Journal of Psychiatric Practice*, 19(4), 316–322. <https://doi.org/10.1097/01.pra.0000432602.17137.87>

Dreifuss, R. A. (1981). 1964: *A conquista do Estado*. Petrópolis, RJ: Vozes.

Facina, A.. (2023). Brasil da Esperança: uma análise da campanha presidencial de 2022. *Mana*, 29(3), e2023042. <https://doi.org/10.1590/1678-49442023v29n3e2023042.pt>

Fanon, F. (2022). *Os condenados da terra* (L. F. Ferreira & R. S. Campos, Trans.). Zahar. (Obra original publicada em 1961)

Favero, S., & Kveller, D. B. (2022). Adjetivar a Psicologia?. *Estudos E Pesquisas Em Psicologia*, 22(4), 1499–1517. <https://doi.org/10.12957/epp.2022.71758>

Favero, S., Machado, P. S., & Freitas, R. V. (2022). Corpo da criança, corpo do adulto: Um olhar sobre as revisões diagnósticas que compõem fronteiras entre pessoas trans. *Sexualidad, Salud Y Sociedad*, 38. <https://doi.org/10.1590/1984-6487.sess.2022.38.e22306.a>

Favero, S., Marini, M. B., & Senna, A. (2023). Uma teoria psicológica transfeminista: sobrevivendo aos escombros da saúde mental brasileira. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 43. <https://doi.org/10.1590/1982-3703003243741>

Federici, S. (2017). *Calibã e a bruxa: Mulheres, corpo e acumulação primitiva* (Coletivo Sycorax, Trad.). Editora Elefante. (Obra original publicada em 2004)

Foucault, M. (1984). *Doença mental e psicologia* (P. E. Oliveira & M. T. M. Andrade, Trans.). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. (Obra original publicada em 1954)

Foucault, M. (2010). *Nascimento da biopolítica* (M. M. da Silva, Trad.). Edições 70. (Original publicado em 2004)

Foucault, M. (2011). *O nascimento da clínica*. Forense Universitária. (Obra original publicada em 1963)

Foucault, M. (2014). *História da sexualidade: A vontade de saber (Vol. 1)*. Paz & Terra. (Obra original publicada em 1976)

Foucault, M. (2019). *História da loucura* (J. T. C. Netto, Trad.). Editora Perspectiva. (Obra original publicada em 1972)

Giorgi, A., Giorgi, B., & Morley, J. (2017). The descriptive phenomenological psychological method. In *The SAGE Handbook of Qualitative Research in Psychology* (2nd ed., pp. 176–192). SAGE Publications Ltd.

Goto, T. A. (2008). *Introdução à psicologia fenomenológica: A nova psicologia de Edmund Husserl*. Paulus.

Goto, T. A., Telles, T. C. B., & Paula, Y. A. de. (2016). A questão dos afetos na fenomenologia de Edmund Husserl: um estudo preliminar. *Revista Pesquisa Qualitativa*, 4(4), 30–50. Recuperado de <https://editora.sepq.org.br/rpq/article/view/26>

Guinsburg, J., Cunha, N., & Romano, R. (2014). *Spinoza: Obra completa II: correspondência completa e vida*. Editora Perspectiva.

Haraway, D. (1991) *A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism. In the Late Twentieth Century*. Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature (p. 149-181). Routledge.

Haraway, D. (2009). Saberes localizados: A questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, 5, 7–41. (Obra original publicada em 1988)

Henry, M. (2007). Fenomenologia não Intencional: Tarefa para uma Fenomenologia Futura. *Phainomenon*, 13(1), 165–177. (Obra original publicada em 1992)
<https://doi.org/10.2478/phainomenon-2007-0009>

Holanda, A. F., & Puchivailo, M. C. (2022). Crítica da apropriação da fenomenologia pelas clínicas psi: Ou dos desafios da relação entre fenomenologia e clínica. Em M. Tamelini & G. Messas (Eds.), *Fundamentos de clínica fenomenológica* (pp. 401–418). Editora Manole.

Holanda, A.. (2001). Psicopatologia, exotismo e diversidade: ensaio de antropologia da psicopatologia. *Psicologia Em Estudo*, 6(2), 29–38. <https://doi.org/10.1590/S1413-73722001000200005>

Husserl, E. (2012). *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: Uma introdução à filosofia fenomenológica* (W. Biemel, Ed.; D. F. Ferrer, Trad.). Forense Universitária. (Obra original publicada em 1936)

Husserl, E. (2012). *Investigações lógicas: Segundo volume*. Forense. (Original publicado em 1901).

Jesus, J. G. (2014). *Transfeminismo: Teorias e práticas*. Metanoia Editora

Kant, I. (1999). *Crítica da razão pura* (V. Rohden & B. Moosburger, Trans.). São Paulo: Nova Cultural. (Obra original publicada em 1781)

Lima, M. E.. (2019). A GRANDE ESPERANÇA: POLÍTICA AGRÁRIA NA CANÇÃO SERTANEJA DURANTE A DITADURA MILITAR (1964-1985). *Sociologia & Antropologia*, 9(1), 211–234. <https://doi.org/10.1590/2238-38752019v9i19>

Lorde, A. (1980). Age, race, class, and sex: Women redefining difference. Em *Sister outsider: Essays and speeches* (pp. 122-132). Crossing Press.

Martín-Baró, I. (1985). La desideologización como aporte de la psicología social al desarrollo de la democracia en Latinoamérica. *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, (20). Recuperado de <https://revistaiztapalapa.izt.uam.mx/index.php/izt/article/view/1012>

Martín-Baró, I. (2017). *Crítica e libertação na psicologia: Estudos psicossociais* (F. Lacerda Júnior, Trad.). Vozes. (Obra original publicada em 1998)

Martín-Baró, I.. (1997). O papel do Psicólogo. *Estudos De Psicologia* (natal), 2(1), 7–27. <https://doi.org/10.1590/S1413-294X1997000100002>

Martins, A. (Org.). (2009). *O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*. São Paulo: WMF Martins Fontes.

Merleau-Ponty, M. (2018). *Fenomenologia da percepção*. WDF Martins Fontes (Obra original publicada em 1945)

Merleau-Ponty, M. (2021). *O visível e o invisível* (C. Lefort, Ed.; J. A. Giannotti, Trad.). Editora Perspectiva. (Obra original publicada em 1964)

Missaggia, J.. (2018). A noção husserliana de mundo da vida (Lebenswelt): em defesa de sua unidade e coerência. *Trans/form/ação*, 41(1), 191–208. <https://doi.org/10.1590/S0101-31732018000100009>

Moreira, V. (2001). *Mas allá de la persona: Hacia una psicoterapia fenomenológica mundana*. Santiago: Universidad de Santiago de Chile.

Moreira, V. (2004). O método fenomenológico de Merleau-Ponty como ferramenta crítica na pesquisa em psicopatologia. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 17(3), 447–456.

Moreira, V. (2007). *De Rogers a Merleau-ponty: A pessoa mundana em psicoterapia*. Annablume Editora.

Moreira, V., & Sloan, T. (2002). *Personalidade, ideologia e psicopatologia crítica*. MJW Fédition.

Nascimento, L. (2021). *Transfeminismo*. Editora Jandaira.

Nascimento, S. S. (2022). Epistemologias transfeministas negras: Perspectivas e desafios para mulheridades múltiplas. *Estudos Históricos*, 35(77), 548–573.
<https://doi.org/10.1590/s2178-149420220311>

Nietzsche, F. (2018). *Assim falou Zaratustra: Um livro para todos e para ninguém* (P. N. Souza, Trad.). Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1883)

Nirta, C. (2021). Monstrosity as resistance: rethinking trans embodiment beyond the rhetoric of the wrong body. *Culture, Theory and Critique*, 62(4), 339–352.
<https://doi.org/10.1080/14735784.2022.2084130>

Pacheco, M. L. (2017). *Paul Ricoeur: a esperança como movimento da existência no evento da ressurreição* [Tese de Doutorado, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo]. <https://tede2.pucsp.br/handle/handle/20129>

Page, M. J., Moher, D., Bossuyt, P. M., Boutron, I., Hoffmann, T. C., Mulrow, C. D., Shamseer, L., Tetzlaff, J. M., Akl, E. A., Brennan, S. E., Chou, R., Glanville, J., Grimshaw, J. M., Hróbjartsson, A., Lalu, M. M., Li, T., Loder, E. W., Mayo-Wilson, E.,

- McDonald, S., . . . McKenzie, J. E. (2021). PRISMA 2020 explanation and elaboration: updated guidance and exemplars for reporting systematic reviews. *BMJ*, n160. <https://doi.org/10.1136/bmj.n160>
- Pasquali, L. (2013). *Psicometria: Teoria dos testes na psicologia e na educação*. Vozes.
- Perius, C.. (2012). A definição da fenomenologia: Merleau-Ponty leitor de Husserl. *Trans/formação*, 35(1), 137–146. <https://doi.org/10.1590/S0101-31732012000100009>
- Pinheiro, M. (2024). 60 anos do Golpe Burgo-Militar de 1964. *Germinal: Marxismo E educação Em Debate*, 16(1), 62–90. <https://doi.org/10.9771/gmed.v16i1.60166>
- Preciado, P. B. (2018). *Transfeminismo*. N-1 Edições. (Obra original publicada em 2015)
- Preciado, P. B. (2020). *Um apartamento em Urano: Crônicas da travessia*. Zahar. (Obra original publicada em 2019)
- Resolução nº 1.482, de 10 de setembro de 1997. (1997, 10 de setembro). Dispõe sobre o procedimento de transgenitalização e demais intervenções sobre gônadas e caracteres sexuais secundários. Diário Oficial da União.
- Ricœur, P. (1999). *O conflito das interpretações: Ensaio de hermenêutica I*. RES.
- Ruff, N., Smoyer, A., & Breny, J. (2019). Hope, courage, and resilience in the lives of transgender women of color. *The Qualitative Report*. <https://doi.org/10.46743/2160-3715/2019.3729>
- Safatle, V. (2016). *O circuito dos afetos: Corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. Editora autêntica
- Sartre, J.-P. (2015). *Ser e nada: Ensaio de ontologia fenomenológica* (J. A. S. Corrêa, Trad.). Vozes. (Original publicado em 1943)

Schneiderman, L. (2005). The Perils of Hope. *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, 14(2), 235-239. <https://doi.org/10.1017/s0963180105050310>

Simões de Santana, M. (2021). O GÊNERO NEUTRO:PINTANDO O PORTUGUÊS PARA A LUTA. *Diversidade E Educação*, 9(2), 695–710. <https://doi.org/10.14295/de.v9i2.13208>

Sloan, T. (2001). Culture, cognition, and psychological individualism. In J. Schumaker & T. Ward (Orgs.), *Cultural cognition and psychopathology*. Praeger.

Snyder, C. R. (2000). *Handbook of hope: Theory, measures, & applications*. Academic Press, a Harcourt Science and Technology company.

Soverat, E. A. (1983). *Para uma fenomenologia da esperança*. Recuperado de <https://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/1332.pdf>

Spinoza, B. (2009). *Ética*. Editora autêntica

Stockdale, K. (2020). Emotional Hope. In C. Blöser & T. Stahl (Eds.), *The moral psychology of hope* (pp. 115–133). essay, Rowman & Littlefield International.

Stoller, S. (2010). Expressivity and performativity: Merleau-Ponty and butler. *Continental Philosophy Review*, 43(1), 97–110. <https://doi.org/10.1007/s11007-010-9133-x>

Yamamoto, O. H. (1987). *A crise e as alternativas da psicologia*. Edicon.

Zilles, U. (2002). Introdução. In Husserl, E. (2002). *A Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia* (U. Zilles, Trans.; 2nd ed. pp 8)

ANEXO 1 - Referência dos artigos analisados

Abreu, R. L., Martin, J. A., Hainsworth, S., Toomey, R. B., Vázquez, A. L., & Gattamorta, K. A. (2024). Radical hope in parents of transgender and gender diverse youth in the United States. *Journal of Family Psychology*, 38(6), 869–878. <https://doi.org/10.1037/fam0001239>

Arm, J. R., Horne, S. G., & Levitt, H. M. (2009). Negotiating connection to GLBT experience: Family members' experience of anti-GLBT movements and policies. *Journal of Counseling Psychology*, 56(1), 82–96. <https://doi.org/10.1037/a0012813>

Cover, R. (2013). Queer Youth Resilience: Critiquing the discourse of hope and hopelessness in LGBT suicide representation. *M/C Journal*, 16(5). <https://doi.org/10.5204/mcj.702>

Simão, G. F. (2017). *Vivência de transexuais e suas potencialidades humanas*. (Dissertação) <http://bdtd.famerp.br/handle/tede/495>

Snooks, M. P., & McLaren, S. (2020). Resilience among trans and gender-diverse adults: The protective role of dispositional hope in the perceived burdensomeness-suicide relationship. *Psychology of Sexual Orientation and Gender Diversity*, 8(1), 57–67. <https://doi.org/10.1037/sgd0000435>

Szymanski, D. M., & Hilton, A. N. (2012). Feminist counseling psychology and lesbians, bisexual women, and transgender persons. In *Oxford University Press eBooks* (pp. 131–154). <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199744220.013.0007>

ANEXO 2 - Artigos excluídos

Tabela 2*Textos excluídos da análise final*

Citação	Tipo	Formaçã o dos autores	País	Esperanç a como objetivo	Trans* como ao menos um dos objetivos específic os	Populaçã o LGBT em geral ou gênero como objetivo
<i>Myers, M. F. (2004)</i>	Review de livro	Psiquiatria	EUA	Não	Não	Sim
<i>Pallerla S (2022)</i>	Viewpoint Article	Psiquiatra	Índia	Não	Não	Sim
<i>Sargent, J. (2018)</i>	Resumo para congresso	Psiquiatra	EUA	Sim	Sim	Não
<i>Stubbe, D. E. (2020)</i>	Communication Commentary	Psiquiatria	EUA	Não	Não	Sim
<i>Tasker, F., & Gato, J. (2020)</i>	Artigo	Psicologia	Inglaterra e Portugal	Não	Sim	Não

<i>Yanagin</i> <i>o, Y.</i> <i>(2018)</i>	Artigo	Psicanális e	EUA	Não	Não	Sim
---	--------	-----------------	-----	-----	-----	-----

Tabela 3

Análise de exclusão dos artigos não selecionados

<i>Citação</i>	Motivo da exclusão
<i>Myers, M. F. (2004)</i>	Por se tratar de uma <i>review</i> de livro, o texto passou pelo processo de seleção por relatar sobre a esperança na população LGBT e trans de forma breve, mas não discorre de forma aprofundada nenhuma análise.
<i>Pallerla S (2022)</i>	Um breve artigo que apresenta um poema em que o pesquisador busca explicar alguns dos aspectos psico-sócio-culturais que contribuem para o isolamento de pessoas LGBT. Como em apenas uma estrofe o autor fala sobre esperança, entendemos que não teria muito o que contribuir para nossa pesquisa.
<i>Sargent, J. (2018)</i>	Por se tratar de um resumo de congresso, não apresentou conteúdo suficiente para analisarmos
<i>Stubbe, D. E. (2020)</i>	Esperança nesse breve texto apareceu apenas no sentido em que o psiquiatra deve perguntar ao paciente LGBTQ o que ele “espera” (<i>hopes</i>) do tratamento, sem análises mais profundas.
<i>Tasker, F., & Gato, J. (2020)</i>	O termo “esperança” aparece no texto e nas análises em vários momentos e formas (<i>hopes, hopeful e hopefully</i>), porém, a partir de uma leitura cuidadosa analisamos que o fenômeno da esperança não aparece enquanto objeto de análise, ou de forma consistente o suficiente para os objetivos de nossa pesquisa.

Yanagin o, Y. (2018)	O artigo articula os temas de gênero, política e futuro, na medida que traz foco para pessoas trans* e fala sobre o fenômeno da esperança. No entanto, não aprofunda nesse afeto, nem o correlaciona com as questões de gênero e sexualidade, na medida que possa contribuir com os objetivos desta pesquisa.
----------------------------	---

Referência dos artigos excluídos

Myers, M. F. (2004). Finding the Real Me: True tales of sex and gender Diversity. *American Journal of Psychiatry*, 161(5), 939–940.
<https://doi.org/10.1176/appi.ajp.161.5.939>

Pallerla S. Cognitive dissonance about disclosure of sexual orientation in lesbian, gay, bisexual, and transgender community. *Ann Indian Psychiatry* 2022;6:291-2.

Sargent, J. (2018). 52.4 families with transgender and Gender Curious Children: Building hope and promoting connections. *Journal of the American Academy of Child & Adolescent Psychiatry*, 57(10). <https://doi.org/10.1016/j.jaac.2018.07.240>

Stubbe, D. E. (2020). Interest in identity: Improving LGBTQ Psychiatric care. *FOCUS the Journal of Lifelong Learning in Psychiatry*, 18(3), 300–303.
<https://doi.org/10.1176/appi.focus.20200021>

Tasker, F., & Gato, J. (2020). Gender Identity and Future Thinking about Parenthood: A qualitative analysis of focus group data with transgender and non-binary people in the United Kingdom. *Frontiers in Psychology*, 11. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2020.00865>

Yanagino, Y. (2018). Gender, politics, and the future. *The Undecidable Unconscious a Journal of Deconstruction and Psychoanalysis*, 5(1), 1–13.
<https://doi.org/10.1353/ujd.2018.0000>