



DEIXE QUE TUDO QUE HÁ NO CORPO SE REVELE:
Possibilidades de compreensão do gesto fenomenológico na situação clínica.

RUI GONÇALVES DA LUZ NETO



UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA CLÍNICA
PRÁTICAS PSICOLÓGICAS E DEMANDAS SOCIAIS CONTEMPORÂNEAS

RUI GONÇALVES DA LUZ NETO

“DEIXE QUE TUDO QUE HÁ NO CORPO SE REVELE”: possibilidades de
compreensão do gesto fenomenológico na situação clínica

Recife

2025

RUI GONÇALVES DA LUZ NETO

“DEIXE QUE TUDO QUE HÁ NO CORPO SE REVELE”: possibilidades de
compreensão do gesto fenomenológico na situação clínica

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica da Universidade Católica de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Psicologia Clínica.

Orientador(a): Prof.^a Dr.^a Carmem Lúcia Brito Tavares Barreto

Linha de Pesquisa: Práticas psicológicas e demandas sociais contemporâneas

Universidade Católica de Pernambuco

2025

L979d Luz Neto, Rui Gonçalves da.
“Deixe que tudo que há no corpo se revele” : possibilidades
de compreensão do gesto fenomenológico na situação clínica /
Rui Gonçalves Luz Neto, 2025.
245 f.

Orientadora: Carmem Lúcia Brito Tavares Barreto.
Tese (Doutorado) - Universidade Católica de
Pernambuco. Programa de Pós-graduação em Psicologia
Clínica. Doutorado em Psicologia Clínica, 2025.

1. Psicologia fenomenológica. 2. Hermenêutica.
3. Psicologia clínica. 4. Gestos - Aspectos psicológicos.
I. Título.

CDU 159.9:165.7

Pollyanna Alves - CRB4/1002

RUI GONÇALVES DA LUZ NETO

“Deixe que tudo que há no corpo se revele”:
possibilidades de compreensão do gesto fenomenológico na situação clínica

*Dedico esta tese a todos os corpos como o
meu: dissidentes, múltiplos, insurgentes.
Corpos que lutam para existir com dignidade e
beleza em um mundo que ainda insiste em negar o que escapa à norma.
Que resistem e florescem, mesmo feridos. Que dançam, mesmo sob ataque. Que se
reinventam, mesmo cansados.*

*E à memória de Lela, minha tia querida, que partiu
há mais de vinte anos, mas segue viva na minha
alma como estrela guia.
Esta tese é por nós.
É um gesto de amor, permanência e reexistência.*

AGRADECIMENTOS

Não posso iniciar esta tese sem agradecer a mim mesmo por ter sobrevivido à tormenta dos dois últimos anos de doutorado. Ufa! Entregar este trabalho é, acima de tudo, celebrar a minha vida. E isso, isso não tem preço. Essa tese nasceu do caos. Literalmente.

Agradeço a Deus e aos meus amigos do céu por tudo o que fizeram por mim neste tempo. Antônio e Terezinha, o meu amor é de vocês, eterno e imenso.

À minha mãe, que hoje realiza em mim um sonho: um filho doutor. Mas não só isso. Ela celebra também a força de quem aprendeu a lutar pelas suas conquistas.

À minha irmã, Clara, que sempre foi um exemplo a ser seguido, eu te amo tanto! Ao meu sobrinho, Raul, que é mais que sobrinho: é filho de coração.

À professora Carmem Barreto, minha profunda gratidão pela verdade dos encontros. Pelo acolhimento sempre que preciso e pela preocupação em todos os meus momentos de aflição. Eu sei que dei bastante trabalho. E agradeço a paciência, a jornada, o ensinamento. Também agradeço pelo pulso firme, pelas cobranças na hora certa, pelas risadas partilhadas, pelos cafés, por me ensinar a voar, sem esquecer o chão em que piso. Aprendi muito sobre fenomenologia, mas aprendi ainda mais sobre humanidade, docência e afetos. Espero ser, um dia, o que a senhora é para tantos que cruzaram o seu caminho. O pensamento heideggeriano continuará vivo e firme, Professora. Eu lhe prometo!

Às professoras Paula Barros e Marisa Sampaio: o que seria de mim sem as conversas de corredor, as lágrimas no jardim da Unicap, os apertos com matrícula, as risadas de desespero e os ombros amigos sempre presentes? Uma mensagem de WhatsApp e o caos se transformava em esperança. Vocês me ensinaram sobre esperar. Vocês representam não só o vigor e a força da pesquisa em Psicologia nesta Universidade, mas também o imperativo da resistência, da existência. A vocês, professoras, o meu muito obrigado!

Ao querido amigo Jai Melo, pela amizade, pela parceria, pelas provocações. Você insistiu para que fizesse a seleção, deu sugestões, apontou caminhos. E o melhor de tudo: durante os quatro anos foi colo e tranquilidade. Jai, você me convocou a pensar uma fenomenologia política. Sim. Eu posso pensar pela ontologia fundamental de Heidegger sem esquecer a dimensão política. Que bom te ter por perto. Na academia, na vida. E que feliz te ter na banca do projeto, da qualificação e da tese. Jai, você me instiga, me possibilita caminhos outros para resistir. Obrigado, meu professor e amigo.

À Ed por ser inspiração. Essa talvez seja a palavra que melhor se encaixa para

tentar explicar a dimensão dos meus afetos por você. Lembro dos primeiros contatos com os seus textos, as trocas via redes sociais, a presença mesmo na distância, as orientações, por me acalmar, por me sacolejar, por me estimular a ser melhor. Acho que isso é um pouco de quem você é... Sim, esta tese tem tanto dedo teu...

À Professora Daniele Siqueira Leite, ou só Dani. Eu não tenho como terminar essa tese sem te dizer o quanto você foi importante para construção desse espaço. Eu tenho muita sorte de ter por perto, como professora, como pesquisadora e como ser humano. Na liga, nas aulas, nas conversas de corredores. Eu aprendi tanto com você, Dani. Uma das pessoas mais inteligentes e humanas que conheci. Obrigado pelas contribuições, eu sempre disse a Professora Carmem o quanto você tinha observações pertinentes, transformadoras. Ai, ai, Dani, muito obrigado por Com-Partilhar esta tese comigo.

À Professora Cristina Amazonas pelas contribuições provocativas na qualificação, nas discussões, nos encontros. Discutir um tanto de Psicologia e de Filosofia faziam as tardes e idas à Unicap valerem a pena. Se eu sou um pesquisador nômade, que é monogâmico a Heidegger, mas que conversa com a filosofia da diferença é porque eu tive seu exemplo, dentro e fora de sala. Muito obrigado! Obrigado! Obrigado!

À Professora Sandra Vieira, a quem tenho o prazer de chamar de Vieirinha. No meio da pandemia me acolheu, dividiu o tanto que sabia, me estimulou e mesmo saindo da UPE sempre foi presença marcante. A senhora sempre será a minha mãe na pesquisa!

Aos colegas do PPG: João, Éder, Elissa, Bira, Mirian, Luísa, Paulo — obrigado por terem segurado minha mão. Entre cervejas, jornadas, cafés e congressos, vocês mostraram que o caminho acadêmico não precisa ser solitário.

Às queridas da FPS: Fabi, Samanta, Cibele, Luana... é bom demais saber que somos amados em nossas imperfeições. Vocês me deram força para correr atrás dos meus sonhos quando nem mesmo eu acreditava em mim. Esse afeto nos sustenta diante das voltas da vida.

Aos amigos: Marcelo, pela fraternidade construída e por me lembrar sempre de quem eu sou. Mariana, por me inspirar a ensinar e por me proteger com ternura e firmeza.

Aos companheiros de Crossfit, Nath, Vlad, Clara, Zai, Greg, Júlia, Flavinha, Fred, Lucas... por me levarem ao pagode, por me incentivarem a escrever, a estudar, por me fazerem fazer exercício ao invés de gastar meu réu primário. Como é bom ter vocês, como eu sinto falta, e prometo voltar com tudo pós-tese.

A Vivi, Beni, Clara, Binha e Emília, por me colocarem no colo quando precisei, me darem quarto, comida, carinho, pegarem na mão — e por me ensinarem que o amor é, sim,

a força mais potente da existência. Família é realmente quem o coração escolhe. Que bom que vocês têm o meu sangue, e mil vezes escolheria vocês como família.

À Day, minha princesa, que dividiu os últimos meses de escrita e loucura. À Emmy, que é a mais doida do rolê, mas sempre tem um sorriso e um incentivo.

À Liga de Fenomenologia: obrigada por me abraçarem na minha doença, por crescerem comigo e por insistirem na minha melhor versão, mesmo quando eu não sabia como acessá-la.

Aos meus alunos ao longo desses quatro anos, que me ensinaram a ser docente, a ser melhor, a ser mais humano.

Aos meus pacientes — sem vocês, essa tese não existiria.

Ao meu amor: mesmo entre guerras e silêncios, você caminhou ao meu lado. Mesmo na distância, foi farol. E por isso, cuidou de mim — mesmo sem saber.

À CAPES, por cumprir seu dever de apoiar a formação acadêmica neste Brasil desigual.

À espiritualidade, pelas lições, pelos cuidados e pelas transformações que me inspiram diariamente. Afinal, é na queda d'água que a cachoeira mostra seu poder.

A todas, todos e todes que estiveram comigo, o meu mais profundo e emocionado: obrigado.

LUZ NETO, R. G. da. “DEIXE QUE TUDO QUE HÁ NO CORPO SE REVELE”: possibilidades de compreensão do gesto fenomenológico na situação clínica. 2025. 244 f. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica). Programa de Pós-graduação em Psicologia Clínica, Universidade Católica de Pernambuco. Recife, 2025.

RESUMO

Esta tese investiga o gesto como acontecimento clínico, ético, político e poético a partir do pensamento do filósofo Martin Heidegger. O trabalho nasce da pergunta: “Como psicólogos, na situação clínica fenomenológica hermenêutica, recolhem o gesto como parte do movimento do paciente?”. A pesquisa tem como ponto de partida a compreensão do gesto enquanto corporar-linguagem, neologismo criado a partir de dois indicativos formais heideggerianos utilizados nesta tese para descrever a dinâmica em que o corporar mostra-se como habitação do desvelamento do ser a partir da linguagem. A fundamentação teórica ancora-se na ontologia fundamental heideggeriana, especialmente nas obras *Ser e tempo* (2023), *Seminários de Zollikon* (2021) e *A caminho da linguagem* (2011), que sustentam a compreensão do gesto como acontecimento do ser-no-mundo e como linguagem que abre mundo. Essa raiz é ampliada em diálogo com corporeidade, intercorporeidade e tempo vivido, de Thomas Fuchs, com Byung-Chul Han e a sua crítica à técnica e ao esvaziamento da experiência, com Vilém Flusser e o gesto como intencional e autores brasileiros como Leda Martins, Luiz Rufino, Luiz Antônio Simas, Rubem Alves e Vera Portocarrero, que introduzem dimensões de encantaria, oralitura e resistência política do corpo. O percurso metódico segue o caminho da entre-vista, narrativas a partir de Walter Benjamin, e o Traçado do Vivido, recurso inspirado no diário de bordo e na situação hermenêutica. Ao todo, quatro psicólogos foram entrevistados: Iara, Jurema, Curumim e Guará. A análise de dados acontece a partir da noção de situação hermenêutica ao modo de Heidegger. A compreensão dos gestos recolhidos organiza-se em três eixos interpretativos: (1) o gesto como acontecimento na técnica; (2) o gesto como insurgência e (3) o gesto do terapeuta como acontecimento ético e político. Os resultados apontam que o gesto é ato de criação de mundo. Ele se mostra enquanto gesto-ação, presença que fabula, traduz e habita, instaurando espaços de sentido. A clínica fenomenológica se apresenta como lugar de encantaria, onde o zelo é gesto que escuta, sustenta e re-encanta o existir. O gesto devolve à clínica sua dimensão originária de abertura e de mundo, revelando o corpo como morada de sentidos, resistência e criação. A tese propõe, assim, uma compreensão do gesto como acontecimento de linguagem e como fundamento ético-político da ação clínica, afirmando que deixar que tudo que há no corpo se revele é condição para que a vida possa novamente se dizer.

Palavras-chave: corpo; clínica digital; fenomenologia hermenêutica; gesto; situação clínica.

ABSTRACT

This thesis investigates gesture as a clinical, ethical, political, and poetic event, drawing from the thought of philosopher Martin Heidegger. The work originates from the question: "How do psychologists, in the hermeneutic phenomenological clinical situation, receive gesture as part of the patient's movement?" The research takes as its starting point the understanding of gesture as bodying-language, a neologism created from two formal Heideggerian indicators used in this thesis to describe the dynamic in which bodying reveals itself as the dwelling of the unveiling of Being through language. The theoretical foundation is anchored in Heideggerian fundamental ontology, especially in the works *Being and Time* (2023), *Zollikon Seminars* (2021), and *On the Way to Language* (2011), which support the understanding of gesture as an event of being-in-the-world and as language that opens world. This root is expanded through dialogue with Thomas Fuchs's concepts of corporeality, intercorporeality, and lived time; with Byung-Chul Han and his critique of technology and the emptying of experience; with Vilém Flusser and gesture as intentional; and with Brazilian authors such as Leda Martins, Luiz Rufino, Luiz Antônio Simas, Rubem Alves, and Vera Portocarrero, who introduce dimensions of enchantment, oraliture, and the body's political resistance. The methodological path follows the way of the entre-vista (inter-view), narratives inspired by Walter Benjamin, and the Lived Trace, a resource inspired by the logbook and the hermeneutic situation. In total, four psychologists were interviewed: Iara, Jurema, Curumim, and Guará. Data analysis is conducted based on the notion of the hermeneutic situation in Heidegger's manner. The understanding of the collected gestures is organized into three interpretive axes: (1) gesture as an event within technology; (2) gesture as insurgency; and (3) the therapist's gesture as an ethical and political event. The results indicate that gesture is an act of world-creation. It reveals itself as gesture-action, a presence that fabulates, translates, and inhabits, establishing spaces of meaning. The phenomenological clinic presents itself as a place of enchantment, where care is a gesture that listens, sustains, and re-enchants existence. The gesture restores to the clinic its original dimension of openness and world, revealing the body as a dwelling of meanings, resistance, and creation. Thus, the thesis proposes an understanding of gesture as an event of language and as the ethical-political foundation of clinical action, affirming that allowing all that is in the body to reveal itself is the condition for life to be able to speak itself anew.

Keywords: body; digital clinic; hermeneutic phenomenology; gesture; clinical situation.

ZUSAMMENFASSUNG

Diese These untersucht die Geste als klinisches, ethisches, politisches und poetisches Ereignis ausgehend vom Denken des Philosophen Martin Heidegger. Die These entspringt der Frage: „Wie erfassen Psychologen in der hermeneutisch-phänomenologischen klinischen Situation die Geste als Teil der Bewegung des Patienten?“ Den Ausgangspunkt der Forschung bildet das Verständnis der Geste als Leib-Sprache – ein Neologismus, der auf zwei heideggerischen Formalanzeigern basiert und hier die Dynamik beschreibt, in der sich das Leib-Sein als Wohnstätte der Entbergung des Seins durch die Sprache zeigt. Die theoretische Grundlage liegt in Heideggers Fundamentalontologie, insbesondere in den Werken *Sein und Zeit* (2023), *Zollikoner Seminare* (2021) und *Unterwegs zur Sprache* (2011), die das Verständnis der Geste als Ereignis des In-der-Welt-Seins und als welterschließende Sprache tragen. Diese Wurzel wird erweitert im Dialog mit Thomas Fuchs‘ Konzepten der Leiblichkeit, Interleiblichkeit und der gelebten Zeit; mit Byung-Chul Han und seiner Kritik der Technik sowie der Entleerung der Erfahrung; mit Vilém Flusser und der Geste als intentionalem Akt; und mit brasilianischen Autor:innen wie Leda Martins, Luiz Rufino, Luiz Antônio Simas, Rubem Alves und Vera Portocarrero, die Dimensionen der Encantaria (Verzauberung), Oralitur und des politischen Widerstands des Körpers einbringen. Der methodische Weg folgt dem der Zwischen-Schau (entre-vista), an Walter Benjamin inspirierten Narrativen, und der Nachzeichnung des Gelebten (Traçado do Vivido), einem Instrument, inspiriert vom Logbuch und der hermeneutischen Situation. Insgesamt wurden vier Psycholog:innen interviewt: Iara, Jurema, Curumim und Guará. Die Datenanalyse erfolgt ausgehend vom Begriff der hermeneutischen Situation nach Heidegger. Das Verständnis der erfassten Gesten gliedert sich in drei interpretative Achsen: (1) die Geste als Ereignis in der Technik; (2) die Geste als Aufstand; und (3) die Geste der Therapeutin/des Therapeuten als ethisches und politisches Ereignis. Die Ergebnisse zeigen, dass die Geste ein Welterschaffungsakt ist. Sie zeigt sich als Gesten-Handlung, als eine Anwesenheit, die fabuliert, übersetzt und bewohnt und dadurch Sinnräume stiftet. Die phänomenologische Klinik erweist sich als Ort der Verzauberung, in dem die Sorge (zelo) eine Geste ist, die zuhört, trägt und die Existenz neu verzaubert. Die Geste gibt der Klinik ihre ursprüngliche Dimension der Erschlossenheit und der Welt zurück und offenbart den Körper als Wohnstatt von Sinn, Widerstand und Schöpfung. Die These schlägt somit ein Verständnis der Geste als Sprachereignis und als ethisch-politische Grundlage klinischen Handelns vor und behauptet, dass die Bedingung dafür, dass das Leben sich wieder sagen kann, darin liegt, zuzulassen, dass sich alles, was im Körper ist, offenbart.

Schlüsselwörter: Körper; digitale Klinik; hermeneutische Phänomenologie; Geste; klinische Situation.

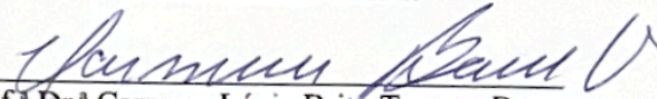
RUI GONÇALVES DA LUZ NETO

“DEIXE QUE TUDO QUE HÁ NO CORPO SE REVELE”: possibilidades de
compreensão do gesto fenomenológico na situação clínica


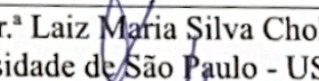
Esta Tese foi julgada adequada para obtenção do Título de Doutor em Psicologia Clínica. Foi aprovada em sua forma final/com alterações indicadas pela banca.

Recife, 18 de dezembro de 2025.

Banca Examinadora:

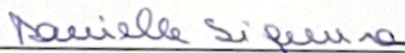


Prof.^a Dr.^a Carmem Lúcia Brito Tavares Barreto
Orientadora - Universidade Católica de Pernambuco

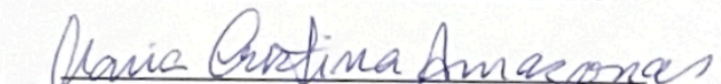



Prof.^a Dr.^a Laiz Maria Silva Chohfi
Universidade de São Paulo - USP

Prof.^a Dr.^a Jailton Bezerra Melo
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC-SP



Prof.^a Dr.^a
Danielle de Fátima da Cunha Cavalcanti de Siqueira Leite
Universidade Católica de Pernambuco



Prof.^a Dr.^a Maria Cristina Lopes de Almeida Amazonas
Universidade Católica de Pernambuco

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO MEU CORPO É LAR DE ABSURDOS: o gesto-ação!	17
1	CAPÍTULO 1 COM VOCÊS, O GESTO!	29
1.1	Atravessar pelos gestos.....	30
1.2	Quando a fala perde o trono: a insurgência do gesto.....	44
1.3	O gesto político-poético-encantado.....	47
2	CAPÍTULO 2 SITUAÇÃO HERMENÊUTICA: fundamento da ação clínica fenomenológica.....	53
2.1	A ação clínica como um não-lugar.....	57
2.2	Situação hermenêutica como modo da ação clínica.....	66
3	CAPÍTULO 3 GESTO-EM-REDE: clínica entre-corpos e tecnologia.....	72
3.1	Do gesto ao circuito: clínica nos entre-corpos digitais.....	78
3.2	Entre câmeras e microfones: a clínica mediada pela técnica.....	86
3.3	A corporeidade digital e a clínica: novos modos de escuta e vínculo...	88
4	CAPÍTULO 4 CAMINHO METÓDICO: o gesto de pesquisar — um caminhar-além.....	92
4.1	Desenho da travessia investigativa.....	93
4.2	Pesquisa fenomenológica: situação hermenêutica como método.....	95
4.3	Temporalidade, espacialidade e historicidade da pesquisa.....	96
4.4	Co-autores do gesto: participantes e presença.....	97
4.5	Caminhos e dispositivos de escutas: encontro como recolhimento do vivido.....	98
4.6	Ética como gesto.....	103
4.7	Análise como escuta de ecos.....	104
5	CAPÍTULO 5 RESSOAR, ECOAR, ENTOAR: entre-vistas como acordes de gestos fenomenológicos.....	107
5.1	Entre-nomes e entre-vozes: conhecendo os co-autores.....	109

5.2	Afinação conceitual: os acordes teóricos.....	110
5.3	Jurema e Iara: o gesto como acontecimento na técnica.....	111
5.3.1	Jurema, o aparecer do corpo na clínica on-line.....	111
5.3.2	Iara, o gesto como denúncia e revelação.....	129
6	CAPÍTULO 6 FABULAR, CRIAR, HABITAR: gestos em devir poético-político.....	148
6.1	Rastros e travessias: narrativas em deslocamento.....	150
6.2	Tramas conceituais: fabulação e criação de mundo.....	151
6.3	Guará e Curumim: o gesto como insurgência.....	152
6.3.1	Guará: o gesto como acontecimento.....	152
6.3.2	Curumim: o gesto como tradução, interface e corporar-linguagem.....	166
6.4	Travessias do gesto: fabular, criar, habitar.....	179
7	CAPÍTULO 7 FUNDAMENTO E ABERTURA: clínica, linguagem e mundo.....	182
7.1	Amarrar os fios.....	182
7.2	Ontologia fundamental como raiz.....	183
7.3	Ética do vínculo e da presença	185
7.4	Política e fabulação do zelo	185
7.5	Encantaria como horizonte clínico	186
7.6	A tese afirmada	186
7.7	Abertura para mundos por-vir	187
7.8	EPÍLOGO: o corpo como lar de absurdos	189
	REFERÊNCIAS.....	190
	APÊNDICE A - ENTREVISTAS.....	202
A.1	Entrevista – Mulher, RN, Jurema.....	202
A.2	Entrevista – Mulher, RJ, Iara.....	208
A.3	Entrevista – Homem, SP, Curumim.....	220
A.4	Entrevista – Homem, RN, Guará.....	226

Deixe que tudo que há no corpo se revele

Deixe...

Que o corpo fale, com a palavra.

Que o gesto escape, antes da intenção.

Que o afeto se inscreva na pele, na pausa, no olhar.

O corpo

esse território de memória, de marcas, de mundos

carrega em si o que não coube na razão.

Ali onde o trauma se esconde, ali também pulsa a vida.

Ali onde a norma tenta silenciar, ali o gesto insiste em dizer.

Esta tese nasce do desejo de escutar o que o corpo revela

quando a fala não dá conta, quando o afeto transborda,

quando o gesto se adianta ao pensamento.

É um convite a deixar-se afetar.

A reconhecer o gesto como linguagem.

A compreender o corpo não como forma

mas como potência.

Como lugar onde a existência se afirma, se cura, se inventa.

Corpos dissidentes, corpos em travessia,

corpos que resistem, que dançam, que choram, que ensinam:

deixem-se revelar.

Este trabalho é o rastro de um caminho vivido,

uma escritura que brota da pele, do toque, da escuta.

Deixe, então.

Que tudo que há no corpo,

no gesto e no afeto,

finalmente, se revele

INTRODUÇÃO

MEU CORPO É LAR DE ABSURDOS¹: o gesto-ação²!

É bem provável que, em algum momento, você já tenha lido textos científicos sobre o corpo. Sobre suas funções, estruturas e possibilidades. Em geral, esses textos descrevem o corpo como um sistema biológico: um conjunto organizado de células, tecidos, órgãos e átomos e moléculas. Por séculos, sob o domínio das chamadas ciências naturais, tentou-se explicar, mapear, controlar e disciplinar esse corpo e, de certo modo, conseguiram. Mas o corpo é mais. Muito mais. Reduzi-lo a uma engrenagem da biologia, ou a um objeto de estudo, entre tantos outros, é ignorar seu senhorio, seu mistério, sua presença no mundo. Ao longo dos séculos, diversas áreas do saber o nomearam de diferentes formas: corpo-mercadoria, corpo-imagem, corpo-máquina, corpo-objeto. Cada uma dessas ideias reflete uma tentativa de compreender o ser humano a partir de uma perspectiva que, no fundo, ainda se mantém presa à ideia de substância, seja como matéria palpável, seja como vida em movimento. Como afirmam Silva, Melo e Barreto (2017, p. 142), essas leituras contribuíram para o “esvaziamento do sentido de corpo”, reduzindo-o a apenas mais um aspecto da existência humana, algo que se pensa “ao lado de” mente, afeto ou linguagem, e nunca com ou através deles. Entretanto, como nos lembra Brito (2017, p. 4), “o corpo ainda permanece como enigma. Ele faz parte de uma rede complexa incapaz de ser controlada.”

É justamente nesse ponto que os saberes Psi — Psicologia, Psicanálise e Psicossomática — oferecem contribuições decisivas para o modo como esta tese se coloca diante do corpo. A partir deles, o corpo deixa de ser compreendido apenas como estrutura física e passa a ser reconhecido como lugar de expressão, de escuta e de silêncio, de memória e de afeto. Essa ampliação do olhar não se limita ao campo das ciências humanas; ela encontra ressonância em diversos outros territórios do conhecimento. Em outras palavras, múltiplas áreas — como Medicina, Enfermagem, Farmácia, Fisioterapia, Biologia, Educação Física, Filosofia, Sociologia, Antropologia, Estudos Culturais e mesmo o Direito — têm se

¹ Título de livro do escritor recifense Marison Ranieri. A obra traz poemas sobre o corpo e suas possibilidades existenciais. A obra pode ser compreendida enquanto uma jornada de compreensão existencial no sentido mais amplo da noção de Corporar, de Martin Heidegger.

² Neologismo criado a partir de uma intuição metodológica e existencial: ela tenta nomear não só o movimento visível, mas também aquilo que gera, que possibilita presença, que instaura sentidos. Ou seja, o gesto-ação é o gesto que gera.

voltado para o corpo, produzindo outras maneiras de pensá-lo e de senti-lo, enriquecendo o horizonte em que esta discussão se inscreve.

É nesse emaranhado de vozes, saberes e olhares que esta tese se inscreve. Mas há, aqui, um ponto de partida muito peculiar: o movimento. Sim, o movimento do corpo, não aquele descrito pela anatomia ou pela fisiologia, como quando se caminha, corre ou levanta o braço. O movimento que aqui nos interessa é outro. É aquele que atravessa o corpo como linguagem, como gesto, como sentido. É o movimento que carrega memória, que possibilita presença, que toca o outro mesmo no silêncio. Nesta tese, embora ancorada nas práticas clínicas da Psicologia, a reflexão se constrói a partir de um corpo teórico-prático que atravessa três grandes campos do saber: Psicologia, Linguística e Filosofia. É dessa interlocução que nasce o olhar que busca escutar o corpo como sujeito em movimento, um corpo que é também linguagem, afeto, tempo, espaço e existência.

À primeira vista, esta tese pode soar estranha, talvez até mesmo desconcertante como tantas vezes ocorre quando algo escapa às estruturas formais do pensamento tradicional ou foge das expectativas normativas do discurso acadêmico. É comum que aquilo que escapa ao esperado seja logo classificado como “atípico”, “diferente”, “fora do lugar”. No entanto, é justamente nesse “fora do lugar” que se abre a possibilidade de habitar outros modos de pensar e de existir. É aí que esta tese se firma, e é nesse ponto de partida que ela deseja permanecer: fincada no solo fecundo da fenomenologia hermenêutica, especialmente na matriz filosófica de Martin Heidegger, cujas reverberações se entrelaçam aqui com o fazer-saber da Psicologia Clínica de orientação fenomenológica hermenêutica. A proposta deste trabalho em nenhum momento é a de oferecer respostas prontas, muito menos constituir-se como um manual, compêndio, guia técnico ou tratado sistemático sobre o corpo, o movimento ou seus desdobramentos na clínica.

Em vez disso, o que se apresenta aqui é uma travessia: uma abertura ao pensamento, um exercício de escuta atenta ao que se mostra na situação clínica, na presença enquanto estar-junto, no silêncio entre as palavras e na vibração sensível daquilo que é vivido. Mais do que conceituar, esta tese busca descrever, e essa escolha é, ao mesmo tempo, ética e epistêmica. Afinal, o que se mostra no âmbito da Psicologia Clínica, sobretudo em sua vertente fenomenológica hermenêutica, jamais se deixa encerrar em definições. Ao contrário: escapa, transborda, convoca atenção, zelo e tempo. Por isso, este escrito é também um modo de habitar o pensamento, de deixar-se afetar pelo que pulsa na relação entre terapeuta e paciente, entre escuta e fala, entre corpo e mundo.

É nesse horizonte que postulamos o neologismo gesto-ação, noção central desta introdução, que nasce da necessidade de nomear aquilo que, na clínica, extravasa qualquer palavra já pronta. A expressão não é enfeite terminológico, é antes uma resposta a quando o que está em jogo é um modo de aparecer do corpo que não cabe em categorias já estabilizadas. Gesto-ação é, assim, fruto de uma intuição ao mesmo tempo, metodológica e existencial, que tenta acolher um movimento que não se reduz ao plano físico, nem tampouco se deixa capturar como simples ação objetiva, mensurável ou funcional. Ao falar em gesto, aponta-se aqui para um movimento visível, localizado, situado no corpo e na situação, mas que nunca se esgota no que se vê. Nessa perspectiva, o gesto é origem, ponto de partida de mundos possíveis; ele funda possibilidades de encontro, convoca afetos, mobiliza memórias, reorganiza a forma como alguém habita a própria experiência. Já o termo ação, tal como é mobilizado nesta tese, não se restringe a um fazer externo, nem a uma sequência de atos voluntários e conscientes. Ação, aqui, é acontecimento: algo que incide sobre o real, que o desloca, que modifica a maneira como o que se apresenta é experimentado, percebido e sustentado.

Assim, o neologismo gesto-ação propõe uma compreensão ampliada acerca do movimento corporal. Trata-se de um ato expressivo e corporificado que, ao mesmo tempo, cria e desloca, intenciona e transforma, afeta e é afetado. Cada gesto carrega em si uma ação latente, um modo sutil ou intenso de mover o mundo a partir de si; e cada ação, quando carregada de sentido, torna-se também gesto: marca existencial que se inscreve no corpo, no tempo e na relação com o outro. Mais do que uma simples junção linguística, gesto-ação funciona como chave compreensiva: um modo de pensar práticas em que o existir se dá no corpo que se move, na palavra que vibra, na escuta que acolhe, no silêncio que também é acontecimento. É a partir dessa chave que a tese se orienta, tomando o gesto-ação como fio condutor para compreender o que se passa, se anuncia e se transforma na situação clínica.

Diante das dimensões aqui apresentadas e tomando como horizonte o pensamento de Martin Heidegger, esta tese ergue-se a partir de uma pergunta fundante: “Como psicólogos, na situação clínica fenomenológica hermenêutica, recolhem o gesto como parte do movimento do paciente?”. O propósito é possibilitar modos outros de compreender o gesto a partir da experiência vivida no fazer clínico. Nesta tessitura, o objetivo geral é compreender como psicólogos de orientação fenomenológico hermenêutica experienciam o gesto do paciente como mostraçãõ do seu estar-no-mundo. Aqui, o verbo experienciar é tomado em seu sentido originário, do latim, “*experientia*”: conhecimento obtido por meio de tentativas repetidas. Portanto, aqui, a experiência a partir do pensamento de Heidegger. Isso implica

dizer que não é vivência interna (*Erlebnis*), mas modo de abertura do *Dasein* ao mundo: um percurso (*Erfahrung*) em que o ser-aí se deixa afetar, se modifica e se compreende de outro modo a partir do que se mostra no encontro (Heidegger, 1927/2023, §§7, 29–31). Ou seja, nesta tese, a primazia é a da experiência. Trata-se, pois, de investigar como o gesto é experienciado enquanto modo de ser do paciente, como linguagem que se dá no corpo que irrompe no espaço clínico e convida à escuta. Para isso, estabelecem-se os seguintes objetivos específicos: 1) Tematizar as possibilidades compreensivas do gesto fenomenológico; 2) Discutir o gesto como corporar-linguagem à luz da fenomenologia hermenêutica; 3) Compreender as ressonâncias do gesto na ação clínica fenomenológica hermenêutica.

Assim, propomos outros modos acerca do fazer-saber clínico, baseando-se nas experiências de psicólogos clínicos e nos horizontes compreensivos que se mostram a partir de vivências. Esta tese se insere no campo da Psicologia Clínica, vinculando-se ao Laboratório de Psicologia Clínica Fenomenológica Existencial e Psicossocial da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP), na linha de pesquisa “Práticas Psicológicas e Demandas Sociais Contemporâneas”.

Convém, contudo, situar o leitor no caminho percorrido até aqui. Escrever uma tese é entrar num processo contínuo de construção e desconstrução, próximo daquilo que Heidegger nomeia como *Destruktion*: um gesto de desmontar criticamente a tradição para que algo do sentido de ser possa reaparecer. Não se trata de arruinar o passado, mas de abrir espaço, fazendo com que o já-dito se deixe ouvir de outro modo. É nesse horizonte que ressoa a afirmação de Heidegger de que “só no efetuar a destruição da tradição ontológica é que a questão-do-ser conquista sua verdadeira concretização. Na destruição a questão-do-ser consegue a plena prova da imprescindibilidade da pergunta pelo sentido de ser e demonstra assim o sentido do discurso sobre uma ‘repetição’ dessa pergunta” (Heidegger, 2023, p. 99, §6). Nesta tese, o movimento de escrita acompanha esse exercício destrutivo em sentido positivo: revisita noções, interroga, reabre textos e experiências, deixando que o próprio percurso de pesquisa se faça como um trabalho de recolher, deslocar e reinscrever compreensões que, até então, pareciam dadas.

Neste percurso, se é que podemos dar nome tão técnico a algo que é também corpo e afeto, o meu corpo se torna lugar de absurdos, de rupturas e de afirmação. Porque ao longo do caminho do doutorado, compreendo-me, finalmente, como um homem gay. E é nesse gesto de acolhimento da minha existência que alcanço o sentido articulador desta escrita. As páginas seguintes são, portanto, mais que um exercício acadêmico: são uma extensão da minha própria existência. Cada linha escrita é também um passo nesse movimento corporificado de

articular sentidos a partir da experiência. Esta tese é sobre o gesto na clínica, sim. Mas é também sobre mim. E, ao ser sobre mim, é também sobre outros corpos, dissidentes, que habitam o mundo de modo contra-normativo e, por isso mesmo, dizem muito à clínica, à escuta e à linguagem. Mais que um exercício acadêmico, trata-se de um gesto político e, sobretudo, existencial.

O interesse pelo corpo e suas pluralidades me acompanha desde os primeiros passos na vida acadêmica, ainda na graduação em Comunicação Social — habilitação em Jornalismo, concluída em 2010. Lá, entre pautas e palavras, nasceu minha inquietação com a finitude. O trabalho de conclusão mergulhava na compreensão do “morrer” e seus desdobramentos na vida. Sim, o corpo investigado naquela época era justamente aquele que já não vive. Ou será que vive de outro modo? Anos depois, retorno ao ambiente acadêmico pela porta da Psicologia, graduação finalizada em 2019 e, novamente, é o corpo que me chama. Agora, um corpo intensamente vigiado: medido, pesado, rotulado, normatizado. A pesquisa se volta aos transtornos alimentares, à comensalidade, aos modos de comer e de ser com o outro. Produzo, então, um artigo que, mesmo sem intenção explícita, reproduz lógicas de patologização dos corpos dissidentes. Hoje reconheço: faltava-me o chão de um pensamento que me permitisse ver além das grades da normatividade.

Mais tarde, no Mestrado em Hebiatria — Determinantes da Saúde do Adolescente, pela Universidade de Pernambuco (UPE), o corpo e suas vicissitudes voltou a me convocar. Dessa vez, em outras texturas: corpos com deficiência, corpos desviantes da norma biológica, corpos atravessados por olhares clínicos, pedagógicos, familiares. Estudei as autopercepções corporais de adolescentes com deficiências físicas e intelectuais, em um programa de pesquisa multiprofissional. Foi-me sugerido estudar adolescentes com Síndrome de Down. Aceitei, mas não sem questionar. Não queria apenas reproduzir estatísticas. Queria ouvir e ver o corpo, adentrar em suas veredas, caminhar com ele para além da condição. Propus, então, uma leitura que tencionava a lógica capacitista e dialogava com os estudos pós-estruturalistas da deficiência. Foi um avanço, sim. Mas ainda sentia falta de um pensamento que acolhesse o corpo na sua existência corporificada, sem o diluir em função, déficit ou categoria. Foi nesse hiato que encontrei o pensamento de Martin Heidegger, em especial sua obra *Ser e tempo* (1927). Encontrei ali um modo de pensar que desconstrói a metafísica, que recusa o domínio do conceito, que convida à escuta do ser em sua abertura. Com esse embasamento, ingressei no Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica, da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP), com uma proposta de pesquisa voltada à compreensão dos sentidos atribuídos ao corpo com Síndrome de Down.

Durante o doutoramento, os estudos se aprofundaram. As disciplinas me conduziram ao coração do pensamento heideggeriano, enquanto a clínica, agora presencial, após o hiato pandêmico, me devolvia o corpo como presença viva, concreta. Ao mesmo tempo, cursava uma especialização em Psicologia Clínica Fenomenológico-Existencial. Entre teoria, prática e corpo, tudo começou a se transformar. Foi então que, em um sábado de maio de 2022, recebi em meu consultório Corina³, uma adolescente de 15 anos que já era acompanhada há cinco meses, até então na modalidade de atendimento on-line. A presença dela, naquele dia, atravessou a teoria. Diante dela, percebi o que, de fato, Heidegger chama de poder-ser: o modo mais próprio de cada existência se projetar no mundo, ainda que sob o peso de estruturas sociais e familiares que tentam reduzi-la. Corina em tempo algum foi apenas uma paciente, foi uma espécie de portal, um chamado. Seu corpo falava em pausas, em silêncios, em olhares que duravam segundos inteiros. O que ela dizia ultrapassava a linguagem formal. Era gesto, era ação, era gesto-ação. A partir desse encontro e de tantos outros que reverberam dentro de mim a pesquisa passou a pulsar em outro ritmo. Com ela, compreendi que o gesto clínico é também uma abertura de mundo, um acontecimento, uma possibilidade de verdade.

Foi em um sábado de maio de 2022 que Corina atravessou a porta — física — do meu consultório pela primeira vez. Seu corpo chegou antes da fala, como acontece tantas vezes na clínica. Ela se sentou devagar, com uma delicadeza que parecia querer pedir desculpas ao sofá. Escolheu o canto mais distante, como quem não deseja ser notada, ou talvez como quem deseja ser vista com sutileza. Sua presença era recolhida, quase guardada. Os ombros levemente arqueados, o olhar fugidio. Logo disse, num sussurro entre o desconforto e o riso, que, a meu ver, parecia um tanto tímido: “É meio estranho sentar nesse sofá. Parece que tô numa sala sendo observada...” Corina segurava as próprias mãos como quem guarda um segredo ou um tesouro. Não havia inquietação explícita, mas um gesto contido, denso de sentido. Ao longo dos 50 minutos, entre palavras soltas, levantar de sobrelhas e algumas risadas nervosas, as mãos permaneciam entrelaçadas, imóveis, como âncora silenciosa no mar do desconhecido. Ela havia iniciado o acompanhamento psicológico na modalidade on-line. Talvez o mundo virtual lhe oferecesse uma moldura de proteção. Mas eu esperava que os encontros presenciais nos abrissem outras portas. Estabelecemos, então, um ritmo híbrido: uma semana nos víamos presencialmente, noutra seguíamos pela tela.

³ Nome que evoca Corina Porã, personagem de mitos guaranis que representa beleza e ancestralidade. Uma figura poética e mítica que pode ser ressignificada na clínica como símbolo do corpo que pulsa, que se desloca entre sentidos.

A cada nova chegada presencial, algo se movia em Corina. A retração inicial ia se desfazendo, não de uma vez, mas em pequenos gestos. No terceiro encontro, foi ela quem surpreendeu: ao entrar, disse com firmeza doce: “Hoje eu vou sentar no chão.” Tirou os sapatos com calma, pisou descalça no tapete, escolheu um canto e começou a falar da sua semana. E foi ali, na decisão de tocar o chão com o corpo, que um novo mundo se anunciou. Não era apenas um gesto de conforto. Era um convite silencioso à intimidade. Um gesto que me dizia: agora posso ser, aqui posso habitar. A dimensão gestual de Corina me inquietava e me ensinava. O que é sentar no chão? O que se desvela quando alguém tira os sapatos diante do outro? Era um gesto de abertura, sim, mas também de delicada ousadia. Corina me oferecia ali, sem palavras, o mapa de seu território, com suas dobras, abismos e claridades. A partir desse dia, abordamos coisas que antes pareciam inalcançáveis: feridas, desejos, ausências, dores ainda em carne viva. O chão se tornava continente e a clínica, um espaço de travessia.

Mas não foi só com Corina que aprendi a escutar o gesto. Outro momento da clínica me foi profundamente revelador, dessa vez com Caíro⁴, um jovem adulto que, até então, permanecia fiel aos atendimentos on-line. Caíro era pontual, comprometido, zeloso com cada sessão. Mas havia algo em sua presença que se diluía na tela: uma ausência de corpo, de expressão encarnada. Ele mesmo dizia preferir assim. Que conversar por vídeo era mais fácil, menos invasivo. Não gostava de estar em lugares com outras pessoas. Mantinha suas relações, inclusive afetivas, quase todas em ambiente digital. Era como se vivesse em uma bolha invisível, da qual era, ao mesmo tempo, criador e prisioneiro. Um dia, convidei-o para um encontro presencial e, para minha surpresa, ele aceitou. Era uma tarde quente de sábado, e ele viria ao consultório antes de seguir para uma festa de aniversário. Quando chegou, vi um corpo que transbordava sensações: rubor nas bochechas, risos contidos, movimentos tensos, mãos inquietas. Era como se ele estivesse diante de um abismo, daqueles que servem para nos fazer atravessar mundos. Sentou-se rapidamente e puxou uma almofada para junto do peito, como se precisasse de um escudo. E talvez fosse exatamente isso. Aquela almofada, posicionada entre seu corpo e o mundo, me dizia: *estou aqui, mas ainda preciso de proteção*. Pela primeira vez, vi Caíro desnudo, não de roupas, mas de defesas. O encontro se desenrolou entre silêncios longos, gestos tímidos e palavras que buscavam caminhos. A clínica, naquele

⁴ Kairós significa tempo oportuno, o tempo certo das coisas. Em Heidegger, essa ideia se alinha ao tempo existencial, ao "momento" em que algo se desvela, acontece, se mostra no seu sentido mais próprio. E cair, existencialmente falando, pode ser entendido como deixar-se tocar, suspender as defesas, expor a vulnerabilidade.

instante, era feita menos de fala e mais de gestos. Foi nesse movimento que compreendi: o gesto também fala, e às vezes fala primeiro.

Após aquele sábado, Cáiro não voltou mais aos atendimentos presenciais. Mas algo havia mudado. Na sessão seguinte, já de volta à tela, foi ele quem começou a sessão perguntando: “Você acha que eu me escondo?”. Foi o início de um processo de reconhecimento, de perceber os limites e possibilidades da presença, da ausência, da corporeidade. A experiência com Cáiro me ensinou que o gesto é caminho e travessia. Que ele nos permite abrir sentidos, des-velar mundos, tocar o que a oralidade pode não alcançar. Com Corina, aprendi que o gesto pode ser abrigo e com Cáiro, que o gesto pode ser ruptura. Ambos, à sua maneira, me ensinaram que o gesto é também escuta de mundo.

Ainda tomado pela reverberação do encontro clínico, deixo-me atravessar por novas inquietações. O gesto, até então apenas percebido nas margens da escuta, começa a ocupar o centro do campo clínico. Algo pulsa ali, escapa ao verbal, mas ainda insiste em dizer. É nesse solo que passo a lançar outros olhares para a gestualidade, não como acessório da linguagem, mas como presença que comunica, que tensiona, que funda mundos. É aqui que me aproximo da compreensão proposta por Borges-Duarte (2019, p. 20), que nos diz: “o gesto é um movimento do corpo pelo qual o estar-a-ser ou postura num dado momento ou situação”. Essa afirmação ressoa profundamente com uma das premissas do pensamento fenomenológico: a ênfase no mostrar-se, naquilo que se desvela na presença e na situação. No gesto, o *Dasein* se expõe, se expressa, se deixa ver, ainda que de maneira sutil, lacunar. O gesto, portanto, não representa: ele revela, ele des-vela. Mais do que um signo corporal, o gesto é corpo e linguagem entrelaçados. Como enfatiza a mesma autora: “o gesto é a linguagem do corpo nos seus movimentos” (p. 20).

Nesse sentido, sob a perspectiva fenomenológica hermenêutica, o gesto não aponta para algo, ele é algo. Ele é acontecimento, é expressividade originária, é modo de ser no mundo. E é exatamente nesse ponto que nos afastamos de leituras que tomam o gesto como índice, metáfora ou reflexo de um conteúdo oculto. Aqui, abandonamos a lógica explicativa e nos abrimos à lógica do sentido vivido, ao gesto enquanto mostraçãõ de uma existência singular. É nessa direção que esta tese se constrói, ou melhor, se desdobra, se contorce, se permite ser corpo em movimento.

Então, como este capítulo trata-se de uma introdução, apresentamos o percurso desta tese. O primeiro capítulo, intitulado “**COM VOCÊS, O GESTO!**”, nasce da urgência de tematizar o gesto em sua multiplicidade e possibilidades compreensivas. Nele, percorremos diferentes modos de compreender o gesto, ora como linguagem, ora como rede que funda e

atravessa mundos. Esse capítulo também propõe uma crítica à soberania da palavra, tão marcante na tradição clínica, especialmente no campo da Psicanálise, onde a “cura pela fala” ainda ocupa lugar central. Questionamos: e o que acontece quando o corpo fala antes ou com a palavra? Quando o gesto é o primeiro a anunciar o que ainda não pode ser dito? Este capítulo, assim, não define o gesto, mas dança com ele. Ele não o fixa em categorias, mas se deixa mover por suas possibilidades. O gesto, aqui, é chamado a ser aquilo que sempre foi: presença viva, entre o visível e aquilo não falado.

Se o gesto nos chega como anunciação e abertura de mundos, como vimos no capítulo 1, o capítulo 2, intitulado **“SITUAÇÃO HERMENÊUTICA: onde o gesto encontra a clínica”** convida o leitor a adentrar o território da clínica, solo fértil, mas também movediço, instável, aberto ao inesperado. Este capítulo propõe uma reflexão sobre o lugar, ou melhor, o não-lugar, ocupado pelo terapeuta na situação clínica, e como esse não-lugar é habitado na fluidez do encontro. Partimos da noção de ação clínica, conforme elaborada por Barreto (2006), que nos oferece uma compreensão contra-normativa do fazer psicológico. A ação clínica, nesse horizonte, não é execução de técnica nem aplicação de teoria. Ela é acontecimento. Avançando, nos debruçamos sobre a situação hermenêutica, noção que não deve ser tomada apenas como método ou roteiro clínico, mas sim como condição de possibilidade do trabalho clínico. A situação hermenêutica nos recorda que todo encontro é já atravessado por histórias, mundos, sentidos pré-compreendidos.

Tendo em vista a proposta desta tese, que se alicerça na escuta do gesto como mostração do *Dasein*, o espaço on-line, que a priori não estava no escopo do projeto de pesquisa, surge nas narrativas dos co-autores. Sendo assim, fez-se necessário refletir sobre o ambiente digital e suas ressonâncias no fazer-saber de psicólogos. Afinal, boa parte dos encontros clínicos contemporâneos têm se deslocado para a esfera digital. Assim, o capítulo três, intitulado **“GESTO-EM-REDE: clínica entre-corpos e tecnologias”**, busca aprofundar a reflexão sobre o que nesta tese chamamos de *gesto tecnomediado* e *gesto-em-rede*. Essas noções aparecem da experiência de um mundo no qual os encontros já não se dão somente na fisicalidade da presença, mas também em um espaço interposto por telas, câmeras, softwares e conexões que oscilam entre a clareza e a falha. O gesto-em-rede é testemunho de que, mesmo nas fissuras da tecnologia, a existência encontra sempre uma maneira de se anunciar.

Após termos adentrado os territórios do gesto, da ação clínica e do gesto-em-rede nos três primeiros capítulos, o **“CAMINHO METÓDICO: entre o rigor e o não-saber”** nos convida a caminhar por entre as trilhas da construção do percurso investigativo. Não se trata aqui de apresentar uma receita ou um roteiro fechado, mas de compartilhar o mapa

afetivo-prático que sustenta o percurso da tese. Este capítulo, portanto, delinea a trilha que guiou esta tese, revelando os princípios que o orientaram, os dispositivos escolhidos, bem como os sentidos atribuídos à prática da pesquisa em Psicologia Clínica de orientação fenomenológica hermenêutica. Assim, este capítulo aponta o nosso caminhar metodológico, não como rigidez, mas como travessia viva. Ele convida o leitor a compreender que pesquisar, nesta perspectiva, é também um gesto: um gesto-ação que acolhe o fenômeno na sua alteridade, que reconhece os limites da linguagem conceitual e que aposta na escuta como possibilidade de encontro.

Nos capítulos cinco e seis, intitulados: **“RESSOAR, ECOAR E ENTOAR: entre-vistas e acordes de gestos fenomenológicos”** e **“FABULAR, CRIAR, HABITAR: gestos em devir poético-político”** está o coração vivo e pulsante desta tese. Neles as palavras ganham vida, os gestos se tornam texto, e as experiências dos co-autores desta travessia se entrelaçam com os sentidos que se mostram na situação clínica. Partimos da escuta das entrevistas narrativas realizadas com quatro psicólogos clínicos de orientação fenomenológica hermenêutica, que atuam em contextos diversos e trazem consigo histórias atravessadas por presença, silêncio, corpo e tempo.

Decido chamá-los por nomes que evocam o corpo, o gesto, o mistério e a ancestralidade brasileira: 1) Iara, em referência à encantaria das águas, corpo feminino fluido e sedutor, que canta e convoca; 2) Jurema, nome ancestral e sagrado da Jurema Sagrada, árvore que também é mulher, raiz e medicina; 3) Guará, em memória ao lobo-guará, animal do cerrado, andarilho e atento, cujas patas mal tocam o chão; 4) Curumim, evocando o menino indígena que carrega em si a força da oralidade, da terra e do brincar, fazendo deste o gesto genuíno do infante. Esses quatro co-autores da experiência clínica não foram apenas entrevistados, foram escutados, sentidos, acompanhados em suas palavras e gestos. É nesse ponto que propomos, com base na análise das entrevistas, a noção da junção dos existenciais heideggerianos corporar e linguagem, propondo um entrelaçamento entre a filosofia heideggeriana e a prática clínica fenomenológica.

Chegamos no capítulo 7, intitulado **“FUNDAMENTO E ABERTURA: clínica, linguagem e mundo”**. Ele definitivamente não é um ponto final. Podemos compreendê-lo enquanto uma dobra no caminho. Este capítulo não pretende oferecer uma conclusão, mas sim abrir brechas e deixar vestígios para outras leituras, pesquisas e práticas clínicas que se permitam pensar o gesto como chave de escuta e de mundo. Ao longo da travessia, vimos que o gesto ultrapassa a função de adorno da fala ou marcador corporal. Ele se apresenta como modo de ser, expressão originária, acontecimento que funda a experiência clínica. Neste

encerramento, propomos uma forma de compreender a existência a partir daquilo que o corpo anuncia, e que a palavra, por vezes, não alcança.

Por fim, as considerações não se encerram em si mesmas. Elas são sementes lançadas no solo fértil da clínica fenomenológica, esperando que outras escutas, outros olhares e outros gestos as façam florescer. O que aqui se oferece é um convite: que possamos ler os corpos como textos vivos, que possamos pensar o gesto como linguagem inaugural e que possamos rever a própria clínica como gesto e abertura. Mas se você chegou até e não entendeu o título desta tese, quero te contar um segredo. A expressão **“Deixe que tudo que há no corpo se revele”**, é tomado de um verso da canção “Deixe”, de autoria dos artistas pernambucanos Juliano Holanda e Martins. Na música, esse verso convoca o corpo a se abrir como lugar de memória, trauma, desejo e liberdade, deixando que o tempo e a experiência “cicatrizem” o vivido e o modo como alguém habita a si e ao mundo. Ao trazer esse fragmento como título, a tese assume a canção como espécie de epígrafe corporificada: não apenas uma referência estética, mas um horizonte ético-político em que o corpo deixa de ser objeto a ser corrigido e passa a ser campo de revelação, onde o gesto, lentamente, diz aquilo que ainda não encontrou palavras. Que este escrito, mais do que ser compreendido, possa ser sentido, tocado, movido. E que ele encontre, em quem o lê, um corpo disposto a escutar com o coração, com os olhos e com a pele.

Então, se você ficou até aqui, boa leitura!

O gesto encantado

*Há gestos que não nascem do hábito,
e sim da memória da mata.
Gestos que tremem não por nervo,
mas por chamado.
Gestos que curvam o corpo ao chão
não em derrota, em reverência.*

*Na Encantaria, o gesto é aviso, é passagem, é língua viva.
É o maracá que acorda o corpo.
É o pé que pisa o chão como quem desperta o tronco da Jurema.
É o cair que não é queda, é reza em corpo.*

*O gesto não pede explicação: ele dança.
Ele roda em gira, risca ponto no ar, quebra o tempo.
É no gesto que o encantado fala
com o corpo de quem escuta com a alma.*

*Quando o gesto vem,
não se interpreta.
Se acolhe.*

*Aqui, neste capítulo, não há técnica.
Há tremor, há vento, há feitiço.*

*E o corpo
esse altar sem nome
se faz caminho*

CAPÍTULO 1

COM VOCÊS, O GESTO!

Com vocês, o gesto! Isso mesmo. O gesto. Com todas as suas nuances, representações e, por que não, intenções. Afinal, esta tese se insere no horizonte compreensivo da fenomenologia hermenêutica. Portanto, se você espera uma explicação sobre o gesto, suas definições, conceitos, aplicações, pode deixar este material de lado. Definitivamente, aqui, você não vai encontrar uma resposta à questão: “O que é o gesto fenomenológico?”. Não! Na tentativa de tematizarmos as possibilidades compreensivas do gesto fenomenológico temos como intenção abrir rotas para compreensões outras da dimensão gestual. Lembre-se: aqui o alicerce é sempre abertura, sempre possibilitar caminhos. Neste capítulo, o nosso objetivo é refletir sobre o gesto e suas possibilidades, partindo de filósofos e historiadores com o intuito de problematizar o gesto a partir de nosso tempo e espaço. E, claro, alicerçar o nosso ponto de partida a partir da ontologia fundamental de Martin Heidegger. Para alcançar tal finalidade, este capítulo é dividido em três momentos.

A primeira parte “Atravessar pelos gestos” é uma tematização do gesto e suas possibilidades. Vamos viajar com Agamben, Flusser, Borges-Duarte e, claro, com Martin Heidegger e seu pensamento fenomenológico. Apertem os cintos, a viagem pode parecer um tanto arisca no início, eu diria arriscada, afinal os novos mundos só são conquistados com muita ousadia. E pode apostar, a ousadia é condição originária desta seção.

A segunda parte “Quando a fala perde o trono: a insurgência do gesto” questiona a hegemonia da palavra. Desde o advento dos saberes psi — Psicanálise, Psicologia e Psicossomática — a palavra é a forma de expressão maior dos afetos humanos. A nossa pesquisa apresenta outras rotas. Nessa seção, recorreremos à tradição cristã, iorubá e tupi para destacar o gesto. A partir dos mitos das criações do mundo e do ser humano podemos compreender a relação entre palavra e gesto. É o gesto que cria mundos!

Por fim, a terceira parte, intitulada “O gesto político-poético-encantado”, problematiza o caráter político do gesto. Partimos da noção de política enquanto elemento organizador do mundo compartilhado. A este modo, recorreremos à encantaria, um sistema de crenças e práticas religiosas, com raízes afro-ameríndias, que envolve a veneração de encantados, muito comum no nordeste brasileiro. E, como só poderia ser, ela é repleta de gestos, uma riqueza sem fim para pensarmos o corpo e seus caminhos.

Espero que façamos uma excelente viagem juntos. Uma boa leitura!

1.1. Atravessar pelos gestos

Enrubescer. Passar as mãos no cabelo. Inclinando a cabeça. Levantar a sobrancelha. Escrever uma mensagem. Tirar uma foto, os calçados. Existimos envolvidos em um emaranhado de gestos que nos atravessam cotidianamente, ao mesmo tempo, de modo coletivo e singular. Diante dessa tessitura, impõe-se a necessidade de um olhar que vá além da mera descrição do movimento, convocando um pensamento capaz de abrir a dimensão em que o gesto acontece. É nesse ponto que encontramos o pensamento de Martin Heidegger: é sobre esse solo filosófico — especialmente em obras como *Ser e tempo* (1927/2023), *Seminários de Zollikon* (2021) e *A caminho da linguagem* (2011) — que esta tese assenta o seu alicerce. A partir dele, percorremos ainda trilhas abertas por filósofos como Agamben, Flusser e Borges-Duarte, por historiadores como Câmara Cascudo, e por vozes da tradição psicanalítica e fenomenológica. Tudo para propor outro modo de compreender o gesto: o gesto fenomenológico e suas possibilidades de mostração no mundo.

Com eles, existimos! Sim. Mas antes de adentrarmos em uma tematização a partir da lente fenomenológica hermenêutica, convém, por bem, anunciar as noções compreensivas que atravessam este estudo. Afinal, pretendemos, aqui nessa teia de sentidos, nos afastar da terra firme que o pensamento das ciências naturais nos inflige e marear no caminho de novas possibilidades compreensivas. Para enfrentar o mar revoltado do mundo desconhecido, tomemos como barco alguns dos existenciais propostos a partir de *Ser e tempo* (1927) tão longe de serem esgotados. Desse modo, o corpo e o seu corporar⁵, as tonalidades afetivas⁶ e o projeto de mundo⁷ constituem-se enquanto proa, popa e remos desse barco, sem os quais essa viagem nunca aconteceria. Assim, é imprescindível lançar-se na compreensão da torção de

⁵ Nos *Seminários de Zollikon*, Heidegger diferencia *körper* (corpo-objeto) e *leib* (corpo vivido) e insiste que “*der Leib leibt*” — o corpo vivido corpora. Isto quer dizer: é um modo de habitar o mundo. “Corporar” nomeia essa dinâmica ontológica pela qual o *Dasein* se abre afetivo-praticamente: gestos, posturas, respiração, dor e toque não são meros eventos internos, são modos de presença pelos quais o mundo se torna significativo. Assim, corporar é deixar ver a co-pertença entre corpo vivido, espaço e sentido na experiência clínica.

⁶ Heidegger descreve as tonalidades afetivas (*Stimmungen*) como um existencial fundamental do *Dasein*, pelo qual este sempre já se encontra de algum modo no mundo. Longe de serem estados psicológicos internos, as tonalidades afetivas revelam “como o ser-aí está e se sente” e, ao mesmo tempo, “abrem o ser-aí como ser-no-mundo” (Heidegger, 1927/2023, §29, p. 383). Elas acompanham a existência e estruturam a maneira como o mundo se mostra e como o *Dasein* se relaciona com suas possibilidades.

⁷ Em *Ser e tempo* (1927/2023), Heidegger vincula o projeto de mundo ao existencial da compreensão (*Verstehen*), explicando que o *Dasein* não é um ente fixo, mas aquele que “projeta o ser-aí sobre suas possibilidades” e que “o projeto abre o ser-aí como ser-no-mundo” (Heidegger, 1927/2023, §31, p. 407). Esse projeto é o próprio modo de ser do *Dasein*, que abre e estrutura um horizonte de sentidos no qual as coisas, as pessoas e ele mesmo adquirem sentido.

pensamento proposta por Heidegger (1927/2023). Heidegger descreve, no §6 de *Ser e tempo*, a tarefa de uma *Destruktion* (p.88) como uma torção do pensamento que desarma as interpretações herdadas do ser. A torção consiste em deslocar o eixo do pensar: em vez de partir de categorias prontas para classificar entes⁸, o pensamento regressa às condições de possibilidade pelas quais o ser se dá à compreensão, um retorno fenomenológico que “despetrifica” noções como substância, presença⁹ e sujeito (Heidegger, 1927/2023, §6).

Essa virada opera a crítica à metafísica justamente por expor o seu esquecimento do ser: a tradição tomou o ser como presença constante e converteu a pergunta pelo ser em tratamento de entes. A “destruição” heideggeriana interrompe esse automatismo, fazendo ver que nossos conceitos são histórico-hermenêuticos e devem ser reapropriados a partir do modo de ser do *Dasein*. A torção do pensamento reabre a questão do ser, restituindo o caráter temporal e existencial da compreensão, e com isso desfaz a rigidez metafísica ao atravessar criticamente a tradição, deixando vir à luz seus limites e, ao mesmo tempo, recuperando sua fecundidade de sentido, o que possibilita reinscrever o pensar em um campo mais originário (Heidegger, 1927/2023, §6).

Tomando como base *Ser e tempo* (Heidegger, 1927/2023), o *Dasein* é o ente, cujo ser está em jogo para si mesmo. Sua essência não é uma substância ou um conjunto de propriedades, ela é o seu próprio existir. Heidegger afirma decisivamente: “a ‘essência’ do *Dasein* reside na sua existência” (Heidegger, 1927/2023, §9, p. 139). Isso diz respeito ao como o humano se compreende pela abertura a modos possíveis de ser, em vez de se fixar em características estáveis.

O *Dasein* está sempre projetado para o futuro, abrindo-se para possibilidades, sem jamais se reduzir a um 'o quê' mensurável: 'no ser deste ente está em jogo, cada vez, o seu próprio ser' (Heidegger, 1927/2023, §4, p. 57). Essa condição se mostra no fato de que “Ser-no-mundo constitui o modo fundamental de ser do *Dasein*” (Heidegger, 1927/2023, §12, p. 169). Tal estrutura é sustentada por três existenciais fundamentais: tonalidade (*Stimmung*), pela qual o *Dasein* sempre já se encontra de algum modo; compreensão (*Verstehen*), pela qual

⁸ Em Heidegger, “ente” (*Seiendes*) designa tudo aquilo que é, em qualquer modo de ser, diferenciado de “ser” (*Sein*), que se refere à condição de possibilidade de aparecer e manifestar-se. Enquanto o ente se mostra nas suas múltiplas formas como coisas, pessoas, ideias, fenômenos, o ser permanece como a questão fundamental que sustenta a compreensão de todo ente. Essa distinção, chamada de “diferença ontológica”, é central em *Ser e tempo* (Heidegger, 1927/2023).

⁹ A noção de presença aqui utilizada não diz respeito ao conceito ontológico de *Dasein*, tal como formulado por Heidegger, mas ao sentido literal e relacional de estar junto em uma situação. Trata-se da presença enquanto gesto situado, modo de estar-com o outro no acontecimento da clínica, incluindo o corpo, o olhar, o ritmo da voz e a possibilidade de afeição recíproca. Não se trata, portanto, de presença como estrutura existencial, mas como experiência vivida e encarnada que se dá no encontro.

projeta suas possibilidades; e discurso (*Rede*), pelo qual articula sentido (Heidegger, 1927/2023, §§29–34).

A articulação entre tonalidade afetiva, compreensão e discurso encontra sua formulação decisiva quando Heidegger afirma que “o ser do Dasein se funda no cuidado (*Sorge*)” (Heidegger, 1927/2023, §41, p. 535), isto é, quando mostra que o modo de ser próprio do humano é sempre já um cuidar-se, cuidar-do-outro e cuidar-do-mundo. Podemos então elaborar que compreender o humano como ser-o-aí é reconhecer que ele se define por sua abertura ao ser, sempre em movimento, afastado das definições estáticas.

A torção do pensamento em Heidegger passa por mostrar que a metafísica, ao tratar do ser a partir de entes presentes, encobriu a questão originária do ser. No §6, o filósofo propõe a destruição da história da ontologia como um “desmontar” crítico das camadas conceituais herdadas, para reconduzir o pensar às experiências originárias do aparecer do ser. Essa retomada se realiza a partir da analítica do ente que nós mesmos somos, o *Dasein*, cujo ser está em jogo na própria existência (§4 e §6), e nunca por meio de uma teoria sobre 'propriedades humanas'. A crítica do pensamento fenomenológico à metafísica nasce de dentro: ao explicitar como o *Dasein* compreende o ser no viver cotidiano, Heidegger (1927/2023) desfaz o automatismo que igualava ser a presença constante. É nesse ponto que a noção de *Dasein* desativa a questão de propriedades e substâncias fixas: “a ‘essência’ do *Dasein* reside na sua existência” (§9, p. 140).

Em vez de uma essência determinada, o humano é ser-no-mundo e se compreende a partir de possibilidades que projeta (§§12 e §31). A compreensão (*Verstehen*), a tonalidade afetiva (*Stimmung*) e o discurso (*Rede*) são modos de abertura pelos quais o ser se dá na experiência (§§29–34). Ao recolocar a pergunta do ser no campo desses modos de abertura, ao invés de categorias metafísicas de substância e sujeito, a analítica existencial do *Dasein* realiza, de dentro, a superação crítica da metafísica, reabrindo a questão do ser como tarefa histórico-hermenêutica (§6, p. 81-99).

Na tentativa de elucidar ainda mais a compreensão proposta por Heidegger, Barreto (2013) escreve que, para o filósofo, “o *Dasein* – ‘ser-o-aí’ –, é o ente que habita o aí, na abertura (*Da*), onde compreende o ser das coisas (*sein*) e estabelece condições de possibilidade para o humano ser propriamente o que ‘é’” (p. 35). Desse modo, o existente está lançado no mundo de forma dinâmica e livre de uma essência prévia, completamente separado de uma determinação, sem equidade e, portanto, apenas nadaidade, de modo que tudo lhe é poder-ser, nada lhe é próprio, natural ou dotado de essência. Em todo o tempo, o *Dasein* é abertura e possibilidade de ser.

Logo, o *Dasein* só é sendo e cada vez que somos colocamos em jogo o nosso próprio ser, isto é, é através dos nossos modos de ser que nos encaminhamos existencialmente e somos atravessados pelas insurgências cotidianas (Casanova, 2022). Abrindo outra direção, a compreensão de *Dasein* traz em si a noção de que “à medida que existe [...] o ser-aí se vê jogado abruptamente em um campo existencial marcado por possibilidades historicamente constituídas” (Casanova, 2022, p. 44). De outra maneira, o *Dasein* também é em todo tempo ser-no-mundo; isso se refere menos a estar no mundo e mais a ser co-originário a ele, de modo que o ser só existe com o mundo e o mundo só existe com o ser (Sá, 2005), na condição de trama humana.

Dialogamos, nessa direção, com a noção de que o 'ser humano' é sempre um ser aberto ao mundo e aos outros, um existir que se dá em relação e que testemunha um mundo partilhado. Em *Ser e tempo*, Heidegger (1927/2023, §12, p. 169) afirma que a expressão 'ser-no-mundo' visa a um fenômeno unitário, em oposição à justaposição de sujeito e objeto ou de um ente isolado em um espaço neutro. Trata-se de um modo originário de ser que já está inserido, afetado e em relação com um mundo significativo. Esse mundo, como o filósofo elucida no §12 e desenvolve ao longo do §14, apresenta-se antes como um campo de sentido do que como um conjunto de coisas ou um local físico, onde o *Dasein* se encontra implicado de forma prática e existencial. O próprio termo 'em' (*in*, em alemão) deve ser compreendido a partir de sua origem em *innan*, que significa habitar, morar, demorar-se, e *an*, que expressa familiaridade, implicação. Estar 'em' o mundo é, para o *Dasein*, estar imerso em uma teia de relações, de sentidos e de possibilidades. Como sintetiza Sá (2005, p. 1), “mundo é estrutura de sentido, contexto de significação, linguagem, sempre historicamente em movimento”. O mundo é tessitura!

Em *Ser e tempo*, Heidegger (1927/2023) afirma que o *Dasein* é sempre compreendido a partir de sua existência no mundo, em verdade, como um ser que se encontra, desde sempre, lançado em um horizonte de sentido. Esse estar-no-mundo, contudo, deve ser entendido como um modo existencial. No §14, Heidegger evidencia a familiaridade e o envolvimento afetivo e prático do *Dasein* com seu mundo. É nesse mundo já aberto que o ser-aí projeta possibilidades de ser, de modo que a sua existência se mostra sempre como um poder-ser, orientado por um projeto (*Entwurf*) que atravessa e configura a cotidianidade (§31, p. 407).

Portanto, o *Dasein* se compreende a partir de seu estar-no-mundo de forma histórica e temporal, pois o próprio modo de se relacionar com os entes e consigo mesmo é mediado por um âmbito de sentido já dado e em constante atualização (Heidegger, 2023, §68, p. 914). É a

partir dessa abertura e da temporalidade¹⁰ que podemos iniciar nossa travessia investigativa em direção à gestualidade, entendida aqui como expressão corporificada das possibilidades de ser que se revelam no existir cotidiano.

Após explicitar de maneira breve algumas noções heideggerianas que são basilares para esta tese, convém destacar que para trilhar o caminho compreensivo do gesto fenomenológico, objeto primário desta tese, é necessário fazer o movimento de retornar ao sentido etimológico, original da palavra.

Sendo assim, começamos esse exercício recorrendo ao Dicionário On-line de Língua Portuguesa, Michaelis, que ancora a palavra “gesto” como substantivo masculino que indica “movimento do corpo, principalmente das mãos, dos braços, da cabeça e dos olhos, para exprimir ideias ou sentimentos, na declamação e conversação” (Michaelis, 2024, verbete “gesto”). Indo, então, para a sua origem temos a expressão em latim de “*Gestum*”, que vem do verbo “*gerere*”, particípio passado usado para descrever “movimento, atitude, gesticulação”. Aliás, esta última é outra derivada.

Isso nos mostra que nos tratados de língua portuguesa há uma estreita relação entre gesto e movimento. Apesar dessa relação, Agamben (2008, p. 10) assevera que a expressão latina não possui “correlato nas outras línguas indo-europeias, e para os quais os linguistas hesitam em sugerir uma etimologia segura”.

Por este viés, o gesto tem um caráter singular para o povo latino, algo que é nosso, cultural, espacial. Sobre o tema, Vargas Netto (2015) vai mais além, demarca a natureza complexa que atravessa a expressão “gesto”.

Gesto é palavra intrigante para o pensamento. É dessas palavras que resistem, que escapam, que escapolem. Mas que, também, seduzem. Em toda sedução, um risco. Vencido pela sedução da palavra, o pensamento termina por entregar-se ao gesto e só então descobre que ele não está mais lá. Na palavra gesto, a sedução de uma ideia que resiste às explicações. Seria melhor não tocar nisso. Pronto! Este *tocar nisso* ao ser enunciado já se configura como a expressão de um gesto. Debatendo-se na linguagem, o gesto persiste (Vargas Netto, 2015, p. 23).

Talvez aqui resida um importante ponto de ancoragem para esta pesquisa: o gesto é mais! Não é passível de definição, objetificação, significação ou tradução. Repito: o gesto é mais! Ele seduz, persiste e resiste. Articulando a partir dessa teia de sentidos, Borges-Duarte (2019, p. 19) sustenta que compreender a gestualidade é uma tarefa incontornável do nosso

¹⁰ Em *Ser e tempo*, Heidegger estabelece que a temporalidade (*Zeitlichkeit*) é o horizonte originário da compreensão do ser. O *Dasein* não existe “no tempo” como um ente entre outros, antes é, em sua essência, temporal, de modo que passado, presente e futuro não se sucedem linearmente, mas se entrelaçam numa unidade dinâmica. A antecipação do futuro (o por-vir), a retomada do passado (o já-sido) e a vivência do presente (o instante) constituem modos existenciais de ser-no-mundo. Assim, a temporalidade funda a possibilidade mesma da historicidade e da compreensão, sendo condição de toda abertura do sentido (Heidegger, 2023, p. 825).

tempo, pois os gestos não são meros movimentos acessórios, mas modos de aparecer do humano em sua relação com o mundo e com os outros, revelando formas de existir que pedem interpretação.

Nessa mesma linha de pensamento, Vargas Netto (2015, p. 25) observa que os gestos devem ser compreendidos para além da ideia de marcas impressas nos corpos ou no mundo. Embora em determinadas situações possam causar efeitos, deixar registros ou consequências, o gesto em si ultrapassa a condição de mera marca, resultado ou consequência. O gesto é mais! Ele se apresenta de modo difuso e quase onipresente em nosso cotidiano, surgindo em múltiplos modos e formatos, muitas vezes de maneira sutil. Essa presença atravessa palavras, hábitos e silêncios, instaurando-se como uma tessitura de práticas que nos envolvem e nos constituem.

Flusser (2014, p. 16) aponta o gesto enquanto movimento no qual se articula uma liberdade, entendida como possibilidade de criação e abertura ao inédito. O gesto é o movimento do corpo atrelado a uma mostraçã, com a intenção de se revelar ou des-velar algo. O gesto é sempre mais que movimento do corpo! E é exatamente este nosso ponto de partida: o gesto não é um movimento simples, desprovido de qualquer sentido, que se dá no automático. O gesto fala, escapa, escapole, seduz, subverte, anuncia, conta segredos e fala às caras. Basta um olhar atento à história da humanidade para perceber o elemento controverso que é o gesto.

Em um triste episódio da história moderna, o regime Nazista¹¹, na Alemanha, instituiu uma série de gestos públicos como formas de identificação, disciplina e adesão coletiva. Entre eles, o mais emblemático foi o *Hitlergruß*, cumprimento que consistia em levantar o braço direito estendido, em um ângulo de cerca de 45 graus em direção à frente e ligeiramente para o lado. Esse gesto era acompanhado pela saudação verbal *Heil Hitler!* ou *Sieg Heil!*, funcionando como sinal de lealdade, submissão e participação no culto à figura do *Führer* (Kershaw, 2010). Inspirado em representações do chamado 'salto romano', o gesto foi apropriado e sistematizado pelo regime nazista como forma obrigatória de saudação em eventos públicos, escolas, repartições e mesmo no cotidiano. A recusa em realizá-lo podia gerar punições, perseguições ou suspeita de traição (Evans, 2019).

¹¹ O regime nazista, liderado por Adolf Hitler entre 1933 e 1945, constituiu-se como uma ditadura totalitária de caráter nacionalista, racista e expansionista, instaurada na Alemanha após a crise da República de Weimar. Fundamentado em ideologias de supremacia ariana, antissemitismo e militarismo, o nazismo promoveu perseguições sistemáticas a judeus, ciganos, comunistas, pessoas com deficiência, homossexuais e outras minorias, culminando no Holocausto e na morte de milhões de pessoas. Além da violência interna, o regime desencadeou a Segunda Guerra Mundial, devastando grande parte da Europa e deixando um legado de trauma histórico e crimes contra a humanidade (Kershaw, 2010).

Além do *Hitlergruß*, o nazismo construiu todo um repertório gestual marcado pela teatralidade política: marchas rigidamente coreografadas, desfiles militares, movimentos corporais de massas em comícios e rituais de bandeiras. Esses gestos operavam como tecnologia política de mobilização e encenação de poder, fundindo corpo individual e corpo coletivo (Mosse, 2006).

A uniformização gestual buscava dissolver singularidades e possibilitar a sensação de pertencimento a uma totalidade racial e ideológica, o *Volksgemeinschaft* (comunidade do povo). Como observa Hannah Arendt (2012), tais práticas corporais compunham a engrenagem totalitária, em que símbolos e rituais moldavam tanto a adesão singular quanto a disciplina social. Os gestos nazistas se inscrevem na história não apenas como expressões simbólicas, mas como dispositivos concretos de dominação, disciplina e destruição da diferença.

O gesto anuncia um pertencimento, des-vela o que Borges-Duarte (2022, p. 31), apoiada em Heidegger (1927/2023), declara enquanto mundo: “o edifício cultural do espaço-tempo existencial e histórico em que somos e estamos”. Dito de outra forma, o mesmo gesto muda conforme o seu sentido articulador que se dá no tempo-espaço. A este modo, o movimento mencionado transforma-se em caráter coletivo e individual. Ou seja, para você compreender o gesto enquanto saudação nazista, precisa estar inserido no contexto tempo-espaço-mundo que permita o revelar o sentido articulador.

Isso possibilita pôr em questão o simulacro em que o corpo, historicamente, se constrói no modelo biomédico de ciência, funcionando, nesse sentido, enquanto espaço de aprisionamento. Aqui, tomo a expressão corpo-linguagem para me referir ao discurso, que é originário de todo o *Dasein*, como preconiza Heidegger (1927/2023), feitos no, com e pelo corpo. Relembro Borges-Duarte (2022, p. 33), quando sugere que toda a “compreensão humana é um processo de existência, pelo qual se articula em ‘sentido’, com sentido”.

O logos (palavra e discurso) é onde o ser se mostra: fenomenologia é o caminhar do ser até à palavra humana onde se mostra. E este caminho não se faz solitariamente, mas sempre e só em diálogo: um diálogo em presença (Borges-Duarte, 2022, p. 33).

Propomos, então, uma aproximação entre os indicativos formais heideggerianos de corporar e linguagem. Para Silva, Melo e Barreto (2017), a leitura metafísica do corpo é superada quando este é compreendido como fenômeno. Nesse percurso, busca-se afastar o tecnicismo dos modelos biomédicos atribuídos ao organismo humano, para pensá-lo enquanto condição de existência (Le Breton, 2007). Trata-se, assim, de interrogar a tradição metafísica e estimular uma compreensão fenomenológica.

Na trilha dessa crítica ao predomínio da técnica, Silva *et al.* (2017) ressaltam que a dimensão corpórea do humano sofreu um duplo esquecimento: primeiro, quando reduzida à conceituação abstrata; depois, quando tematizada sem o devido reconhecimento de sua condição concreta, marcada por opressões e pela luta em permanecer sendo. A noção de existência encarnada em um aparato biológico ganhou fôlego no século XX, a partir das contribuições decisivas da fenomenologia (Melo, 2015). Nessa trama, o pensamento heideggeriano oferece uma leitura distinta daquela herdada da tradição metafísica.

Silva *et al.* (2017) explicam que, na perspectiva de Heidegger, a questão não é pensar a mente e o corpo, nem as integrações ou articulações entre dimensões, mas sim reconhecer um modo próprio do humano que possibilite vislumbrá-lo em sua complexidade sem cisões ao observá-los como sendo elementos distintos. Heidegger (2021) propõe o "corporar" (*leiben*) como uma dimensão espaço-temporal do corpo. Esse indicativo pertence ao *Dasein*, ao ser-no-mundo, e o ser-no-mundo não se restringe ao movimento do corpo. O corporar é um dos modos de ser do *Dasein*, inseparável dele, condição necessária para relação com o mundo e com os outros. O corporar é completamente contraposto à lógica da mensurabilidade.

Isso significa que a dimensão fisiológica, por si só, não é suficiente para estabelecer a relação entre o ser humano e o mundo. Do mesmo modo, a ordem simbólica tampouco dá conta dessa experiência encarnada, ao reduzir o vivido às representações ou significados que se afastam do fenômeno em sua concretude. Na crítica ao modelo biomédico, Heidegger (2021) convida-nos a pensar um corpo sem reducionismos a elementos.

Para os médicos, o fenômeno do corpo como tal está encoberto porque eles apenas se ocupam do corpo material, reinterpretando-o como função corporal. O fenômeno corporal é inteiramente singular, irreduzível a outra coisa, por exemplo, irreduzível a mecanismos. É preciso poder aceitar o fenômeno corporal como tal, intacto (Heidegger, 2021, p. 223).

O pensamento heideggeriano nos afasta do ideal dualista 'sujeito-objeto', abrindo espaço para compreender o corpo enquanto dimensão constitutiva do existir. Em sua analítica, Heidegger (2021) desestabiliza a visão naturalista ou objetificante do aparato biológico, na medida em que o ser-aí se dá sempre de modo encarnado, em situação. Como sintetiza Melo (2015, p. 55), "o *Dasein* não tem um corpo, ele habita o corpo". Esse habitar indica que o existir se realiza por meio do corporar, enquanto abertura ao mundo e condição de encontro com os outros. A dimensão corpórea deixa de ser reduzida a objeto de mensuração e passa a ser compreendida como campo originário de experiência, lugar em que o mundo se revela e

onde sentidos mostram-se antes de qualquer elaboração conceitual ou simbólica.

Existir é ser-corporalmente-no-mundo-junto-às-coisas-com-os-outros. Torna-se imprescindível compreender essa problemática em Heidegger (2021), que trata o corpo como uma questão metodológica. O acesso oferecido pelas ciências naturais, sustentado pela via da técnica e pela exigência da previsibilidade, reduz a experiência corporal à condição de matéria a ser investigada, excluindo tudo aquilo que não se deixa apreender em termos matemáticos. Para o filósofo, entretanto, tal perspectiva é insuficiente: os conhecimentos das ciências naturais não alcançam a experiência singular do humano em sua relação com o próprio corpo. Importante destacar que o ser-corpo, falado por Heidegger (2021), não é generalizado.

Michelazzo (2004) destaca que o ser-corpo é sempre 'meu', com meus gestos e meus desejos, testemunhando os acontecimentos da minha existência, o 'estar-aqui'; bem como em todos os momentos da vida “somos corpo e tempo” (p. 12) porque “somos existência e tempo” (p. 12). Essa noção evidencia que não existe um corpo em abstrato, neutro ou descolado da experiência. Ele é sempre singular, atravessado por uma história e marcado por afetos que se inscrevem no viver cotidiano. O caráter de 'meu' aponta para a dimensão corporificada e intransferível do existir, na qual cada gesto testemunha a maneira própria de estar no mundo. Ao afirmar que “somos corpo e tempo”, Michelazzo (2004, p. 12) reforça a inseparabilidade entre corporar e temporalidade. A existência se desenrola em um fluxo temporal que é vivido no e pelo corpo. Os acontecimentos, as memórias, as expectativas e as possibilidades encontram na carne o seu lugar originário de mostraçãõ. O corporar é, então, o horizonte em que a existência se revela, em sua finitude e abertura. Trata-se, portanto, de compreender o ser humano como corporeidade temporalizada, em consonância com a perspectiva fenomenológica de que o existir se realiza como ser-no-mundo, situado e histórico (Michelazzo, 2004).

Le Breton (2007) lembra que o corpo é lugar de linguagem, de registro da palavra enunciada, é também nos gestos, expressões e silêncios que se revelam sentido. É pelo corpo que se anuncia tanto a vitalidade quanto a precariedade da vida, tornando-se meio de denúncia do sofrimento e da violência que o atravessam. A este modo, o gesto é linguagem originária que expõe o vivido antes da codificação verbal. Borges-Duarte (2019) elucida essa relação entre corpo e gesto a partir do pensamento de Heidegger (2021): “Não é de se separar os atos psíquicos e os corporais”. Esse outro modo de pensar tira o olhar do material biológico e direciona-o para o *Dasein*, para o ser-o-aí.

O *Dasein* e todo ele uníssono, um ente aberto e exposto no mundo em que acolhe o ser de tudo quanto vem ao seu encontro. O gesto abre o mundo e faz dele o-aí do ser.

O gesto não expressa, faz: é um feito em que se espelha o mundo no qual já de antes estamos e que, assim fazendo, continuamos a projetar no porvir (Borges-Duarte, 2019, p. 20).

Nesse imbróglio que é pensar a gestualidade, Borges-Duarte (2019, p. 20) propõe a compreensão do gesto enquanto “um movimento do corpo pelo qual o estar a ser ou postura num dado momento ou situação”. Isto é, podemos apreender o gesto como corpo-em-ação. Aqui, a palavra ação é tomada como disposição para agir, enraizada no ser e no estar no mundo. Tal ponto de partida se insere bem no âmbito no qual esta tese se alicerça: o pensamento do filósofo Heidegger. Isso porque a noção proposta por Borges-Duarte abarca um pressuposto do pensamento fenomenológico hermenêutico: o “mostrar-se”¹².

Na dimensão do gesto, a existência se mostra, num espaço e/ou situação. Apesar disso, não seria prudente fazer uma síntese compreensiva de que os gestos são marcas dos corpos no mundo. Repito: o gesto é mais! Vargas Netto (2015, p. 16) aponta que os gestos têm a possibilidade de deixar marcas, registros, resultados e consequências. Apesar disso, “o gesto não é só uma marca” (p. 16). De maneira geral, pentear os cabelos não é um gesto. O gesto é o de se embelezar. Uma pegada não é um gesto. O gesto é o caminhar.

Na tentativa de desnublar a compreensão de gesto, Borges-Duarte (2019) aponta que o “gesto remete, então, básica e simultaneamente, para duas coisas: corpo e linguagem” (p. 20). A característica de mostração do gesto insere-o no pensamento fenomenológico enquanto pressuposto fundamental (Borges-Duarte, 2019, p. 20). A compreensão da dimensão gestual enquanto linguagem é corroborada por Câmara Cascudo (2012). No seu *História dos Nossos Gestos: uma pesquisa na mímica do Brasil*, o historiador afirma que voz e gesto “possuem a mesma função transmissora” (p. 17). Cascudo (2012), precedendo Borges-Duarte (2019), também destaca a dimensão gestual enquanto linguagem, ampliando os horizontes para o corpo e seus movimentos.

Considerando o caráter fenomenológico das problematizações trazidas nesse escrito, convém lembrar de Feijoo, Protásio e Sá (2019, p. 106) que apontam o gesto “enquanto modo mais originário de estar junto” pela independência do grau de apropriação reflexiva. Dito de outro modo, o gesto é um modo de estar, uma atitude que já se configura enquanto 'acontecimento discursivo da corporeidade do ser-aí' (Feijoo; Protásio; Sá, 2017, p. 108). A partir da noção dos autores, a corporeidade deve ser compreendida como modo originário de

¹² Em Heidegger, o “mostrar-se” (*Sichzeigen*) é o traço fundamental do fenômeno. Em *Ser e Tempo*, o filósofo define fenômeno como aquilo que se mostra a partir de si mesmo, distinguindo esse sentido do aparecer meramente aparente. A tarefa da fenomenologia é justamente “deixar e fazer ver aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si” (Heidegger, 1927/2023, §7, p. 61).

existir, inseparável da presença, ultrapassando tanto a redução a funções fisiológicas quanto a sua limitação ao simbólico.

Para esses autores, inspirados pela leitura heideggeriana, o corporar do *Dasein* constitui a própria abertura ao mundo. Assim, toda mostraçõ do ser-aí, sua fala, seus gestos, suas afetações, aparece de uma dimensão corpórea que é ao mesmo tempo, individual e partilhada, testemunho de uma presença sempre situada e histórica. Como diria Le Breton (2007, p. 58), “a existência é corporal”. Por essa razão, o gesto adquire o status de existencial, no sentido de “co-pertinência ontológica de todas as estruturas existenciais”, como evidenciam Feijoo, Protásio e Sá (2019, p. 114), “enquanto qualquer movimento corporal do ser-aí”.

Ainda nesse movimento co-originário dos existenciais se faz necessário ainda refletir sobre o caráter co-relacional do movimento corporal “enquanto compreensão afetiva e discursivamente estruturada”. Isso implica em dizer que a corporeidade da existência se dá cotidianamente a todo instante no acontecimento discursivo de cada corpo. A gestualidade, a partir do pensamento de Heidegger, não é um conjunto expresso de sentimentos ou ideias, muito menos uma representação. Isso porque toda interpretação, própria das representações, já é secundária ao gesto.

O gesto, então, é o movimento mais originário, aquilo que precede não só a palavra, mas também qualquer interpretação, sendo ele “o modo de corporar da existência” (p. 118). Nesse sentido, Borges-Duarte (2019, p. 23) é enfática ao afirmar que o “gesto abre o mundo e faz dele o aí do ser”. Ao dizer que o gesto abre o mundo, a filósofa ressalta que se trata de um acontecimento em que a teia de sentidos articuladores de mundo se revela em sua concreção. Cada gesto traz consigo uma possibilidade de existência, pois, ao mesmo tempo, em que se mostra, inaugura um horizonte de sentido em que o *Dasein* se inscreve.

O gesto não está a serviço da comunicação de algo pré-formado; ele é já uma ação originária que instaura, funda e situa o ser-aí em sua abertura ao mundo. Por isso, a contundente formulação de Borges-Duarte (2019, p. 24): “o gesto não expressa, faz”. Essa afirmação indica que o gesto deve ser lido como o acontecimento em que o existir se concretiza, corporificando-se no instante e na situação em que irrompe.

Ainda na tentativa de pensar o gesto, o filósofo italiano Giorgio Agamben, um dos pensadores que mais se dedica ao estudo da gestualidade, no texto *O autor como gesto* (2007) em que retoma a conferência *O que é um autor?* de Michel Foucault (2001), apresenta o gesto como atos de resistência dos seres humanos aos dispositivos que os capturam, até mesmo ao dispositivo da linguagem.

O gesto é também aquilo que escapa da linguagem. Isso porque a partir da noção de autor proposta por Foucault (2001), em que o gesto do autor é o fazer-se ausente da obra, para que, paradoxalmente, sua presença apareça, Agamben vai pensar a linguagem enquanto modo de objetivação dos modos de ser e estar no mundo. Para o autor, a própria linguagem seria um dispositivo ao qual só poderia resistir com o gesto de ser um autor que, no mesmo movimento, instaura a expressão e nela “instala um vazio central” (Agamben, 2007, p. 59) que se abre ao gesto do leitor. Deste modo, o gesto é mais! É também resistência ao dispositivo da linguagem.

Mais na frente, o filósofo vai repensar o gesto. Dessa vez, Agamben (2008), em seu *Notas sobre o Gesto*, amplia as possibilidades compreensivas da dimensão gestual ao pensar o gesto para além de um mover-corpo. “O que caracteriza o gesto é que, nele, não se produz, nem se age, mas se assume e suporta. Isto é, o gesto abre a esfera do *ethos* como esfera mais própria do homem” (Agamben, 2008, p. 13). Retomando o pensamento aristotélico, Agamben (2008) reforça o caráter de ação do gesto ao passo que o distingue do agir (*agere*) e fazer (*facere*). O pensador italiano sinaliza que o fazer (*facere*) é o meio em vista de um fim, já o agir (*agere*) é um fim sem meios. Nesse entrelaçamento, o gesto configura-se enquanto pura exposição de um meio em si mesmo, sem remissão a um fim, “um meio sem fim”, nos termos de Agamben (p. 8).

Se a dança é gesto, é porque, ao contrário, esta é somente o suportar e a exibição do caráter medial dos movimentos corporais. O gesto é a exibição de uma medialidade, o tornar visível um meio como tal (Agamben, 2008, p. 13).

O gesto pode ser entendido como movimento de sustentação, algo originariamente vinculado à medialidade, ao meio enquanto tal, comunicando a si mesmo em sua própria condição originária. Como observa Agamben (2008, p. 13), trata-se de “comunicação de uma comunicabilidade”. Essa torção desconstrói o esquema lógico tradicional da relação meio-fim, rompendo a linearidade que reduz os movimentos do corpo a funções interpretativas, representativas ou decifráveis. É uma verdadeira inflexão no pensamento das ciências naturais, que tendem a controlar, prever e traduzir os fenômenos.

Esse deslocamento teórico nos convida a pensar a linguagem como espaço de ação em sua força performativa. Sob essa perspectiva, a performance é compreendida enquanto o assumir e sustentar um ato em sua presentificação. Sua efetividade se encontra no acontecimento mesmo daquilo que não foi oralizado, que se mostra, instaurando presença e instaurando mundo.

Longe de ser um enigma à espera de interpretação universalizante ou um vazio

destituído de sentido, o gesto se mostra como recurso vigoroso para pensarmos questões éticas, existenciais e políticas. É nesse campo que apostamos na intensidade desses modos de agir, capazes de lançar o pensamento ao embate com a cultura contemporânea. Pensando a dimensão política do gesto, Vilém Flusser, filósofo tcheco, esboça uma *Teoria Geral dos Gestos*, que longe de ser concluída serve como ponto de reflexão e questionamento fundante também nesta tese. Em seu *Gestos* (2014), o ensaísta parte de observações do mundo fático, do ordinário, para refletir sobre as possibilidades gestuais, com destaque para o caráter da liberdade.

Flusser (2014, p. 17) assinala já em sua introdução que o “gesto é o movimento no qual se articula uma liberdade, a fim de se revelar ou de se velar para o outro.” Ele distingue o gesto de movimento involuntário do corpo. Nesse sentido, o filósofo aponta a dimensão gestual enquanto forma de inscrição no mundo. Destarte, em sua perspectiva, Flusser (2014, p. 34) frisa que “o que caracteriza todo gesto é a convicção subjetiva de ser ‘livre’, sua estrutura ser ‘aberta’”. Um pensamento articulado com a compreensão de Agamben (2008).

A existência se manifesta por gestos. O homem está no mundo na forma de seus gestos. Classificar gestos seria classificar modos de vida: a seguinte classificação se propõe: (a) gestos contra o mundo (trabalho), (b) gestos em direção dos outros (comunicação) e (c) gestos como finalidade em si (arte). (Flusser, 2014, p. 36).

Em outro texto, *Gesto e consentimento - Exercitação na fenomenologia dos gestos*, publicado somente na versão espanhola da obra (1994), Flusser enuncia que por “gestos” devemos compreender, estritamente, “movimentos do corpo, e num sentido amplo, [...] movimentos dos instrumentos e ferramentas unidos ao corpo” (Flusser, 1994, p. 10). Mas isso ainda não seria suficiente, uma vez que existem outros tipos de movimentos que não estão diretamente ligados à ação motriz do corpo, mas sim à intenção de comunicar ou expressar pensamentos.

Desse modo, esses movimentos estão relacionados à atividade mental-corporal. No entanto, Flusser (1994) adverte que o estudo desses movimentos intencionais pode levar a especulações intermináveis, conhecidas como “psicologismos”, uma vez que os gestos estariam intimamente co-relacionados às intenções de significado. O autor ainda argumenta que, além desses dois extremos e das armadilhas associadas a eles, a análise dos gestos deve considerar o dinamismo complexo presente no universo da comunicação humana.

Logo, para Flusser (1994), decifrar os gestos é desvelar a expressão de uma liberdade, o que implica na elaboração de uma “fenomenologia dos gestos”, conduzindo a uma escuta

sistemática das diversas áreas em que a gestualidade humana se implica e se explicita, iluminando “tanto a fenomenologia como a filosofia da história” (Flusser, 1994, p. 10). De maneira geral, a Flusser interessa a situação originada pelo esforço do pensamento, em que o gesto é pensado como um movimento livre. Obra do e no corpo, ele é mediatizado e portador de sentidos, que se espraiam por inúmeras trilhas de possibilidades. Tais ideias transparecem na definição que ele confessa preferir: um gesto, afirma, é algo “livre”, com estrutura “aberta”, “plástica”, “variável” (Flusser, 1994, p. 2).

Refletindo a partir de Flusser (1994, 2014), Castro, Marinho e Maciel (2022) indicam que, de modo tácito, há uma correlação em que o gesto se apresenta como abertura comunicativa para o mundo e, ao mesmo tempo, como abertura do mundo da experiência à exploração interpretativa. Desse modo, ele é um 'expressar', configurando-se como ação que se move de dentro para fora e de fora para dentro. Tal dinâmica ocorre porque o gesto “serpenteia em giros no círculo hermenêutico e se recusa a se inscrever numa fixidez ontológica ou sociológica” (p. 222).

Ao propor uma fenomenologia dos gestos, Flusser (2014) amplia a trama interpretativa da dimensão gestual, instigando-nos a considerar também sua relevância para a situação clínica em Psicologia. Nessa mesma direção, Rosa (2017) observa que a obra *Gestos* constitui um exercício de fazer ciência com liberdade. Em sua reflexão sobre o gesto de fumar cachimbo, Flusser (2014) assinala que a distinção entre causa e motivo é o que separa o gesto do reflexo condicionado, evidenciando seu caráter fenomenológico. Por isso, como afirma o autor (2014, p. 32), “devemos assumir um ponto de partida diferente: aquele no qual decisões são tomadas”.

Winnicott (1990), em *O gesto espontâneo*, recorda-nos que a autenticidade do viver depende da possibilidade de um gesto não antecipado ou programado, mas, sobretudo, criativo. Esse gesto do bebê que encontra o seio materno, e o cria como tal, inaugura uma relação, um mundo. Borges-Duarte (2025) lê esse momento originário como linguagem pré-lógica, abertura de um sentido que antecede a palavra. O gesto espontâneo é, assim, um *fiat* existencial: ato inaugural em que o *self*¹³ se reconhece no encontro e se arrisca em direção ao mundo. Sem essa acolhida, resta apenas o falso *self*, adaptação defensiva que perde a vibração originária da vida.

¹³ Em Winnicott, o conceito de *self* refere-se ao núcleo da experiência de ser, formado a partir da integração entre corpo e psique, na relação precoce com o ambiente. O autor distingue entre *self verdadeiro* e *self falso*: o primeiro ligado à espontaneidade e autenticidade da experiência, o segundo desenvolvido como defesa frente às falhas ambientais, operando como uma adaptação às exigências externas em detrimento da vitalidade criativa. O *self* winnicottiano, portanto, é um processo dinâmico que emerge na continuidade de ser, sustentado pela presença de um ambiente suficientemente bom (Winnicott, 1990).

A travessia aqui delineada recolhe o gesto como modo originário de existir: abertura que corporifica sentido no entrelaço de mundo, linguagem e temporalidade. De Heidegger herdamos o indicativo do ser-no-mundo que se projeta; com Borges-Duarte, a mostração pela qual o aí do ser se desvela; em Agamben, a medialidade do ato que sustenta e expõe um meio como tal; em Flusser, a liberdade inscrita nos movimentos que fazem história; em Winnicott, o gesto espontâneo como *fiat* inaugural do *self* que encontra e cria mundo.

Assim, o gesto deixa de ser simples movimento para afirmar-se como acontecimento ético-político e clínico: lugar em que o vivido se diz antes da palavra, em que possibilidades se instauram e em que o humano se arrisca a aparecer. É desde essa tessitura que o capítulo avança, tomando a gestualidade como chave de leitura para a interpretação do existir em sua concretude.

1.2. Quando a fala perde o trono: a insurgência do gesto

Você seria capaz de imaginar que a criação do mundo a partir do olhar das culturas cristãs, iorubás e yanomamis têm mais em comum do que uma leitura rápida e simplista poderia revelar? E mais, o que ambas têm relação com o objeto de estudo desta tese: o gesto? Pois bem, nas três culturas, o mundo começa a partir de um gesto, o ato da criação. Na tradição yanomami, povo originário do Brasil, Omama, o deus supremo, criou a terra e a floresta. Kopenawa e Albert (2015) anunciam que, para seu povo, o mundo começa com a criação da terra, num esticar de braços, num gesto.

Foi Omama que criou a terra e a floresta, o vento que agita suas folhas e os rios cuja água bebemos. Foi ele que nos deu a vida e nos fez muitos. Omama fixou a imagem dessa nova terra e esticou-a aos poucos, cuidadosamente, do mesmo modo como espalhamos o barro para fazer placas de cerâmica mahe (Kopenawa; Albert, 2015, p. 81).

A partir de um movimento voluntário com os braços, o mundo é criado. Essa dinâmica, aparentemente simples, inaugura possibilidades, abre clareiras no real e faz aparecer aquilo que ainda não era. Há no gesto uma força de instaurar sentido, de colocar em deslocamento aquilo que estava oculto, latente, em suspensão. Tal compreensão ressoa com as narrativas iorubás sobre a criação do mundo. Para esse povo, sequestrado, escravizado e violentamente transplantado para o Brasil, o cosmo nasce de uma ação. É no gesto, no fazer e no ordenar, que se desdobra a existência. Como demonstra Santos Filho (2020), a cosmogonia iorubá marca que o mundo se estabelece por meio de atos concretos: a colocação da areia sobre as águas, o espalhar de elementos, o bater dos pés no chão, o sopro que dá vida.

Câmara Cascudo (2012), ao estudar a permanência das tradições africanas na cultura

brasileira, reforça esse caráter instaurador do gesto, mostrando como mitos e práticas da diáspora iorubá recriaram mundos possíveis em território marcado pela violência colonial. Cada ato instaurador é chamado que transforma caos em ordem, silêncio em canto, vazio em espaço habitável.

Um dia Olorum chamou à sua presença Orixanlá, o Grande Orixá, e disse-lhe que queria terra firme e pediu-lhe que realizasse tal tarefa. Para isso, lhe deu uma concha marinha com terra, uma pomba e uma galinha com pés de cinco dedos. Orixanlá desceu e depositou a pomba e a galinha em cima da terra. Ambas começaram a ciscar e, assim, a terra firme se espalhou (Prandi, 2003).

No centro da mitologia iorubá, o gesto é recurso de criação de mundo. Coisa parecida acontece na matriz religiosa cristã, o evangelho de São João (Bíblia de Jerusalém, 2002, Jo 1,1) escreve “No princípio era o Verbo e o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus” (Jo, 1,1). Nota-se o gesto envolto à expressão verbo, que em nossa língua refere-se essencialmente a uma ação, algo em movimento. No texto original do referido evangelho, o termo utilizado é *logos*, que no grego significa “algo em movimento” (Teixeira Neto, 2015). Volto a repetir: o gesto é mais!

Tal pensamento pode ser, *a priori*, considerado uma blasfêmia para alguns saberes Psi - Psicologia, Psicossomática e Psicanálise -, uma vez que as três constroem sua práxis a partir da ideia da fala como expressão do conteúdo emocional. Esse movimento em torno da fala se dá a partir da publicação do caso clínico Anna O., publicado por Sigmund Freud, em 1895, na obra *Estudos sobre a Histeria* (2016).

Nessa mesma direção, o *Dicionário de Psicanálise*, de Roudinesco (1998) evidencia o método catártico como procedimento terapêutico pelo qual a pessoa consegue eliminar seus afetos patogênicos. E a fala é o meio pelo qual estes afetos são eliminados. Cabe destacar que foi a própria “Anna O.” que postulou a expressão conhecida como “a cura pela fala”, ao que ela chamou de “limpeza de chaminé”, tratando da remissão de seus sintomas a partir da fala (Fochesatto, 2011).

A partir desta construção temos a Psicanálise empoderando a fala e colocando-a como centro de toda expressão de conteúdo emocional. Melanie Klein (1926/1997), ao inaugurar a técnica da análise infantil, desloca essa centralidade ao reconhecer no brincar um gesto equivalente à associação livre no adulto. O brincar passa a ser visto como linguagem originária em que o inconsciente se mostra em ato. Segundo Klein (1926/1997), no gesto de mover um boneco, de organizar ou destruir um cenário, a criança corporifica fantasias, desejos e angústias. Klein (1926/1997) vê no brincar a possibilidade do mundo interno ganhar forma, gesto que cria um espaço de simbolização anterior à palavra. O brincar é o gesto

clínico por excelência na situação de acolhimento de crianças: uma inscrição do inconsciente que não precisa ser traduzida de imediato, porque já diz, no movimento, aquilo que nenhuma fala alcançaria.

Ao pensar o gesto enquanto linguagem, o pensamento fenomenológico hermenêutico possibilita aberturas de outros caminhos de investigação. Nessa perspectiva, o gesto já é linguagem originária, lugar em que o mundo se mostra antes de qualquer articulação conceitual. O gesto é uma forma de dizer o que não foi oralizado, mostração pré-reflexiva que revela o ser-no-mundo em sua concretude. Atrelado a isto, Cascudo (2012, p. 18) afirma: “O gesto é anterior à palavra. Dedos e mãos falaram milênios antes da voz”. E ainda continua: “Sem gestos, a palavra é precária e pobre para o entendimento temático”. O historiador vai além: o estudo do gesto é tão importante quanto o estudo da semântica, pois, como ele sustenta: “A palavra muda. O gesto não”. Sim, a palavra pode se desdizer; o gesto, porém, é sempre des-velador. Não se pode desgastualizar algo!

Nessa mesma direção, a mitologia grega, lembra Cascudo (2012), apresenta Polímnia, deusa da retórica, a arte da argumentação, que não possuía voz. Ela falava pelo e no corpo, sem recorrer à verbalização: apenas pelo gesto comunicava mundos possíveis. O gesto é mais! Repito! O gesto é, como Cascudo (2012, p. 19) afirma, “a comunicação essencial”. A fenomenologia nos ajuda a compreender essa essencialidade: cada gesto é modo de linguagem em que o *Dasein* expressa o mundo em sua abertura, instaurando sentido no espaço partilhado com os outros.

Nesse sentido, cabe assinalar que a compreensão da fala a partir da fenomenologia hermenêutica se opõe ao saber psicanalítico no que tange a importância da fala. Pensando numa situação clínica a partir dos indicativos formais propostos por Heidegger, Barreto (2013, p.25) propõe uma “ação clínica dirigida ao modo como o cliente vive a sua existência, compreendendo seus modos de ser e outras possibilidades de poder-ser, em seu estar lançado e, dirigindo o olhar para acontecimentos vividos”. Conectado a este pensamento, é possível pensar no lugar da fala e do gesto em uma ação clínica. Heidegger (2011) elucida:

O que não se fala não é somente o que não deixa verbalizar, mas o não, o que ainda não se mostrou, o que ainda não chegou a aparecer. O que, portanto, deve manter-se impronunciado resguarda-se no não dito, abriga-se no velado como o que não se deixa mostrar, é mistério (Heidegger, 2011, p.202).

Entretanto, Heidegger (2012, p. 15) também sugere que a *téchne* mostra, revela e desvela sentidos do *Dasein*. A este modo, Silva (2018) sugere que a situação clínica a partir

da fenomenologia hermenêutica está próxima da *téchne*¹⁴, dos gregos, enquanto mobilizadora do sentido articulador da experiência. De maneira prática, isso traz à tona elementos para além de um fala oralizada. Borges-Duarte (2022, p. 42) salienta que:

Ao psicoterapeuta, como ao educador, cabe bem esse papel de limpeza de vista, de reorientação do olhar. Este tem de dirigir-se não à observância dos eixos em que se move a mera cotidianidade, em que o paciente está, mas, sem a ignorar, à abertura de possibilidades, que transcendam os seus limites habituais, que encenem jogos diferentes (Borges-Duarte, 2022, p. 42).

Assim é possível compreender no fazer-saber da situação clínica de orientação fenomenológica hermenêutica a consideração de toda a dimensão do ser-o-aí que se apresenta, levando os psicoterapeutas a compreensões outras, além das limitações impostas. Deste modo, podemos sustentar que a fala não é o único caminho possível para àquele que sofre.

Enquanto a Psicanálise Clássica privilegiou a fala como via régia do inconsciente, Winnicott insistiu que a clínica se decide, muitas vezes, na acolhida de um gesto. Em *Retraimento e regressão* (1954/2000), ele descreve um paciente que re-encontrava sua verdade apenas quando seu gesto espontâneo era percebido pelo analista. Não se trata de interpretar cada movimento, mas de oferecer o ambiente para que o gesto mostre-se. Borges-Duarte (2025) observa que esse acolhimento é presença: uma escuta com o corpo que se deixa afetar pela espontaneidade do outro. Assim, na clínica, o gesto rompe a primazia da palavra e inaugura um espaço onde o *self* pode finalmente existir sem disfarces.

1.3. O gesto político-poético-encantado

[...] Eu poderia ser um poeta dos gestos, gestos que trouxessem de novo à vida coisas que pareciam mortas, gestos de encantamento e sedução. Compreendi que era destes gestos que nasciam as grandes metamorfoses: dos indivíduos, das comunidades, de povos inteiros. A razão? É que eles atingem o coração. Não existe nenhum outro caminho que nos possa levar à transformação do mundo.

Política dos Gestos Poéticos
Rubem Alves

Pensar o gesto como encantamento é reconhecer nele um elemento em relação com a palavra e que excede o cálculo técnico. É convocar o corpo para dizer o que a razão não alcança, para instaurar mundos por meio daquilo que vibra, resiste e se oferece como excesso.

¹⁴ *Téchne* enquanto modo de ser e desvelar o mundo. A *téchne* possibilita a produção de sentidos.

O gesto é travessia e insurgência: não é simples deslocamento de um movimento qualquer, mas abertura de mundo. Todo gesto é risco, acontecimento que não cabe em protocolos ou manuais, porque faz irromper algo que escapa ao previsto. Quando um gesto se lança no mundo sem *script*, ele pode ser compreendido como ato de encantaria: aquilo que devolve à vida sua dimensão mágica e comunitária, como feitiço e dança que desorganizam o real e instauram clareiras de sentido. Em diálogo com Simas e Rufino, a encantaria aqui proposta não se reduz a crença “sobrenatural”, mas indica um modo de habitar o mundo em que corpos, memórias, territórios e presenças se entrelaçam em uma política de vida que resiste ao desencanto e à captura colonial (Simas; Rufino, 2018, 2020).

Nessa perspectiva, magia e feitiço podem ser compreendidos como operações de reorientação das forças — mandingas, rezas, cantos, corpos em movimento — que alteram o modo como percebemos e somos afetados, possibilitando brechas no que parecia definitivamente estabelecido (Simas, 2019 e Simas; Rufino, 2018). Pensar o gesto clínico como ato de encantaria é, assim, reconhecer que, no encontro, pequenos movimentos podem funcionar como feitiços discretos, deslocando o óbvio, abrindo outras possibilidades de existir e reinscrevendo o sofrimento em uma trama de sentido compartilhada.

Quando Aristóteles reflete sobre a política, não o faz como mera técnica de governo, mas como condição do viver humano. Em *Política*, escreve: “aquele que não pode viver em comunidade, ou que não precisa de nada para si mesmo, não é parte de uma cidade, mas ou uma besta ou um deus” (Aristóteles, 2006, p. 15). Nesse enunciado se concentra a intuição de que a humanidade só se realiza no viver-em-comum: a pólis, aqui compreendida enquanto cidade, espaço comunitário, é o lugar em que o humano encontra sua completude.

A partir do pensamento aristotélico, fora dela, não há ser humano, só excesso ou monstrosidade. Viver politicamente é, portanto, viver na partilha: na justiça que distingue, no gesto que inaugura convivência. É no território da pólis que se estabelece a diferença entre o justo e o injusto, entre a palavra que cria laço e o silêncio que exclui. Por isso, Aristóteles insiste que “o homem, quando chega ao seu pleno desenvolvimento, é o melhor dos animais; separado da lei e da justiça, é o pior de todos” (Aristóteles, 2006, p. 17).

O gesto, nessa chave de compreensão, aparece como ato político: inscrição de vínculo, mostração do justo, revelação da comunidade. Heidegger, séculos depois, retoma essa intuição sob outra perspectiva. Para ele, a existência humana não é jamais solitária, mas ser-com (*Mitsein*). Em *Ser e tempo* (2023), lemos:

O ser-com é uma determinação existencial do próprio ser do Dasein. Ser-com é originário e pertence à constituição positiva do Dasein. O ser do Dasein é

ser-com-outros. Esse ser-com é descoberto no mundo com-ente, que é sempre, de alguma maneira, acessível (Heidegger, 2023, p. 342).

Não existe um eu isolado que posteriormente se relaciona; a essência do *Dasein* já é coexistência. A *pólis*, de Aristóteles, e o ser-com, de Heidegger (1927/2023), ressoam em unísono, indicando que a vida humana só se cumpre na partilha, ou como ousou chamar na com-partilha, fazendo referência a esse compartilhamento de mundos e de sentidos articuladores. O gesto, compreendido assim, mostra-se sensivelmente essa co-presença: uma mão que se estende, um olhar que se demora, um silêncio que se sustenta, em cada ato não aparece um eu autossuficiente, mas a experiência do ser-com. O gesto clínico revela-se como linguagem encarnada do comum, política inscrita no corpo, *poiesis*¹⁵ silenciosa capaz de fundar mundos partilhados.

É nesse ponto que a *poiesis* se torna chave de leitura do gesto. Em *A origem da obra de arte*, Heidegger problematiza: “na obra, acontece este pôr-se-em-obra: a verdade se põe em obra” (2001, p. 49-50). A obra de arte é *poiesis* porque deixa-vir-à-presença aquilo que estava velado. O gesto, analogamente, não é mera produção ou função, mas pôr-em-obra da verdade de um corpo, de uma situação, de um encontro. Quando alguém dança, se cala ou toca, algo se revela: um mundo se cria. Inwood (2002, p. 155), comentando Heidegger, lembra que a *poiesis* “não fabrica, mas deixa aparecer, permitindo que o ser mesmo se desdobre”. O gesto é *poiesis* porque instaura clareira: possibilita abertura de horizontes de sentido onde antes havia apenas opacidade.

Contudo, essa possibilidade criadora do gesto sofre a captura da psicopolítica¹⁶. Byung-Chul Han (2015) mostra que o neoliberalismo¹⁷ já não governa pela repressão

¹⁵ *Poiesis* (do grego *poiesis*, “produção”, “fazer surgir”) designa, no resgate heideggeriano, menos um “fabricar” técnico e mais um trazer-à-presença, um fazer vir à luz aquilo que ainda não se mostrava. Em textos como *A origem da obra de arte* (2001) e *A questão da técnica* (2007), Heidegger retoma a tradição grega para indicar que toda *poiesis* é um modo de desvelamento (*alétheia*), em que algo passa do velado ao patente, sem se esgotar nesse aparecer. Pensar o gesto como *poiesis*, portanto, é compreendê-lo como um modo de emergência do sentido, em que o corpo faz vir à luz um mundo, e não apenas executa movimentos.

¹⁶ A noção de *psicopolítica* é desenvolvida por Byung-Chul Han (2015) para designar as novas formas de poder no neoliberalismo, que já não operam pela coerção disciplinar (como descrita por Foucault) ou pela regulação da vida biológica (biopolítica), mas pela exploração da liberdade e da subjetividade. Nesse regime, o indivíduo é transformado em empresário de si mesmo, explorador e explorado ao mesmo tempo, de modo que a liberdade se converte em técnica de dominação.

¹⁷ O neoliberalismo pode ser definido como uma racionalidade política e econômica que, a partir da segunda metade do século XX, buscou reposicionar o papel do Estado, priorizando a desregulamentação dos mercados, a privatização de serviços públicos e a competitividade individual como princípios organizadores da vida social. Mais do que um conjunto de medidas econômicas, o neoliberalismo configura uma forma de governamentalidade que penetra nas práticas cotidianas, moldando subjetividades e modos de existir. Autores como David Harvey (2008) ressaltam que se trata de um projeto de restauração de poder das elites econômicas, enquanto Foucault (2008) já apontava o neoliberalismo como uma tecnologia de governo que faz do humano um

disciplinar foucaultiana nem apenas pela regulação biopolítica. Segundo o autor, ele opera pela exploração da liberdade: “A psicopolítica neoliberal explora não contra a liberdade, mas através dela” (Han, 2015, p. 30). O poder penetra a singularidade, transforma o ser humano em empresário de si mesmo, faz da imaginação um recurso produtivo: não é mais coagido por um agente externo. Esse ser humano se cobra e se explora em nome de uma suposta liberdade.

É a aceleração incessante, o imperativo do desempenho, que captura o tempo e a vida, colonizando até mesmo a subjetividade. A autoexploração torna-se mais eficaz que a disciplina, pois não depende de vigilância alheia: cada um vigia a si mesmo, exige de si mais produção, mais eficiência, mais visibilidade. Nesse contexto, a escuta entra em colapso: o silêncio se torna perda de tempo, a pausa é vista como improdutiva, o gesto é reduzido a funcionalidade. O outro, em sua vulnerabilidade, passa a ser percebido como obstáculo ao fluxo da produtividade. A clareira se fecha, o mundo se estreita, e a *poiesis* é reduzida à técnica.

É nesse choque entre *poiesis* e psicopolítica que se revela a necessidade do gesto encantado. A *poiesis* do gesto resiste à captura porque abre mundos não mensuráveis, funda vínculos não previstos, cria realidades que não cabem nas métricas. A noção de encantaria, tal como desenvolvida por Simas e Rufino (2020), designa justamente uma política de vida que resiste ao desencanto moderno, devolvendo ao corpo e à comunidade sua dimensão mágica, insurgente e criadora.

“Encantar é afirmar a política da vida contra o desencanto do mundo” (Simas; Rufino, 2020, p. 22). O gesto encantado não se submete à racionalidade instrumental: ele convoca presenças, evoca ancestrais, funda comunidade pelo sagrado e não pelo contrato. No terreiro, na roda de samba, no cortejo, o corpo não apenas se move: cria mundos. O gesto encantado é política de vida porque resiste à mercantilização do corpo, afirmando-o como território de memória, ancestralidade e força.

Essa leitura se entrelaça com a proposta da Fenomenologia Antropofágica¹⁸, de Maíra Clini (2020). Segundo a autora, a fenomenologia, transplantada sem crítica, corre o risco de se manter colonial. É preciso “devorá-la”, à maneira antropofágica, para recriá-la em solo brasileiro. Isso é acolher indicativos formais como ser-com ou *poiesis* e transformá-las pela

“empresário de si mesmo”.

¹⁸ A *Fenomenologia Antropofágica* é proposta por Maíra Clini (2020) como um exercício teórico-metodológico que devora criticamente a tradição fenomenológica europeia, recriando-a em chave brasileira, mestiça e decolonial. Inspirada no movimento modernista da antropofagia cultural, essa perspectiva busca articular pressupostos fenomenológicos com práticas, cosmologias e corpos locais, dando origem a uma fenomenologia encarnada, inventiva e marcada pela experiência histórica e cultural do Brasil.

experiência de corpos mestiços, de cosmologias de terreiro, de memórias do nordeste. O gesto é também antropofágico: ele recolhe Heidegger, e o reinventa no batuque; acolhe Aristóteles, e o ressignifica na festa popular; dialoga com Han, e responde com a força da encantaria. É fenomenologia mestiça, insurgente, decolonial, que pensa o gesto como devoração criativa e criação de mundos.

A partir disso, ousamos chamar de gesto-político-poético-encantado o modo de leitura da situação clínica e da existência. Em Aristóteles, encontramos a pólis como condição vital do viver; em Heidegger, o ser-como estrutura originária da existência e a *poiesis* como desvelamento; em Han, a denúncia da captura neoliberal do gesto; em Simas e Rufino, a encantaria como insurgência da vida contra o desencanto; em Clini (2020), a antropofagia como método de reinvenção fenomenológica.

Costurados, eles nos dizem que o gesto é o lugar em que política e poética se fundem, em que situação clínica e resistência se tornam inseparáveis, em que o corpo aparece como clareira de encantamento. Habitar a clínica, nessa perspectiva, é sustentar o gesto em sua *poiesis* contra a captura psicopolítica; é sustentar o gesto encantado contra a dessacralização; é sustentar o gesto antropofágico contra a reprodução colonial.

A clínica é lugar onde o gesto abre mundos, funda vínculos, resiste ao cálculo e reinventa a existência. É nessa dimensão que se pode afirmar: o gesto é sempre político, poético, encantado e criador — um gesto de mundo. Mas a clínica é muito grande para ser trabalhada aqui. Vamos seguir adiante! Ela é dona de um capítulo inteiro.

Sigamos!

Do gesto que atravessa mundos

*Há gestos que não se ensinam, apenas se recolhem.
Gestos que nascem de silêncios longos, de escutas que
não exigem explicação. Na beira do corpo, ali onde
a palavra ainda não chegou, um gesto se anuncia
discreto, resistente, fugido. Não é técnica, tampouco protocolo.
É corpo em travessia, ação que vibra entre mundos visíveis
e invisíveis. A clínica, quando habitada por esse gesto,
deixa de ser ferramenta de correção para
tornar-se território de encantamento.*

*Na escuta clínica, o gesto se oferece como lampejo de sentido.
Um olhar que se sustenta. Uma respiração.
Uma mão que hesita, mas não recua.
O gesto, aqui, é mais que movimento, é forma de saber,
modo de se relacionar com o outro e com o mundo.
É o lugar onde a ação clínica se abre como possibilidade poética,
onde a dor não é apenas sintoma, mas linguagem de
um corpo que tenta, ainda que fracamente, dizer-se.*

*A encantaria, aqui, não é folclore, nem metáfora:
é saber encarnado, saber de corpo-território. É ciência
do invisível, onde o gesto carrega também os mundos
ancestrais, os modos outros de curar e de cuidar. O gesto
clínico encantado não busca controlar o sofrimento, mas
conversar com ele. Ele se curva, respeita, convida.
E talvez aí, nesse instante entre a escuta e a ação, entre
o gesto e o encantado, nasça
o zelo como modo de mundo.*

CAPÍTULO 2

SITUAÇÃO HERMENÊUTICA: fundamento da ação clínica fenomenológica

Abram-se as cortinas: o espetáculo da existência vai começar. No centro do palco, diante de olhares atentos e silêncios expectantes, ela se apresenta: a clínica. Majestosa, ancestral, controversa. Para alguns, aspira ao rigor de uma ciência exata; para outros, é a arte do improvável. Mais do que método ou procedimento, a clínica é espaço de acontecimento: nela se encenam encontros, mostram-se sentidos outros e se escuta aquilo que escapa à lógica do visível. Não se trata de uma especialidade, muito menos de fixar um território técnico-científico. É campo de sentido, lugar vivencial de escuta, onde o sofrimento encontra solo para aparecer, onde fala e corpo se entrelaçam.

Desde sua origem etimológica, a palavra “clínica” guarda em si um gesto. Vem do grego *klínē*, leito, cama, evocando o ato de inclinar-se sobre aquele que sofre, de cuidar junto ao corpo vulnerável. Esse gesto inaugural, antes de qualquer protocolo, já era terapêutico (Canguilhem, 1995). Muito antes dos exames laboratoriais, eram os corpos que falavam; eram os olhos que sabiam escutar; eram os gestos que, em sua proximidade, curavam.

Com o advento da modernidade, porém, uma nova situação se desenha. Como mostra Foucault (1987), no final do século XVIII instaura-se o que ele chama de “olhar clínico”, inaugurando um modelo de saber e visibilidade. Nesse espaço, a doença deixa de ser apenas narrativa do paciente para tornar-se elemento observável, localizável, documentável.

O corpo é tomado como superfície de inscrição do saber; o diagnóstico, um gesto de autoridade. A escuta cede espaço ao exame. Canguilhem (1995) lembra que, nesse deslocamento, a experiência da doença já não pertence apenas ao ser que sofre, é também ao saber que o interpreta, organiza e governa. É, portanto, um poder sobre o corpo do outro que padece.

Antes de nos debruçarmos sobre a situação clínica é de bom-tom planificar as compreensões que tecem este capítulo. A este modo, quando, nesta tese, falamos em escuta na situação clínica, gesto de escuta, não nos referimos a uma técnica de coleta de informações, mas a um modo de ser-com o outro em que o terapeuta se deixa atingir pelo que, no encontro, busca caminho de aparição.

Em *Ser e tempo*, Heidegger lembra que o discurso (*Rede*) é a articulação originária do sentido, e que a fala e a escuta são apenas modos dessa articulação: escutar (*Hören*) não é simplesmente ouvir sons, mas acolher um dizer a partir de um mundo com-partilhado,

deixando-se convocar pelo apelo que vem do outro (Heidegger, 1927/2023, §34). Nessa direção, a escuta clínica/gesto de escuta supõe uma presença em que não há pressa de interpretar e de enquadrar o sofrimento em categorias prévias, para que o fenômeno possa se mostrar a partir de si.

Thomas Fuchs (2007) aprofunda essa perspectiva ao compreender a psicoterapia como encontro intercorpóreo, marcado por processos de afinação e ressonância, em que o terapeuta se sintoniza com o modo de o paciente habitar o tempo, o espaço e o próprio corpo (Fuchs; Schlimme, 2009). Escutar, assim, é participar dessa ressonância: um gesto em que o clínico se oferece como lugar de passagem para que algo do sofrimento encontre forma, linguagem e mundo.

A partir deste ponto, optaremos por utilizar o termo paciente, e não cliente. Essa escolha decorre da compreensão de *paciente* em sua raiz etimológica, vinculada a *pathos* – o padecer, o sofrer, o ser-afetado, em contraste com uma noção estritamente contratual de “cliente” (Abbagnano, 2007; Chauí, 2003).

Ao falar em paciente, sublinhamos que, na situação clínica aqui descrita, não se trata apenas de um contratante de serviços, mas de um *Dasein* atravessado pelo sofrimento, cuja experiência demanda presença e escuta. E, no entanto, mesmo entre técnicas, protocolos, algoritmos e ambientes assépticos, a clínica, aquela derivada do inclinar-se, ainda resiste. Ela insiste como espaço de relação e abertura, como lugar de mundo com-partilhado.

Atualmente, a palavra “clínica” nomeia tanto estruturas físicas, consultórios, ambulatórios, leitos, quanto modos de presença que ultrapassam paredes e disciplinas. Psicologia, Psicanálise, Enfermagem, Nutrição, Fonoaudiologia, Fisioterapia e tantos outros campos a reivindicam, como prática de intervenção e como gesto de escuta que acolhe um sofrimento que se anuncia para além do que os exames revelam. É neste horizonte que a clínica se deixa pensar enquanto situação hermenêutica: para além de uma mera técnica aplicada, transformando-se em espaço de abertura em que se recolhe o aparecer do outro e se interpreta, em circularidade, o próprio modo de ser-com. Assim, se funda a ação clínica fenomenológica, postulada por Barreto (2006).

É nesse horizonte que esta tese propõe um gesto de inclinação: pensar a clínica a partir da Psicologia fenomenológica hermenêutica como espaço ético de abertura ao outro, sendo bem mais que um modelo de intervenção. O movimento aqui visa menos à fundação de protocolos ou à adição de técnicas e mais à recuperação do vigor originário da clínica enquanto acontecimento.

Como lembra Heidegger (2023, p. 101), “fenomenologia não caracteriza um ‘o que’

dos objetos e sim o seu ‘como’”, é ação que abre, nunca instrumento que fecha. Pensar a clínica nesse registro é concebê-la como campo de acontecimento em que os fenômenos se mostram tal como podem ser, antes de qualquer redução teórica.

O propósito consiste, portanto, em evitar a proposição de novas práticas clínicas, assim como a descrição de modelos consolidados. Nosso empenho é interrogar o fazer-saber da situação clínica, deslocando seu eixo de poder e devolvendo-lhe seu lugar de travessia, onde sofrimento e sentido se encontram. A clínica se aproxima do que Heidegger (2021, p. 113) afirma nos *Seminários de Zollikon*: “o corpo próprio não é uma coisa, mas um modo de ser”. Na clínica fenomenológica hermenêutica, o corpo se anuncia em sua dimensão de existência, afastando-se de qualquer tentativa de dominação.

Para tanto, este capítulo se ancora nos pressupostos da fenomenologia hermenêutica, sobretudo no pensamento de Martin Heidegger, cuja ontologia do ser-no-mundo ensina que compreender é existir. Assim, quando falamos em compreender, estamos retomando o termo no sentido heideggeriano de *Verstehen*, tal como elaborado em *Ser e tempo* (1927/2023). Compreender não é, aqui, um ato intelectual de apreensão de informações, tampouco uma função psicológica entre outras; trata-se de um existencial, isto é, de um modo de ser próprio do *Dasein*.

Heidegger mostra que o *Dasein* sempre já se encontra projetado em possibilidades, compreendendo-se a partir delas: compreender é, antes de tudo, projetar-se (*Entwurf*), abrir um campo de poder-ser no qual o mundo, os outros e si mesmo ganham sentido (Heidegger, 1927/2023, §§31–32). Nessa perspectiva, a compreensão antecede e sustenta qualquer explicação teórica: nós não primeiro “temos dados” para depois compreender; ao contrário, já estamos compreendendo o mundo em nossa convivência cotidiana, e é a partir desse solo prévio que explicitamos, interpretamos e dizemos.

Pensar a clínica a partir dessa noção de compreender significa reconhecer que o paciente não é um objeto a ser decifrado, mas um existente que já se compreende, ainda que de modo fragmentado, em determinadas possibilidades, e que todo gesto na situação clínica intervém, inevitavelmente, nesse horizonte de compreensão em que o sofrimento se mostra.

É nesse cenário, denso, simbólico e rizomático que a clínica nos interpela: como lugar, como gesto, como linguagem que acontece entre corpos. O senhorio da clínica tradicional se fixa na autoridade de quem detém o saber. A fenomenologia rejeita essa soberania e se funda a partir daquilo que se desvela no entre: entre o terapeuta e o paciente¹⁹, entre o gesto e o

¹⁹ Opta-se, nesta tese, pelo uso do binômio *terapeuta–paciente* em lugar de *psicólogo–cliente*, por compreender que o encontro clínico não se reduz a uma relação contratual, técnica ou mercadológica, mas se funda na

silêncio, entre o sofrimento e a possibilidade de sentido. Heidegger (2023, p. 161) afirma que o estar-com não é um acréscimo ocasional ao ser do homem, mas uma constituição essencial de sua existência.

A clínica, então, se configura como espaço de *Mitsein*, um ser-com que sustenta a possibilidade de que o sofrimento seja acolhido e tenha seus sentidos articulados. Nela, cada gesto é abertura ao inesperado, cada encontro uma travessia. Pensar a clínica fenomenologicamente é restituir-lhe sua condição originária: ser lugar de des-velamento, de linguagem com-partilhada, onde o humano se mostra em sua vulnerabilidade e em sua condição de existência.

A clínica resiste ao risco de ser capturada pela lógica da técnica, que reduz o vivido a recurso. Heidegger chama essa forma de revelação de *Gestell*, ou armação, em que tudo é posto como disponível e calculável (Heidegger, 2001). Contudo, o mesmo autor lembra que há também outro modo de desvelar, a *poiesis*, que se abre como deixar-aparecer, como clareira em que o fenômeno se mostra em sua singularidade (Heidegger, 2001).

É desse cenário que se desdobra o percurso deste capítulo: investigar a situação hermenêutica como fundamento da ação clínica fenomenológica. Pergunta-se, então: como compreender o gesto clínico a partir do círculo hermenêutico? De que maneira a clínica, em sua historicidade, pode ser pensada para além de aplicação de técnicas? Ela pode ser compreendida enquanto espaço de sentido, diálogo e mundo com-partilhado? São essas questões que conduzirão as páginas seguintes, onde escuta, gesto e situação clínica se entrelaçam para configurar outros modos possíveis de pensar o saber-fazer dos psicólogos de base fenomenológica hermenêutica, sendo uma clínica política e poética.

Nesse horizonte, o capítulo se organiza em três eixos que se entrecruzam como linhas de uma mesma tessitura. O primeiro é o cuidado (*Sorge*), definido em *Ser e tempo* como estrutura originária do *Dasein* e fundamento ontológico. O segundo é o ser-com (*Mitsein*), que desloca o político de um arranjo institucional para a condição essencial de co-existência, sustentando a situação clínica como espaço de relação. O terceiro é a crítica da técnica (*Gestell/poiesis*), que evidencia, de um lado, o risco da redução instrumental e, de outro, a possibilidade de abertura criativa.

Abertura entre dois modos de padecer e de escutar. A palavra *paciente*, derivada do grego *pathos*, designa aquele que sofre, aquele que é atravessado por algo que o excede, o que não deve ser tomado como passividade. Já o termo *cliente* remete a uma racionalidade instrumental, herdeira do ideal positivista que tende a converter a experiência em objeto de gestão e consumo. Ao preferir *terapeuta-paciente*, afirma-se uma clínica que resiste à lógica do desempenho e recoloca o sofrimento como linguagem e possibilidade de sentido, restituindo à relação terapêutica sua dimensão ética e ontológica de encontro entre existências. Abertura entre dois modos de padecer e de escutar.

Essa tríade, cuidado, ser-com e crítica da técnica, delinea o caminho a seguir, configurando o campo em que a situação hermenêutica se mostra como base da ação clínica fenomenológica, como sustenta Barreto (2006).

Vamos juntos! Uma boa leitura.

2.1. A ação clínica como um não-lugar

Antes de pensar a ação clínica como um “não lugar”, é preciso situar de que campo falamos. Cabe destacar que esta tese trata-se de uma pesquisa em Psicologia Clínica que faz uso da fenomenologia como horizonte de compreensão, e não de uma obra de filosofia. O “não lugar” de que falaremos nasce exatamente dessa tensão: entre um corpo teórico que desloca a clínica dos seus territórios habituais e uma prática profissional regulada, situada em políticas, instituições e dispositivos historicamente construídos no Brasil.

A história da Psicologia Clínica no país é inseparável da própria consolidação da Psicologia como profissão. Antes da regulamentação, entre as décadas de 1930 e 1960, práticas que hoje reconheceríamos como “clínicas” se distribuíam em campos como a psicotécnica, a orientação profissional, a educação e a psiquiatria, frequentemente vinculadas a laboratórios de Psicologia Aplicada, serviços de higiene mental e consultórios ligados a instituições médicas e escolares.

Antunes (2006) mostra que, nesse período de consolidação (1930–1962), a Psicologia se organiza em torno de cursos, associações e serviços especializados, mas ainda sem contornos profissionais claramente definidos, num movimento em que a clínica aparece ao lado de outras aplicações, e não como eixo exclusivo. Esse processo esteve articulado a debates jurídicos e políticos, num contexto em que leis, entidades de classe e universidades disputavam o sentido da nova profissão (Baptista; Codo; Silva, 2010).

O Conselho Federal de Psicologia (CFP), entidade máxima da profissão no Brasil, ao revisitar “a prática antes da regulamentação”, lembra que, desde os anos 1940, já havia uma demanda social por atendimentos psicológicos, ainda que exercidos em condições precárias e nem sempre reconhecidas como atividade profissional autônoma (CFP, 2015).

O marco jurídico que redesenha esse panorama é a Lei n.º 4.119, de 27 de agosto de 1962, que dispõe sobre os cursos de formação em Psicologia e regulamenta a profissão de psicólogo no Brasil (Brasil, 1962). A partir dela, a Psicologia Clínica deixa de ser apenas prática dispersa em diferentes instituições e passa a figurar como uma das atribuições formais do profissional da Psicologia, articulada à criação dos cursos universitários e, logo em

seguida, das clínicas-escola.

Em diversos centros, especialmente no eixo sudeste, a Psicologia Clínica ganha contornos próprios em serviços vinculados às faculdades de Filosofia e institutos de Psicologia, com forte presença de referenciais psicanalíticos e psicodinâmicos e com um modelo de atendimento centrado no consultório, na entrevista individual e na ideia de “caso clínico” como unidade privilegiada de saber e intervenção. O Decreto n.º 53.464/1964, ao regulamentar a Lei n.º 4.119, reforça esse desenho ao delimitar a avaliação e o acompanhamento psicológico como funções típicas da profissão (Brasil, 1964).

Ao mesmo tempo, a história da Psicologia Clínica no Brasil nunca é apenas nacional; ela é também profundamente local. Jacó-Vilela e Mello (2018), ao reconstruírem a trajetória da Psicologia Clínica, mostram como o campo se constitui em diálogo com instituições específicas – hospitais, serviços de orientação, clínicas universitárias – e com redes de formação situadas em determinados territórios.

Nessa perspectiva, a clínica não é apenas um “setor” abstrato da Psicologia, mas uma trama de espaços, práticas, arranjos institucionais e estilos de intervenção que possibilitam modos de ser psicólogo e modos de ser paciente. A este modo, para se fazer uma discussão sobre situação clínica de orientação fenomenológica hermenêutica de modo que nosso pensamento sirva de mapa para possibilitar caminhos outros, é preciso re-pensar a ação clínica, postulada por Barreto (2006).

Na contramão das prescrições normativas e dos protocolos generalizantes que ainda orientam boa parte das práticas em saúde mental, a ação clínica fenomenológica se constitui como abertura e implicação. Ela recusa a objetivação do sofrimento e a neutralidade técnica do terapeuta, afirmando a singularidade do existir como possibilidade de ser. Em vez de reduzir a dor a categorias diagnósticas ou funcionais, a ação clínica fenomenológica hermenêutica acolhe o fenômeno em seu modo próprio de aparecer.

O terapeuta, nesse horizonte, não observa de fora, mas se deixa afetar pelo desvelar do que se mostra. É com esse horizonte que esta investigação toma por fundamento a compreensão de ação clínica como a possibilidade de intervenção do psicólogo implicado no movimento de experiência do paciente (Barreto, 2006, p. 105). Em *Ser e tempo*, Heidegger caracteriza a angústia como tonalidade afetiva fundamental (*Grundbefindlichkeit*) (Heidegger, 1927/2023, §40, p. 515), mostrando que ela é modo originário pela qual o *Dasein* se reconhece em sua finitude e ausência de garantias.

Esse sofrimento é o modo de ser do *Dasein*, lançado e em queda, convocado a ser-si-mesmo em meio à sua historicidade. Quando a mão que treme busca apoio no encosto,

o terapeuta não apressa sua correção: sustenta o tempo do tremor e, nesse intervalo, acolhe a possibilidade de um outro poder-ser. A presença clínica torna-se, assim, espaço de acolhimento do existir tensionado, gesto que acompanha o paciente na travessia do que ainda não se nomeia, mas já se anuncia.

Tomamos aqui o político não como esfera institucional, mas como dimensão ontológica do ser-com (*Mitsein*). Heidegger (2023), ao retomar esse princípio, desloca o político, ao modo aristotélico, de um campo normativo para o horizonte existencial: não se trata de viver em comunidade por convenção, mas porque o estar-com-outros constitui o próprio modo de ser do *Dasein*. Nesse sentido, a clínica fenomenológica é política na medida em que sustenta o espaço do entre, onde a coexistência se torna possível e o sofrimento encontra morada no diálogo entre estar-junto.

A partir do postulado por Barreto (2006), podemos pensar o fundamento da clínica fenomenológica como cuidado (*Sorge*), compreendido enquanto o modo originário de ser do humano. Heidegger (2023, §41, p. 535) afirma que “a constituição ontológica do ser-aí é determinada, no modo mais originário, pelo cuidado”.

O existir humano é, portanto, implicação e abertura: ser é estar envolvido com o mundo, com os outros e consigo mesmo. O cuidado expressa essa pertença essencial; ele não é um ato voluntário, uma ação a ser executada, mas o próprio tecido da presença, a condição que faz do *Dasein* um ser que se importa e se deixa afetar.

Na experiência terapêutica, o cuidado se mostra como presença implicada. O terapeuta escuta o sofrimento sem reduzi-lo a dado técnico, código ou diagnóstico e sustenta o tempo em que o vivido se mostra em sua própria cadência. Heidegger (2021, p. 109) afirma que o propósito da terapia não é adaptar o paciente à norma, mas abrir-lhe novamente o acesso às suas possibilidades de ser.

Nessa chave de leitura, Almeida (2008) descreve, a partir da leitura de Heidegger, o cuidado a partir de três dimensões, existencialidade, facticidade e queda, que expressam o caráter inacabado do *Dasein*. Barreto (2013) defende a mostraçã do cuidado na situação clínica como presença implicada, isto é, um estar-com que acolhe o sofrimento em sua densidade e o reconhece como espaço de possibilidade, de abertura. O cuidado, enquanto fundamento clínico, sustenta a própria possibilidade da escuta. Cuidar é afirmar o mundo compartilhado, é habitar o entre onde o humano se mostra em sua vulnerabilidade e em sua singularidade.

A partir disso, pensar a situação clínica na “sociedade do desempenho”, postulada por Byung-Chul Han (2017), onde o corpo é pressionado ao rendimento contínuo e o mal-estar é

visto como um obstáculo que deve ser rapidamente removido, é tarefa árdua e requer atenção. Isso porque a clínica fundada nos pressupostos da ontologia fundamental de Heidegger não antecipa caminhos nem apressa a recomposição; ela permanece junto ao que aparece, sustentando um tempo que não se organiza pela produtividade, mas pela escuta que acompanha a abertura do mundo do outro (Barreto, 2006).

Isto quer dizer: em vez de converter aquilo que dói em cifra, código ou diagnóstico, essa presença se deixa afetar e, afetando-se, reconhece o outro como alguém que está em processo de mostrar-se. A situação clínica, nesse sentido, pode ser compreendida enquanto um modo de habitar-com: uma presença que acolhe, suporta e testemunha, permitindo que o existir encontre o seu próprio compasso.

Essas reflexões nos possibilitam pensar a ação clínica fenomenológica a partir do viés ético político. Ético²⁰ porque escuta o sofrimento em sua possibilidade de mostraçã, sem o reduzir a generalizações; político porque, ao sustentar a escuta, afirma a singularidade de modos de ser que escapam às normas instituídas. A clínica é, aqui, desobediência ao automatismo do saber cristalizado; é permanecer com o outro no entre, quando a resposta ainda não se delineou. O gesto clínico torna-se travessia. Em vez de mapa, há presença. E esse estar-junto, silenciosa, atenta e resistente, possibilita o cuidado em seu sentido heideggeriano.

Em um cenário marcado por normatividade e protocolos rígidos, próprios da sociedade do desempenho de Han (2015), a escuta orientada pela fenomenologia hermenêutica é subversiva ao recusar, profundamente, a objetivação do viver e a neutralidade tecnicista do terapeuta para adotar uma atitude de abertura ao que aparece no corpo, na fala fragilizada ou no silêncio insistente.

Como sublinham Morato e Sampaio (2019), ela se faz caminho, sempre orientada por uma pergunta que só pode ser respondida na facticidade da existência. Isto é seguir o fenômeno como ele por si mesmo se mostra (Heidegger, 2023), permitindo que o próprio percurso da relação na situação clínica indique o modo de seguir.

Trata-se, realmente, de escutar o modo como o mundo se mostra no corpo, na linguagem e na ausência de linguagem do paciente, sustentando a existência como experiência viva e nunca como objeto de diagnóstico previamente codificado (Gomes; Castro, 2010).

Desse modo, o terapeuta abre mão da prerrogativa de especialista absoluto e se arrisca

²⁰ A ética, no horizonte fenomenológico, se compreende como modo de ser que reconhece e sustenta a singularidade do existir humano. Trata-se de uma disposição e não apenas normativa em que o ser humano se revela como presença que responde à alteridade sem pretender dominá-la. Agir eticamente, portanto, é habitar esse mundo com respeito à diferença que o outro encarna. A ética, assim, não impõe modelos de correção, mas acolhe a possibilidade de cada existência vir a ser em sua própria medida, mantendo aberta a clareira onde o humano pode se mostrar em sua verdade.

na vulnerabilidade do não-saber. Gomes e Castro (2010) lembram que a escuta fenomenológica é deixar que o modo de ser do outro se revele para ele no encontro. A ação clínica resiste à lógica do controle e do rendimento. Ela se faz contra-ritmo: espaço em que a aceleração moderna cede lugar à demora e o silêncio se torna abertura. Nesse intervalo, o gesto não busca eficácia, mas possibilidade.

A clínica, ao sustentar esse tempo outro, devolve espessura à experiência e restitui à existência o direito de acontecer fora das medidas produtivistas. Nessa direção, o gesto clínico se aproxima da *poiesis*: um fazer que não impõe, um acontecimento que permite o surgimento do ser. A clínica torna-se, assim, poética no sentido mais rigoroso do termo, um espaço onde o existir pode florescer, não por produtividade, mas por desvelamento

Essa prática clínica revela, portanto, uma dimensão política sutil. Ao escutar em sua totalidade, voz, silêncio, gesto, olhar, sem enquadrar ou diagnosticar apressadamente, ela desestabiliza a centralidade do saber normativo que busca domesticar a diferença. Como destaca Barreto (2006), a ação clínica é, antes de tudo, um modo de ser-no-mundo com o outro, sustentado pela abertura à experiência e pelo estranhamento do já sabido, recusando verdades antecipadas e técnicas que se imponham de fora sobre o fenômeno.

Trata-se, assim, de uma ética do estar-junto, que aposta na singularidade e reconhece o encontro clínico como situação de risco, de vulnerabilidade e de criação com-partilhada. A ação clínica é acontecimento vivo, dialógico e se dá no e a partir do encontro (Barreto, 2006). É o tempo que se curva ao compasso da respiração, não ao cronômetro; é o gesto que hesita antes de agir; é o olhar que sustenta a presença, convidando o fenômeno a se revelar.

Em um mundo que frequentemente exige respostas rápidas, essa postura ressoa como gesto poético e político, traduzido na disposição de estar-com o outro em sua incompletude. É nesse entrelaçamento entre escuta, cuidado e espera que a ação clínica mostra sua condição transformadora naquilo que acolhe, sustenta e resiste junto ao outro.

Dito de outro modo, a ação clínica se faz quando o terapeuta se inclina sobre aquele que sofre. E essa inclinação está para além da metáfora: é corpo que se desloca, é olhar que acompanha sem dominar; é presença que se oferece sem se impor. Por isso, ela coloca o fenômeno no centro, o que já é uma renúncia de uma posição de poder e a abertura ao não-saber ético, aquele que sustenta a dúvida, que convive com a complexidade, que se deixa tocar pelas dores do outro sem precisar traduzi-las em manuais.

O pensamento de Heidegger, então, ressoa de maneira a ampliar ainda mais nossos horizontes compreensivos. Nos *Seminários de Zollikon* (2021), ele afirma que o adoecimento (de ordem emocional) deve ser compreendido como uma perturbação do ser-no-mundo em

sua totalidade: “o que adoece é o ser-no-mundo enquanto totalidade de suas possibilidades, e não apenas uma parte do organismo” (Heidegger, 2021, p. 91).

Assim, o que sofre é bem mais que o corpo orgânico, é a trama inteira de possibilidades que constituem o existir. Isto é, a ação clínica afasta-se das formas de normalização das emoções, sentimentos, afetações e do corpo, abrindo-se como espaço de acolhimento do *Dasein* em sua possibilidade de ser. A este modo, a ação clínica também é habitar o entre: o não-dito, o gesto interrompido, o silêncio prolongado, a pausa que resiste à linguagem, ou seja, é muito mais do que captar o que foi dito.

Tomando como base a noção de compreensão proposta por Heidegger em seu *Relatório Natorp (2009)*, não existe olhar neutro ou ponto objetivo de partida. Isso implica dizer que em nós há sempre um horizonte histórico-existencial atravessado pela linguagem, pelo tempo e pela finitude. Desse modo, o terapeuta é sempre alguém que assume sua implicação na escuta, em vez de reduzir-se a um aplicador de técnicas. Ele se coloca diante do outro como *Dasein*, que compreende por já estar lançado no mundo e co-implicado na condição humana. O terapeuta deixa de ocupar a posição de observador externo e se mostra como parte viva do processo.

A ação clínica transforma-se em modo de ser-com (*Mitsein*), no qual a compreensão mostra-se sempre como um co-acontecer entre mundos que se tocam. O silêncio, nesse registro, deixa de ser ausência de fala e se converte em ressonância, espaço em que o vazio é abertura à mostraçãõ do ser (Heidegger, 2023, §29). Mas não só isso.

A ação clínica também é despojamento, uma vez que se dá no reconhecimento dos limites da própria situação hermenêutica e da recusa em projetar sentidos prontos sobre o sofrimento do paciente. O terapeuta se afasta de qualquer condução do paciente a um saber pré-estabelecido. Aqui, ele o acompanha na travessia de desvelar seus próprios sentidos. A ação clínica é um colocar-se em jogo, deixar-se atravessar, sustentar a tensão entre o saber e o não-saber como condição mesma do cuidado.

Dito de outro modo, a travessia clínica se abre à possibilidade, aquela que se realiza no “poder-ser” constitutivo do *Dasein*: “compreender é existir no modo de poder-ser” (Heidegger, 2023, p. 532). Ao abdicar de explicações antecipadas, o terapeuta ancora sua escuta em fundamentos distintos das premissas lógico-científicas, encontrando nos modos de abertura existencial o eixo do seu fazer-saber. Escutar junto, respirar junto, hesitar junto: eis o gesto clínico que rompe com o domínio da técnica e se instala como possibilidade de co-habitar o sofrimento do outro.

É nesse espaço de co-presença, entre *Dasein*, que o seu existir pode, enfim, começar a

se mostrar (Heidegger, 2023, §31). Essa escuta se torna corpo, literalmente, no que Heidegger chama de *leiben* (corporar): a condição vivida do corpo como modo de ser-no-mundo. O corpo, então, deixa de ser mero recipiente ou suporte: é linguagem que precede a fala, gesto que anuncia o mundo. O gesto clínico configura-se como estar-junto-com que se desdobra em ser-junto-com, em que o paciente é acolhido não para ser decifrado, mas para poder-ser, mesmo em suas fraturas.

A ação clínica, nesse horizonte, torna-se espaço de intercorporeidade, onde o sofrimento se mostra para além das palavras, nas pausas, no franzir da testa, no encolher dos ombros, na respiração que falha. Ou seja, a ação clínica se apresenta como um não-lugar.

Quando falamos em ação clínica como não lugar, não estamos dizendo que a clínica “não tem lugar”, mas que ela se faz, cada vez mais, em espaços que escapam aos cenários clássicos – o consultório, a clínica-escola, o ambulatório – e se desenham em zonas de passagem, instáveis, provisórias: telas, plataformas digitais, corredores de serviço, praças, territórios precarizados.

Chamamos de não lugar esse entre em que a clínica não se ancora apenas em um espaço físico institucionalizado, mas se constitui como estar-junto que acontece nas brechas, em deslocamento contínuo.

Em diálogo livre com a noção de “não-lugares” de Marc Augé, que postula como espaços de circulação, transitórios, marcados pelo anonimato e pela ausência de enraizamento (Augé, 1994), deslocamos a ideia para dizer que, na contemporaneidade, a ação clínica muitas vezes se exerce justamente nesses entre-lugares, onde o terapeuta desloca modos outros de saber-fazer que não cabem mais nos contornos tradicionais da Psicologia Clínica.

Aqui, portanto, não lugar nomeia a clínica como espaço de encontro que se faz no entre, mais do que um endereço fixo: um campo de gesto, escuta e presença que se inscreve nas fissuras do mundo.

Dito de outro modo, esse não-lugar, longe de ser vazio, é campo outro: espaço que escapa à estrutura científica convencional e se organiza a partir da abertura ao fenômeno. O corpo não pode ser reduzido a instrumento ou suporte; compreende-se como meio originário de mundo. Merleau-Ponty (2011) recorda que “o corpo é nossa condição primeira de comunicação com o ser”.

Heidegger e Merleau-Ponty convergem ao mostrar que o corpo é linguagem e abertura, lugar em que o mundo se inscreve e se desvela, gesto inaugural de toda situação clínica. Nesse horizonte, o que pode parecer um não-lugar mostra-se fecundo: trata-se de uma disposição para deixar que o fenômeno se mostre em sua própria dinâmica. É nesse corpo, que

hesita, escapa e silencia, que a ação clínica fenomenológica encontra a expressão de um saber outro, irreduzível às categorias diagnósticas. A palavra que falta, o gesto que se retrai, o silêncio que se prolonga. Tudo isso é linguagem e merece ser acolhido como tal.

O não-lugar clínico é, portanto, o espaço em que esse corporar se desvela, sem antecipação e sem enquadramento. Trata-se de uma prática que renuncia à explicação imediata e se arrisca na abertura. O não-lugar clínico é gesto ético, porque reconhece que todo saber permanece limitado diante da singularidade do ser que se mostra. É também gesto poético, ao sugerir que, no silêncio e na fragilidade, habita uma possibilidade de mundo que não pode ser domesticada pela técnica nem pela pressa da normatividade.

Essa forma de escuta, sensível, corporificada e aberta, afasta-se da lógica da normalização e se orienta para a restituição da possibilidade de ser. Nos *Seminários de Zollikon*, Heidegger, em diálogo com Kuhn, sublinha que a tarefa da situação clínica reside menos na cura entendida como correção técnica e mais no desobstruir do acesso do *Dasein* às suas próprias possibilidades de existir (Heidegger, 2021, p. 109).

A ação clínica tem como seu horizonte possibilitar a reabertura de mundos que possam ser habitados, ainda que em ruínas, ainda que lentamente. Nesse gesto, o sofrimento dispensa rótulos; o compromisso ético é estar-com aquele que sofre, reconhecendo o inacabado como parte da travessia do existir.

Desse modo, a ação clínica é orientada pelo encontro entre os *Dasein*. A fenomenologia recorda que compreender significa mover-se no jogo entre o que aparece e o que permanece velado. Nesse horizonte, o gesto deixa de ser um movimento isolado no tempo e se mostra como acontecimento. Quando o gesto se inscreve no corpo, mostra-se na esfera ôntica: é fato, presença concreta, expressão vivida na facticidade do existir.

Entretanto, vai além desse registro. Ao se abrir como possibilidade de ser, converte-se em passagem, onde anuncia o sentido mais originário da existência: o vir-a-ser do *Dasein* em sua abertura ao mundo. O gesto clínico, enquanto escuta e presença, carrega em si essa co-pertença entre o que se dá e o que se anuncia como porvir. Importa reconhecer que essas dimensões, o que é e o que pode ser, coexistem de forma originária no modo de ser do *Dasein*. É nessa co-presença que a clínica se mostra como abertura à compreensão do ser em seu acontecer, afastando-se da ideia de espaço de correção de desvios.

A clínica configura-se, assim, como espaço de possibilidade, território em que o aparecer é guardado em sua possibilidade e em sua fragilidade. Mais do que aplicar métodos predefinidos, trata-se de sustentar o enigma do outro como presença, oferecendo tempo e espaço para que o gesto se revele em sua singularidade.

Um diálogo inusitado e profícuo pode ser feito com Vigotski (1991), que nos recorda que toda pessoa é moldada por sua historicidade e por suas relações sociais, constituindo-se sempre em contexto e mediação (Vigotski, 1991). O ser que chega à clínica nunca vem despido, isento de uma história: ao contrário, vem vestido de camadas, de histórias, de feridas e de lutas, como enfatiza a clínica fenomenológica ao compreender o paciente como existência situada e mundana (Feijoo, 2010).

Assim, o não-lugar da clínica, esse espaço que escapa às prescrições e aos mapas prévios (Augé, 1994), transforma-se num lugar de re-existência, onde se escuta a dor que atravessa o corpo e a centelha do que ainda deseja vir a ser, em ressonância com as pedagogias da re-existência que afirmam modos outros de viver e resistir (Achinte, 2013).

Portanto, no não-lugar da clínica, o que pulsa não é a técnica, é o zelo à singularidade, que se apresenta diferente de solução: ele surge enquanto presença e cuidado, aproximando-se do sentido ontológico de cuidado (*Sorge*) que estrutura o existir humano (Heidegger, 1927/2012).

É nesse chão ético, poético e político que a ação clínica se inscreve como gesto de abertura: um estar-com o outro enquanto ele ainda se procura, enquanto suas palavras ainda se formam, enquanto seu corpo ainda hesita, em consonância com a compreensão do ser-com (*Mitsein*), sempre já voltado ao outro e ao mundo com-partilhado (Heidegger, 1927/2012, §26; Feijoo, 2010).

É possível, então, pensar que o gesto da clínica se dá no momento mesmo em que nos colocamos diante de alguém que sofre. Este simples e, ao mesmo tempo, profundo gesto de estar-com já anuncia o motivo ético-político-poético-existencial da ação clínica, pois a escuta se torna o primeiro modo de deixar-se afetar pelo sofrimento do outro (Feijoo, 2010).

Não se trata de uma neutralidade analítica ou de um preparo técnico-operatório; é uma decisão de assumir pressupostos fenomenológicos que, como indicativos formais, compreendem o ser do ser humano enquanto *Dasein*, com suas dimensões ônticas e ontológicas, e sustentam a presença (Heidegger, 1927/2023).

Quando o terapeuta escuta, ele já está posicionado no mundo, no mundo do outro, entre os silêncios, angústias e gestos que irrompem no campo do encontro, configurando a clínica como espaço de co-pertença e de abertura compartilhada ao sentido (Heidegger, 1927/2023; Feijoo, 2010).

É nesse gesto de escuta, talvez o mais genuinamente clínico entre todos, que se inaugura o círculo hermenêutico da compreensão, muito diferente de um recurso fechado. Ele surge como um jogo de sentido que se desdobra em movimento. Como em um balé de corpos

afetados, a situação clínica se faz no vaivém da presença, na dança entre o que se mostra e o que ainda se oculta, entre o que se diz e o que permanece gestual, corporificado, silencioso. A ação clínica pode ser compreendida enquanto uma atitude de abertura, um deixar-ser que permite que o sofrimento se expresse em sua inteireza.

Cabe destacar que a partir de Heidegger (2023), a compreensão, assim, é sempre um desvelar do ser a partir da existência situada, nunca mera repetição, sempre acontecimento originário de sentido. Nesse jogo compreensivo, na tessitura sensível da acontecência clínica, o gesto vivido do corpo, livre em seu movimento, desvela mundos. Estes que se criam e co-criam no espaço do entre.

A ação clínica é um lugar onde o sofrimento pode ganhar voz, corpo, local em também poderá ser nomeado, acolhido em sua densidade e em seus desdobramentos. É aí que a existência fáctica se realiza como espetáculo da existência, uma situação em que o existir se apresenta com todas as suas ambiguidades, hesitações e possibilidades.

A clínica, compreendida sob a luz da fenomenologia hermenêutica, se constitui como uma práxis existencial, enraizada no corpo do clínico e atravessada por sua situação hermenêutica, ou seja, por aquele horizonte pré-compreensivo que se abre no próprio ser-no-mundo do terapeuta, e que afeta sua escuta e sua presença. É precisamente a partir da *Situação Hermenêutica* que a dimensão gestual pode ganhar densidade. No *Relatório Natorp*, Heidegger (1922/2009, p. 112) defende que toda compreensão é fundada numa situação originária que antecede o juízo e a teoria. É nesse chão que a ação clínica se inscreve como abertura ao acontecimento do outro.

Nesse contexto, o terapeuta se deixa afetar, se coloca em risco, sustenta o não-saber como modo legítimo de saber. A clínica, assim, torna-se o espaço onde o ser pode mostrar-se sem ser capturado pela lógica da técnica. Nos *Seminários de Zollikon*, Heidegger (2021, p. 109) reforça que o sofrimento existencial é mostração originária da existência que convoca o terapeuta à escuta, à presença.

Como o próprio Heidegger expõe em *Ser e tempo* (§29), a angústia revela a nulidade do ente diante da totalidade do ser e, com isso, mostra a abertura do *Dasein* à sua própria finitude, condição mesma de sua liberdade e autenticidade.

2.2. Situação hermenêutica como modo da ação clínica

No *Relatório Natorp* (1922/2009), o filósofo alemão apresenta um dos momentos germinais de sua hermenêutica. Antes de *Ser e tempo* (1927), já está ali a semente de uma

virada decisiva: compreender não é um ato intelectual, cognitivo, mas um modo de existir. Toda compreensão parte de uma situação concreta, o que chamou de *situação hermenêutica*.

A partir dela, o ser humano já está lançado e implicado em um tempo e espaço. Borges-Duarte (2014) mostra que essa noção antecipa a transição de uma hermenêutica metodológica, herdada de Dilthey, para uma hermenêutica, na qual o compreender é a expressão do próprio ser-no-mundo.

A situação hermenêutica, assim, não é um ponto de partida teórico, mas o campo de pertença onde toda interpretação acontece. O *Dasein*, ao compreender, o faz desde o seu mundo vivido, atravessado por afetos, linguagem e história. O que se interpreta já está, de algum modo, compreendido: é o entrelaçamento entre o que se mostra e aquele que o acolhe.

Na situação clínica, esse horizonte traduz-se no fato de que terapeuta e paciente jamais se encontram a partir de um vazio metodológico, mas desde mundos que se tocam, entrelaçando biografias, sentidos e vulnerabilidades. Isto implica dizer que a situação hermenêutica é a condição originária para que a ação clínica possa acontecer.

A *situação hermenêutica* implica reconhecer que o compreender não ocorre fora do mundo, mas dentro dele, como gesto de co-presença e co-pertencimento. Borges-Duarte (2013) interpreta esse movimento como uma das intuições mais fecundas do jovem Heidegger: compreender é sempre compreender-se, pois aquele que interpreta já é, ele mesmo, parte do fenômeno interpretado. Não existe olhar neutro, nem acesso puro ao real; o que há é uma imersão prévia no tecido da vida fática, onde o sentido se dá como experiência e não como representação.

No campo clínico, isso significa que a escuta é sempre atravessada pela historicidade do próprio terapeuta. Ele compreende o outro desde as aberturas e limites de seu próprio existir, e, ao fazê-lo, também se transforma. A clínica, então, torna-se o lugar em que o compreender se desdobra como acontecimento: o encontro com o outro revela, simultaneamente, algo do ser que sofre e algo do ser que escuta.

O *círculo hermenêutico*, que aparece dessa estrutura, é a dinâmica vital desse processo. Heidegger (2009) retoma a ideia de círculo para indicar que toda compreensão se move entre o já-sabido e o ainda-não-dito. Não há ponto inicial absoluto: o compreender parte de uma pré-compreensão e, ao interpretar, transforma essa mesma base de sentido. Borges-Duarte (2014) elucida que o círculo não é vicioso, como temiam as hermenêuticas clássicas, mas antes é originário. Ele expressa o modo como o sentido se mostra e se renova, em movimento contínuo entre antecipação e abertura.

Na situação clínica, esse círculo se realiza no vai-e-vem entre escutar e interpretar: o terapeuta parte de uma expectativa de sentido, que é sempre moldada por sua experiência, sua linguagem e sua formação e seu mundo e essa expectativa é posta em relação no encontro com o fenômeno vivo do paciente. Cada gesto, cada silêncio, reconfigura o horizonte, e o círculo se alarga.

Essa circularidade é, na verdade, o próprio gesto da compreensão enquanto acontecimento. Assim, o círculo hermenêutico não é uma limitação, mas a forma própria da abertura humana. Borges-Duarte (2014) observa que essa noção rompe com qualquer ideia de método linear e cumulativo, ou seja, compreender é sempre atravessar o mesmo terreno por novos caminhos, e é isso que confere ao pensar e ao cuidar sua fecundidade.

Na ação clínica, o círculo hermenêutico aparece como o movimento da escuta que retorna, revisita, reinterpreta; não há compreensão definitiva, mas aproximações sucessivas que respeitam o tempo e o ritmo do sofrimento que se mostra.

A *situação hermenêutica*, assim compreendida, possui implicações éticas profundas. O terapeuta, ao reconhecer-se implicado, assume a responsabilidade de manter o espaço aberto, sem pretensão de neutralidade. A ética, aqui, não se confunde com um regulamento, mas com o zelo de preservar o aparecer do outro em sua singularidade.

Borges-Duarte (2013) chama essa atitude de “humildade hermenêutica”: a capacidade de deixar-se interpelar pelo fenômeno e de responder a ele com atenção e presença. O clínico não impõe uma direção, mas acompanha a aparição do sentido, permitindo que o que se revela mantenha seu caráter de fenômeno. No círculo hermenêutico da clínica, compreender é também um ato de escuta ética: a disposição de estar-com, de sustentar o entre em que o sofrimento se articula em linguagem e o humano reencontra a possibilidade de dizer-se.

Cabe aqui sinalizar que quando pensamos na situação hermenêutica como fundamento da ação clínica estamos falando de vínculo. Pensado a partir de Heidegger (2023), de Barreto (2013; 2017) e de Borges-Duarte (2019), o vínculo na relação terapêutica pode ser compreendido como a própria expressão da situação hermenêutica em que terapeuta e paciente se encontram e se compreendem-interpretam mutuamente.

Em *Ser e tempo* (2023), o *Dasein* “já estar em” um mundo, com seu entrelaçamento de histórias, expectativas e vulnerabilidades, é a base em que o vínculo se tece: não como laço psicológico acrescentado depois, mas como modo concreto de ser-com em uma situação hermenêutica.

Quando Carmem Barreto descreve a ação clínica como uma presença que se deixa afetar, responsabilizar-se e sustentar o tempo do cuidado, ela desloca o vínculo de um recurso

técnico para um modo de habitar a situação, em que terapeuta e paciente se co-implicam num campo de sentido que se desdobra na duração do encontro (Barreto, 2013; 2017).

Nessa mesma direção, as reflexões de Irene Borges-Duarte sobre intencionalidade e cuidado mostram que toda clínica é atravessada por um movimento de co-endereço: o sentido mostra-se na dinâmica de um dirigir-se e responder ao outro, em que cada gesto, silêncio ou palavra atualiza e reconfigura a situação hermenêutica compartilhada (Sylla; Borges-Duarte, 2017).

Assim, o vínculo terapêutico pode ser pensado como o nome clínico desse entre hermenêutico: um campo de co-pertencimento e de interpretação em curso, no qual terapeuta e paciente, sustentados pelo cuidado, tornam possível que o sofrimento seja dito, ouvido e reinscrito em novas possibilidades de existir.

Por fim, pensar a ação clínica à luz do *Relatório Natorp* e da leitura de Borges-Duarte é reconhecer que o compreender não é um meio para alcançar conhecimento, mas o próprio modo de habitar o mundo. A *situação hermenêutica* é o solo originário onde se dá todo encontro, toda interpretação, toda transformação. Na situação clínica, esse solo é o que permite que o gesto terapêutico se torne acontecimento: o terapeuta e o paciente participam de um mesmo círculo de desvelamento, no qual o sentido mostra-se entre eles, nunca antes, nunca de fora.

A ação clínica, assim, é um exercício contínuo de retorno e abertura, o círculo hermenêutico em situação, onde o compreender se renova como atenção e presença. É nesse movimento circular, incessante e fecundo, que o gesto clínico se faz verdadeiramente fenomenológico: um modo de ser-com o outro, sustentando o aparecer do mundo em sua delicada e irreduzível singularidade.

Encerrando este capítulo, podemos dizer que tomar a situação hermenêutica como fundamento para a ação clínica é deslocar a situação clínica de uma lógica de mera aplicação de técnicas para compreendê-la como acontecimento de sentido, tecido no entre do terapeuta, do paciente e do mundo que ambos com-partilham a partir do encontro terapêutico.

Em chave heideggeriana, a situação clínica não é um cenário neutro em que um sujeito observa outro, mas um ser-com em que cada gesto, silêncio, hesitação e palavra mostram-se a partir de uma pré-compreensão do mundo, da qual disposição afetiva, compreender e discurso são modos fundamentais (Heidegger, 1927/2023, §§29–34).

Essa compreensão já prévia do mundo e de si mesmo, que sustenta toda interpretação, é trabalhada por Heidegger de forma decisiva no *Relatório Natorp*, em que ele destaca o caráter sempre situado, histórico e fático da vida, insistindo não haver acesso neutro ao

vivido, mas apenas caminhos de explicitação que partem de um já-estar envolvido na existência (Heidegger, 2009).

Ao assumir esse horizonte, a tese afirma que a ação clínica só se sustenta quando o psicólogo se sabe implicado na situação, isto é, quando reconhece que compreende “a partir de”, e não “de fora”, e se deixa deslocar pelo que ali se anuncia.

A situação hermenêutica funda, assim, a clínica não como resposta pronta, mas como caminho de abertura, em que o gesto clínico se torna modo de perguntar e de criar espaço para que a experiência do sofrimento encontre outras palavras, outros corpos, outros modos de existir.

É nesse solo, em que compreensão, disposição afetiva, linguagem e gesto se entrelaçam, que os capítulos seguintes vão se mover, interrogando como, no concreto da prática, esse modo de habitar a situação clínica pode engendrar formas de cuidado que escapem ao automatismo, ao enquadre rígido e à captura técnica, fazendo da clínica um lugar (e um não-lugar) em que *Dasein* possa existir.

Continuemos!

Silêncios pixelados e escutas encantadas

*Entre carne e código,
o gesto se refaz em silêncio pixelado.
Na pausa da conexão, habita o vínculo;
no ruído do microfone, floresce a escuta.*

*Somos ciborgues em travessia,
tecendo mundos no entre-corpos digitais,
onde cada fragmento de luz
ainda guarda a força do encantamento.*

CAPÍTULO 3

GESTO-EM-REDE: clínica entre-corpos e tecnologia

O gesto, que outrora se fazia presença no espaço compartilhado do consultório, hoje também habita o território fluido das redes digitais. Entre telas e sinais de conexão, a clínica se re-configura em circuitos de luz, em vozes mediadas por microfones, em silêncios, em câmeras desligadas. Não se trata, aqui, de um desvio ou de uma ausência do gesto. É a sua metamorfose, sua transformação: um gesto que pulsa em meio a cabos, softwares e fibra óptica, e que, mesmo atravessado pelo ruído tecnológico, conserva sua possibilidade de abertura e mostração.

Esse capítulo se abre, portanto, com a tarefa de investigar esse campo híbrido, que chamamos aqui de *gesto tecnomediado* ou *gesto-em-rede*, como uma possibilidade de ação clínica para além dos moldes tradicionais dos encontros presenciais. O desafio é compreender como, mesmo quando interpostos por aparatos tecnológicos, os corpos e suas vicissitudes seguem em encontro, sustentando a abertura que caracteriza a ação clínica.

Para continuarmos a trilhar esse caminho compreensivo, se faz necessário explicitar as compreensões de expressões: digital, virtual e on-line. Falar em digital, virtual e on-line é atravessar camadas distintas do cotidiano. O *digital* remete, em primeiro lugar, à infraestrutura técnico-material que codifica práticas e relações em dados, algoritmos e fluxos de informação, compondo aquilo que Castells (2010) descreve como a lógica em rede da sociedade informacional, na qual processos sociais passam a depender estruturalmente das tecnologias de informação e comunicação (Castells, 2004; Castells, 2010).

O *virtual*, por sua vez, não se opõe ao real, mas ao atual: como lembra Pierre Lévy, a árvore está virtualmente presente na semente, isto é, o virtual designa um campo de possibilidades que podem ou não se atualizar, uma dimensão de realidade que subsiste sem coincidir com a presença efetiva (Lévy, 1996; Monteiro, 2004).

Nessa perspectiva, os ambientes digitais configuram espaços virtuais em que modos de presença, memória e imaginação se multiplicam e deslocam o aqui-agora físico. Já o *online* indica a situação concreta de conexão, estar “em linha”, inserido na rede em tempo real, na qual essas virtualidades se atualizam em interações efetivas (Quintas-Mendes, 2023).

Assim, digital, virtual e online se entrecruzam: o digital fornece a gramática técnico-informacional, o virtual abre o horizonte de possibilidades de ser-com o outro mediado por tecnologias, e o on-line nomeia o modo concreto em que essas possibilidades se

atualizam em encontros, práticas de cuidado e gestos que se dão, hoje, também na superfície luminosa das telas. A partir daqui, vamos utilizar o adjetivo on-line sempre que referir ao encontro mediado por TICs.

Para pensar o gesto-em-rede, recorro a Han (2018) que descreve um modelo de hipercomunicação que densifica o comparecimento dos sinais e reduz interstícios temporais. Articulada a esse regime, a normatividade da transparência converte a visibilidade em princípio organizador das relações, deslocando o eixo entre público e privado e instaurando uma expectativa contínua de exposição, avaliação e controle (Han, 2013).

Já não se trata apenas de poder “ser visto”, trata-se de mostrar-se: perfis, dados, performances e afetos passam a compor um campo em que a autoexposição é tomada como critério de legitimidade, abrindo espaço para formas mais sutis de vigilância e conformidade.

Nesse cenário, o sujeito é convocado a tornar-se legível o tempo todo, para si, para o outro, para as instituições e para os dispositivos digitais, internalizando esse imperativo de transparência como se fosse expressão de liberdade, quando, na verdade, ele reorganiza silenciosamente os modos de conduzir a própria vida sob um regime permanente de visibilidade normatizada (Han, 2013).

A clínica on-line, mediada por aparatos de Tecnologia da Informação e Comunicação (TICs), precisa, portanto, explicitar tais pressões e instaurar condições de escuta que restituam pausas, ritmos e enquadramentos éticos da presença. No entanto, é justamente nesse excesso que se abre também a possibilidade de reinscrever o gesto como vínculo, como acontecimento de encontro, ainda que atravessado pelos *pixels*²¹. É nesse ponto que a reflexão de Pierre Lévy (2000; 2007) sobre a cibercultura oferece um outro horizonte para pensarmos o saber-fazer de psicólogos mediado pelos instrumentos de TICs.

Lévy (2007) entende o digital como território de atualização do virtual, onde se formam inéditas expressões de inteligência coletiva e de vivência compartilhada. A rede, com seus circuitos múltiplos e rizomáticos, dispersa vivências e, ao mesmo tempo, possibilita agregações inéditas, modos de estar-junto que ultrapassam a co-presença física. Se o risco apontado por Han (2018) é a dissolução do humano em fragmentos de dados, a aposta de Lévy (2007) é que esses mesmos fluxos podem ser campo de criação de novos vínculos e sentidos.

²¹ O *pixel* é a menor unidade de uma imagem digital, proveniente da junção dos termos ingleses *picture* (imagem) e *element* (elemento). Cada pixel corresponde a um ponto que carrega valores numéricos de cor e luminosidade, compondo, em conjunto, a totalidade visual de uma imagem na tela. A resolução — medida em *pixels per inch* (ppi) ou *dots per inch* (dpi) — expressa a densidade desses pontos e determina o grau de nitidez da imagem. O pixel traduz o contínuo da luz em informação digital, funcionando como ponte entre o visível e o código técnico que o representa (Prata, 2012).

Heidegger (1938/2007), no ensaio *A época das imagens do mundo (Die Zeit des Weltbildes)*, afirma que o mundo moderno não é apenas povoado por imagens, mas se torna ele mesmo imagem. Isso faz com que ele deixe de ser horizonte de sentido vivido e seja posto diante do humano como objeto representável, manipulável e calculável. “O mundo torna-se imagem na medida em que o ente em sua totalidade é tomado e posto diante do homem como aquilo que está aí para ser representado” (Heidegger, 2007, p. 74).

O tempo da imagem no mundo é tempo de enquadramento: tempo em que o real aparece como espetáculo disponível, onde até mesmo o humano se converte em recurso visualizável. Na situação clínica mediada por aparatos digitais, esse risco se intensifica: o gesto pode ser reduzido a *frame*²², *pixel*, dado. Mas é também nesse espaço que se abre a chance de outro movimento: o *pixel* pode tornar-se presença, o *delay*²³ pode se converter em silêncio fecundo, a imagem técnica pode se reinscrever como morada hermenêutica.

A partir de Heidegger (1938/2007), podemos pensar o mundo enquanto imagem, inaugurando um espelho frio e técnico, no qual tudo se apresenta como objeto de captura e manipulação. O on-line prolonga esse movimento e transforma a tela em reflexo de um mundo reduzido a *pixels*, *frames* e dados. Esse espelho fragmentado abriga também a possibilidade de salvação. Mas, graças a encantaria, compreendemos que nem todo espelho é igual.

Nos *Itan* iorubás, a filosofia do espelho possibilita articular outros sentidos. Oxum, orixá das águas doces, do amor, da vida e da fertilidade, da feminilidade e do amor-próprio, constrói sua força como aquela que cuida das emoções e “melhora a cabeça ruim (*ori*

²² O termo *frame* designa um quadro ou fotograma, ou seja, uma das imagens estáticas que, projetadas em sequência, produzem a ilusão de movimento em vídeos, filmes e animações digitais. Cada *frame* representa um instante singular no fluxo temporal da imagem, funcionando como unidade mínima da narrativa audiovisual. Em sentido mais amplo, o *frame* também pode ser entendido como moldura ou enquadramento, o limite que define o que aparece e o que permanece fora do campo visual, instaurando, assim, uma escolha estética e interpretativa no ato de ver (Manovich, 2001).

²³ O termo *delay* provém do inglês e significa “atraso” ou “retardo”. No campo técnico, refere-se ao intervalo de tempo entre o envio e o recebimento de um sinal, seja ele sonoro, visual ou digital. Em sistemas de áudio e comunicação, o *delay* é percebido como o descompasso entre a emissão e a resposta; em redes digitais, indica a latência entre o comando e sua execução. No âmbito simbólico, o *delay* pode ser entendido como suspensão do fluxo, um tempo intermediário em que o acontecimento se alonga e a percepção se intensifica, transformando a pausa em parte do próprio fenômeno (Flusser, 2008).

buruku)” (Prandi, 2003, p. 187). Ela carrega consigo o abebê²⁴, seu artefato sagrado. Esse espelho funciona como ferramenta de cura, de feitiço e de revelação.

No *itã*, em que Oxum vive cercada de espelhos, Prandi descreve a orixá recolhida em seu quarto, contemplando sem cessar a própria imagem refletida nas conchas polidas que guardam seu brilho. Quando Oyá (Iansã) atravessa essa cena e se vê refletida naquele “mundo de espelhos”, não encontra apenas vaidade: descobre-se bela, desejável, portadora de um corpo e de uma existência que podem ser olhados de outro modo, para além da mulher guerreira, senhora dos ventos. O espelho de Oxum, nessa narrativa, funciona como superfície mágica de reconhecimento, em que a imagem refletida não é mera cópia, mas provocação para uma outra forma de habitar o próprio corpo e habitação.

Ao espelhar, Oxum cura com o abebê; ao refletir, ela ajuda a recontar a história, a deslocar a experiência de vergonha, apagamento ou desamor para um campo em que novas leituras se tornam possíveis. Nesse sentido, os espelhos de Oxum podem ser entendidos como dispositivos de criação de mundos: lugares em que o olhar, ao retornar, relança quem o sustenta, abrindo frestas para outras maneiras de existir e de se narrar (Prandi, 2001).

O espelho de Oxum é gesto de encantaria: devolve fluxo e presença, dá forma às águas interiores, abre mundos de afeto e funda cosmologias de vida. Ele não apenas cura o indivíduo, mas participa da criação de mundos, sustenta a fecundidade, afirma a vida em sua possibilidade criadora.

O on-line, quando compreendido como espelho, pode se inscrever nessa interpretação. A tela pixelada, a câmera ligada ou desligada, o *frame* congelado e o *delay* podem se apresentar como “abebês digitais”, reflexos nos quais o humano se vê e pode fazer novas leituras sobre si.

Esse espelho não busca representação fiel, mas presença em fluxo, como o rio de Oxum. A oscilação da imagem constitui gesto de mundo. O terapeuta, ao habitar essa situação, escuta como quem contempla a água de Oxum, sempre em movimento, em fluxo. A imagem não se reduz a dado, mas se afirma como corpo de emoção e possibilidade de gestar sentido.

²⁴ A referência ao *abebê de Oxum* é aqui compreendida como referência hermenêutica e não teológica. Trata-se de um gesto interpretativo que reconhece nas cosmologias afro-brasileiras modos de pensamento e de mundo que ampliam a compreensão fenomenológica da presença. O *abebê*, espelho sagrado associado à divindade das águas doces, é tomado como imagem de uma relação entre corpo, reflexo e cuidado, não como elemento ritual, mas como símbolo epistêmico que ilumina a potência curativa e reveladora do gesto. Essa leitura se aproxima de uma fenomenologia em relação com o mito que atua como linguagem do sensível e do sagrado em diálogo com o pensar heideggeriano sobre o desvelar (*aletheia*).

A clínica on-line se afirma como morada em que o espelho técnico se transforma em abebê de Oxum. Cada imagem fragmentada se mostra como possibilidade de novos modos de compreender. A ancestralidade confirma que o espelho é instrumento de zelo e criação. O gesto-em-rede se inscreve como gesto de Oxum: morada de águas doces em meio a cabos e algoritmos²⁵, espaço de encantaria que sustenta a vida, o coração e a abertura de mundos.

A conferência heideggeriana sobre a técnica a apresenta como um modo de aparecer do ser (*aletheia*²⁶), mais do que um instrumento. Quando prevalece, configura um enquadramento (*Gestell*) que organiza o mundo em disponibilidade. É com esse pano de fundo que Feijoo *et al.* (2023) lembram:

O mundo contemporâneo da técnica equivale ao mundo onde o ser dos entes coincide com a posição ou função exercida em um sistema total concebido pela razão humana, uma vez que tudo se encontra referenciado a uma única conjuntura significativa, a disponibilidade. [...] O ser humano é paulatinamente absorvido na estrutura armada da requisição técnica e acaba por ser tomado, no final das contas, como mero ente também disponível. (Feijoo *et al.*, (2023), p. 6-7).

No entanto, tomar a clínica mediada por tecnologias como simples condenação equivaleria a esquecer o caráter hermenêutico do gesto. A técnica é também campo no qual se pode inventar outros modos de presença. Quando atravessada por uma escuta fenomenológica, a mediação tecnológica se converte em espaço de abertura, lugar em que o gesto clínico se reinscreve em novas formas de zelo, atenção e de vínculo.

Como ressaltam Gomes Júnior e Rocinholi (2023), inventar um *setting* on-line é exercício criativo exigente, no qual a tela, o microfone e o entretempo deixam de ser acessórios para se tornarem componentes constitutivos do encontro. Para os autores, a passagem do consultório físico ao espaço digital vai além de uma adaptação e inaugura a configuração de um novo ambiente clínico.

²⁵ O termo *algoritmo* designa um conjunto finito e ordenado de instruções ou regras que descrevem, passo a passo, a execução de uma tarefa ou a resolução de um problema. Sua origem remonta ao matemático persa Al-Khwarizmi (século IX), cujo nome deu origem à palavra. No contexto contemporâneo, os algoritmos constituem a base do pensamento computacional: orientam o processamento de dados e determinam como as máquinas tomam decisões, reconhecem padrões e produzem resultados. Mais do que fórmulas técnicas, os algoritmos configuram modos de ordenar o mundo, instaurando racionalidades específicas e influenciando as formas de ver, agir e compreender a realidade (Pasquale, 2015).

²⁶ Termo grego tradicionalmente traduzido por “verdade”, mas que, em Heidegger, é retomado no seu sentido originário de *desvelamento* (*Unverborgenheit*). Em vez de pensar a verdade como adequação entre juízo e objeto, Heidegger a compreende como o próprio processo em que algo sai do encobrimento e se mostra, ainda que sempre de modo parcial e finito. Verdade, nesse horizonte, é um modo de aparecer do ente no claro do ser, o que envolve simultaneamente desvelar e velar. (Heidegger, 1927/2023)

É nesse horizonte que introduzimos a noção de entre-corpos. O “entre” se revela como espaço vibrátil, campo onde o encontro acontece. Ele pulsa no intervalo entre o corpo que fala e a imagem que falha, entre a voz que chega com atraso e a pausa que se alonga, entre a ausência física e a presença que se mostra em sua possibilidade mais originária. Nesse território liminar, o gesto se intensifica, pois anuncia que a clínica se realiza sempre que um espaço de encontro é instaurado. Aqui, cabe pensarmos sobre ocupar lugares.

Nesse sentido, volto a Heidegger (2008), que sustenta em *Construir, Habitar, Pensar*, “O habitar é o modo como os mortais são na terra” (p. 125). Esse pressuposto rompe com a ideia de que habitar é um simples ocupar um lugar para a instauração de uma presença, de sustentar um modo de ser-no-mundo. É justamente nessa direção que a noção de entre-corpos ganha outros sentidos articuladores: ela se refere à abertura de um espaço onde a existência pode ressoar. Compreender o habitar é, portanto, reconhecer que a clínica se realiza pela capacidade de criar lugares em que o outro possa aparecer em sua singularidade.

Habitar significa sustentar o vínculo mesmo quando atravessado por circuitos digitais, fazendo do *pixel* um abrigo, da suspensão um lugar de espera, do olhar mediado uma forma de testemunho. O entre-corpos se mostra como campo habitável: espaço fecundo em que o gesto clínico encontra solo para florescer.

É nesse habitar compartilhado que a clínica on-line se enraíza, afirmando-se como experiência de presença, em ressonância com a compreensão de habitar como modo de ser-no-mundo e de cuidar do espaço em que a existência se desdobra (Heidegger, 2008). A existência é abertura incessante para o porvir, aquilo que ainda não se mostrou.

O on-line não elimina esse horizonte; ao contrário, ele o reconfigura. O gesto mediado pela técnica guarda ainda a condição de desvelar possibilidades, de fazer surgir brechas por onde o humano pode habitar a si mesmo no que ainda não é, mas pode vir a ser. Como recorda Heidegger: “Na medida em que compreende, o *Dasein* já se lançou sobre uma possibilidade de ser” (Heidegger, 2023, p. 151).

A clínica on-line afirma-se como outra modalidade de ser-com: a presença se configura de modo distinto e igualmente originário. Ela se mostra como outra modalidade de ser-com, na qual a presença se configura distintamente, mas não menos originário.

O gesto-em-rede, ainda que fragmentado em *pixels* e atravessado por interferências da conexão, continua sendo gesto: porque abre espaço para que o outro apareça em sua singularidade, para que o vínculo se faça possibilidade de mundo. Trata-se de compreender a técnica como modo de desvelamento, lugar em que a existência pode novamente se mostrar e onde o zelo encontra caminhos inesperados.

Esse capítulo se abre, portanto, como convite a atravessar esse limiar. Entre cabos e silêncios, entre câmeras e respiros suspensos, a clínica se reinventa. E o gesto, metamorfoseado em luz e som, continua a pulsar: presença viva que insiste em dizer que, mesmo no barulho digital, ainda é possível habitar o encontro.

Uma boa leitura!

3.1. Do gesto ao circuito: clínica nos entre-corpos digitais

Na alvorada do século XXI, o gesto já não repousa apenas no corpo carnal. Ele vibra nas telas, se traduz em impulsos elétricos, se refaz em *pixels* e algoritmos. Já não somos apenas corpo biológico, mas corpo conectado. Surge, então, a provocação: que gesto é esse que se inscreve no corpo on-line do mundo?

O gesto-em-rede não é mera continuidade do gesto físico; ele o desloca, o fragmenta, o re-inscreve em circuitos de dados e luz. É ação que se faz presença, corpo no fluxo, palavra que se perde e se refaz no *delay* da conexão. É movimento do corpo que exige outros modos de escuta e de habitar o espaço da situação clínica.

A clínica, que antes se organizava em torno da co-presença sensível dos corpos, passa a ser atravessada por circuitos de fibra óptica, câmeras e plataformas digitais. Esse deslocamento modifica o modo como o vínculo se dá, como a escuta se organiza.

As TICs trouxeram à Psicologia tanto desconfiância quanto fascínio, ao mesmo tempo, exigindo regulação e abrindo possibilidades inéditas de prática. Como observa Ortega (2007, p. 45), “há uma surpreendente afinidade entre o discurso construtivista e o das biotecnologias”, na medida em que ambos convergem para pensar o corpo como algo inteiramente manipulável, disponível e projetável ao gosto de ideais normativos.

Em vez de reconhecer a opacidade, a finitude e a vulnerabilidade inscritas no corpo, esses discursos tendem a reforçar a fantasia de uma “maleabilidade e acessibilidade total do corpo” (p. 47), como se ele pudesse ser indefinidamente redesenhado, corrigido e otimizado, apagando os limites impostos pela materialidade e pela vivência.

Ao insistirem nessa plasticidade radical, tanto o construtivismo quanto as biotecnologias contribuem para uma espécie de desancoragem do corpo em relação ao mundo vivido, possibilitando modos de singularidade em que a exigência de constante autoprodução e autogestão acaba por negar justamente aquilo que torna o corpo um lugar de singularidade, sua resistência, sua opacidade e sua condição de limite (Ortega, 2007).

O corpo se torna progressivamente plástico, intercambiável e até mesmo virtual, fragmentado em superfícies de manipulação tecnocientífica. Essa leitura ajuda a compreender os riscos da clínica on-line: reduzir o paciente a dado, imagem ou algoritmo, como se o encontro fosse mero processamento de informação.

Como observa Ihde (1990/2009), a experiência humana nunca pode ser compreendida fora da relação com os artefatos tecnológicos. A pós-fenomenologia nos lembra que a tecnologia é mediação constitutiva que molda a percepção e redefine o modo de ser-no-mundo.

A ação clínica on-line se apresenta como configuração humano–tecnologia–mundo: câmeras, microfones e plataformas são participantes do próprio acontecimento clínico. Cada gesto pixelado ou pausa atravessada pelo *delay* é parte da estrutura relacional que constitui a presença no on-line.

No entanto, Ortega (2007) também alerta que a fenomenologia da corporeidade resiste a essa captura, ao insistir no corpo vivido como totalidade corporificada. O corpo, mesmo mediado por telas e cabos, conserva sua espessura ética e existencial, impossibilitando que seja dissolvido em simples abstração técnica. A clínica na modalidade on-line só mantém sua condição de ação clínica quando reconhece que o gesto, mesmo com granulação imagética, atravessado por instabilidades, continua sendo expressão corporificada de um ser-em-abertura.

Trata-se de acolher a mediação tecnológica como lugar de possibilidade para a escuta e o zelo, sustentando que a presença humana se amplia para além de *bits*²⁷ ou algoritmos. Como observa Milhano (2022), a pós-fenomenologia desloca a compreensão da técnica como simples instrumento e a pensa a partir de uma relação: “não é possível pensar a mediação tecnológica independentemente da relação íntima que estabelece com o ser humano e com a cultura onde ambos se inserem” (p. 153).

Ao insistir nessa dimensão relacional, o filósofo afasta qualquer ideia de tecnologia como mero meio neutro e evidencia que todo dispositivo técnico já participa da constituição do modo como vemos, sentimos e habitamos o mundo. A mediação tecnológica, assim, não se sobrepõe a um humano previamente dado, mas co-configura vivências, gestos e modos de

²⁷ O *bit* (abreviação de *binary digit*) é a menor unidade de informação utilizada em sistemas digitais. Ele representa dois estados possíveis — 0 e 1 — que correspondem, respectivamente, às condições de desligado e ligado, falso e verdadeiro. Toda forma de dado digital é codificada a partir de combinações de *bits* organizadas em conjuntos maiores, como *bytes* (8 *bits*). Assim, o *bit* constitui a base lógica de todo processamento e armazenamento de informação, sendo o elemento mínimo da linguagem binária que estrutura o funcionamento dos computadores (Stallings, 2010).

presença, inscrevendo-se no tecido da cultura e dos vínculos em que vivemos (Milhano, 2022).

Pensar a técnica nesse horizonte é reconhecer que, na situação clínica e fora dela, não nos relacionamos com “coisas” tecnológicas externas a nós, mas com arranjos de mundo que atravessam a maneira como nos compreendemos e nos deixamos afetar.

Desse modo, a ação clínica on-line não pode ser pensada como universal ou homogênea: ela se constitui sempre situada, atravessada por condições concretas como a instabilidade da conexão, a escolha das plataformas e as práticas culturais que modulam o uso de câmeras e microfones. Toda tecnologia carrega um viés sociocultural que abre e fecha possibilidades de apropriação, de modo diverso em cada contexto.

Como enfatiza Milhano (2022), “a abordagem pós-fenomenológica dá ainda conta do viés sociocultural das tecnologias, e de como este é capaz de influenciar as possibilidades da sua apropriação por outras culturas” (p. 154). Em lugar de uma visão essencialista da técnica, como se houvesse uma única “Tecnologia” em abstrato, a pós-fenomenologia se ocupa de artefatos concretos e de como eles moldam percepções, relações e modos de presença:

“Ao contrário da interpretação ontológico-essencialista que compreende a ‘Tecnologia’ à luz do conceito de ‘com-posição’, a abordagem pós-fenomenológica procura estar atenta ao modo como os diferentes artefatos tecnológicos são capazes de moldar, de formas distintas, a percepção que o ser humano, através do seu uso, constrói do mundo” (Milhano, 2022, p. 160).

Essa leitura desloca o debate: a clínica on-line em termos gerais se desfaz em múltiplas clínicas em rede, configuradas pelas formas singulares como cada dispositivo, plataforma ou artefato se inscreve e transforma o gesto clínico.

A história da clínica psicológica mediada por TICs é marcada por tensões entre cautela e abertura. Desde o início dos anos 2000, o Conselho Federal de Psicologia (CFP) foi chamado a responder às transformações que as novas tecnologias impunham ao esmero clínico (CFP, 2018). Já se tratava de uma realidade concreta que se anunciava com a disseminação das plataformas digitais e das possibilidades de atendimento à distância.

O primeiro grande marco normativo foi a Resolução CFP n.º 011/2012, que regulamentava, de forma restrita, os atendimentos mediados por TIC. Autorizava-se apenas a realização de processos de caráter experimental, como orientações psicológicas on-line, limitadas em número de sessões e de objetivos (CFP, 2012). O digital, à época, era concebido como extensão pontual do presencial, e não como modalidade plena de clínica. O zelo era interpretado sob o paradigma da centralidade da presença física, e a mediação técnica era vista com desconfiança, quase como ameaça à ética e ao vínculo terapêutico.

A evolução desse debate conduziu à Resolução CFP n.º 011/2018, documento que representou uma inflexão importante no reconhecimento da prática clínica on-line. A partir dela, o atendimento on-line passou a ser reconhecido como legítima prática clínica e autorizada para psicoterapia e processos continuados. A resolução definiu parâmetros éticos e técnicos, como a obrigatoriedade de cadastro no *e-Psi* e a manutenção das mesmas garantias de sigilo, qualidade e responsabilidade do atendimento presencial, sinalizando que a Psicologia brasileira passava a firmar, oficialmente, o espaço digital como lugar de mediação terapêutica (CFP, 2018).

A partir do dispositivo legal, os atendimentos mediados por TICs passaram a ser mais amplos, desde que sustentados por parâmetros técnicos e éticos. O on-line deixou de ser “alternativa emergencial” e passou a ser assumido como território possível da prática psicológica. A profissão começava a legitimar o espaço virtual como parte da clínica, reconhecendo nele uma contingência e uma modalidade com densidade própria.

O impacto da pandemia de COVID-19, em 2020, consolidou definitivamente essa virada. Com a necessidade do distanciamento social, o CFP publicou a Resolução n.º 004/2020, que flexibilizou exigências e autorizou, em caráter emergencial, que atendimentos psicológicos on-line ocorressem sem registro prévio no *e-Psi* (CFP, 2020). A clínica on-line deixou de ser uma escolha periférica e se tornou eixo central de atuação profissional, consolidando-se como campo legítimo e irreversível.

Como lembram Miguel, Arndt e Pires (2021), a pandemia “não apenas acelerou a utilização das TICs, mas evidenciou que o espaço digital já era parte constitutiva da vida psíquica e social” (p. 7). Ao tomar o digital como dimensão já integrada ao modo de existir e se vincular, os autores deslocam a discussão da clínica on-line de um lugar de exceção para o campo das vivências. Em outras palavras, se o espaço digital já compunha, antes mesmo da crise sanitária, o tecido das relações e afetos, a pandemia apenas tornou incontornável aquilo que já vinha se anunciando como modo de presença e de encontro.

Nessa direção, Miguel, Arndt e Pires (2021, p. 11) afirma que a pandemia não só consolidou as TICs como meios de atendimento psicológicos, mas também “alterou profundamente o modo de compreender o próprio saber-fazer clínico, ao revelar que a escuta pode sustentar-se em condições outras que não a co-presença física”.

A clínica mediada por tecnologias deixa, assim, de ser pensada apenas sob o eixo da falta, daquilo que não se tem em relação ao consultório presencial, e passa a ser interrogada a partir de suas possibilidades próprias: modos singulares de presença, modos outros de aparecimento da situação clínica e de corporar o encontro.

Ao afirmar que a escuta pode sustentar-se para além da co-presença física, os autores não negam a importância do corpo partilhando o mesmo espaço, mas possibilitam pensarmos que o gesto pode se reinventar nesse entre, onde imagem, voz, silêncios e mediações técnicas se tornam também matéria do vínculo e mostraçã do cuidado. Ou seja, o on-line, antes visto como suplemento, tornou-se eixo central da prática profissional. Em poucos meses, a clínica psicológica migrou massivamente para telas, plataformas e conexões instáveis.

A partir da reflexão heideggeriana sobre a técnica, podemos pensar que a clínica on-line se apresenta como outro modo de ser-com, distante da ideia de empobrecimento do vínculo. A ação clínica on-line abre a possibilidade de outros modos de encontro.

Para isso, compreender a técnica como *alétheia* significa resgatar o digital de uma leitura meramente utilitarista. A escuta fenomenológica, atravessada pela mediação tecnológica, vai além da espera pelo discurso linear do paciente: aprende a escutar o *glitch*²⁸, a falha, a ausência e todo aparato como modos de linguagem.

Acerca desse tema, Almeida Filho (2024) desenvolve o conceito de metapresencialidade como chave crítica para compreender a saúde digital. Para o autor, a metapresença “supera a concepção limitada de telepresença, uma vez que consiste em habitar um espaço híbrido de presença real-material e virtual-informacional” (Almeida Filho, 2024, p. 7). A clínica mediada por tecnologias digitais configura-se como espaço metapresencial de escuta, onde a presença se reconstrói como articulação entre corpos e dispositivos, silêncio e algoritmos, palavra e fluxo de dados. Trata-se de reconhecer que o corpo se estende para além da carne: ele se reinscreve em câmeras, cabos e redes, sem perder a densidade da existência.

Como observa Almeida Filho (2024), no campo da saúde, “a telessaúde não deve ser pensada como ausência, mas como atenção em saúde mediada por metapresencialidade” (p. 10). Essa formulação desloca a oposição entre tecnologias “duras” e “leves” e convida a ver a ação clínica on-line como espaço de criação de novas territorialidades do zelo.

O que está em jogo, aqui, é uma redefinição da presença: ela se afirma tanto na dimensão física com-partilhada quanto no prolongamento em plataformas digitais, sustentando-se na confiança e no vínculo, mesmo quando atravessados por mediações técnicas.

²⁸ O termo *glitch* tem origem na linguagem técnica da engenharia eletrônica e designa uma falha breve, um erro de funcionamento ou uma interrupção inesperada em sistemas digitais. No campo das artes e da cultura visual contemporânea, o *glitch* passou a ser ressignificado como estética do erro: uma expressão que transforma o defeito técnico em potência criativa. Em vez de corrigir a falha, o *glitch art* celebra a instabilidade do meio digital, revelando as camadas ocultas de sua materialidade e desafiando a ilusão de perfeição das imagens computacionais. Assim, o *glitch* não é apenas ruído, mas acontecimento, o instante em que o sistema se desnuda e o invisível se torna visível (Menkman, 2011).

A fenomenologia da ação clínica on-line encontra ressonância no que Almeida Filho chama de “competência tecnológica crítica” (2024), isto é, a capacidade de lidar com a técnica sem sucumbir ao tecnocentrismo, mas integrando-a à tarefa de produzir zelo de modo equânime.

Assim, ao lado de Heidegger e Ortega, que alertam para os riscos de redução do corpo à lógica tecnocientífica, a noção de metapresencialidade abre um campo de possibilidades: o on-line pode ser espaço de presença, se for habitado como morada de encontro. O terapeuta que se engaja nesse horizonte reconhece que a tela reinscreve o gesto. A tarefa ética é sustentar esse espaço como possibilidade de mundo, compreendendo-o como metamorfose.

É aqui que a noção de entre-corpos digitais se torna fecunda. O “entre” é espaço de fecundidade, lugar em que a relação se constitui. Esse debate encontra ressonância no pensamento de Haraway, que em seu *Manifesto Ciborgue* afirma que já não podemos pensar o humano fora de suas mediações técnicas.

Para a autora, o ciborgue é uma “criatura híbrida de máquina e organismo, uma criatura de realidade social e também de ficção” (Haraway, 2009, p. 36). Ela continua: “O ciborgue é uma criatura em um mundo pós-gênero; não tem origem pura” (p. 43). Essa figura dissolve dicotomias clássicas como natureza e cultura, corpo e máquina, real e virtual. A ação clínica on-line pode ser compreendida como um gesto ciborgue: nela, a palavra se atravessa com *emojis*²⁹.

A noção de corporeidade no ambiente digital evidencia que o sujeito se atualiza como presença em ausência, e que a escuta demanda novas linguagens. O terapeuta se relaciona com um corpo expandido: travado, filtrado, enquadrado, mas ainda corpo. Um corpo que resiste, que se mostra, que insiste em habitar o espaço clínico. O gesto digital reinventa a clínica. Ele pede uma escuta ciborgue, como Haraway descreve: sensível à mistura, aberta à contradição, capaz de acolher presenças fragmentadas (Haraway, 2009).

Lembrando Heidegger (2007, p. 23) podemos pensar que o perigo da técnica moderna é reduzir o humano a dado, mas a salvação está em reconhecer que até mesmo nas interferências há presença, até mesmo no *delay* há abertura. O entre-corpos digitais, portanto,

²⁹ Os *emojis* são pictogramas digitais utilizados para expressar emoções, ideias, objetos ou situações no ambiente virtual. Criados no Japão no final da década de 1990 por Shigetaka Kurita, os emojis evoluíram de simples ícones gráficos para uma linguagem visual global, incorporada aos sistemas de comunicação digital. Cada símbolo é codificado em padrões universais, como o *Unicode*, que permitem sua leitura em diferentes dispositivos e plataformas. Mais do que ornamentos textuais, os emojis funcionam como elementos de mediação afetiva e semiótica, condensando significados complexos em imagens mínimas que reintroduzem gestualidade e emoção na escrita digital (Danesi, 2017).

é condição. Ele é o lugar onde a clínica se atualiza e onde o gesto encontra novas formas de expressão.

Habitar esse espaço é reconhecer que a clínica é ser-com em movimento circular. O terapeuta, ao sustentar a presença nesse entre, realiza um gesto-em-rede: ele diz ao paciente que, mesmo fragmentado pela técnica, continua sendo presença legítima, continua sendo mundo possível. O gesto-em-redehabita o “entre” como morada hermenêutica, gesto que faz do on-line uma de suas modalidades.

Mas é preciso aqui fazer uma distinção conceitual: o gesto-em-rede não pode ser compreendido apenas como adaptação do gesto tradicional ao digital. Ele inaugura um campo novo, híbrido, mestiço, um campo em que carne e código, corpo e máquina, presença e ausência se imbricam de maneira inextricável. Nesse sentido, Haraway apresenta o ciborgue como figura que rompe fronteiras, criatura que não se contenta com dualismos fixos como natureza/cultura, físico/virtual, humano/máquina.

Ao propor que “o ciborgue não tem origem pura” (Haraway, 2009, p. 42), a autora nos convida a pensar a ação clínica on-line não como perda, mas como criação de outros modos de habitar o encontro.

Na ação clínica on-line, terapeuta e paciente apresentam-se, de certo modo, ciborgues. Seus gestos se transmitem por cabos, seus olhares são mediados por câmeras, seus respiros ressoam em plataformas de videoconferência. O gesto que se mostra na tela é também em quadros partidos, comprimido, transmitido em tempo real ou com retardo da transmissão.

Isso implica em multiplicidade: o gesto carrega simultaneamente a materialidade da carne e a virtualidade do código. Ele é gesto híbrido, gesto ciborgue, gesto que escapa às fronteiras do corpo orgânico e se reinscreve em circuitos digitais. Assim, a ação clínica on-line se torna espaço híbrido de linguagem.

O sofrimento se expressa por meio de pausas na conexão, de mensagens enviadas e não lidas, de emojis e reações que substituem ou complementam palavras. O afeto se comunica em *frames* congelados, em sussurros que atravessam microfones instáveis, em presenças que surgem intermitentes. Haraway (2009) nos lembra que o ciborgue é metáfora para uma política e epistemologia desobedientes: ele desestabiliza certezas, dissolve fronteiras e obriga a pensar em outros modos de viver e de conhecer.

Nesse horizonte mestiço, em que corpo, voz e circuitos digitais se entrelaçam, a clínica on-line pode ser pensada também a partir da noção de *mundividências*. Por *mundividências*, pensamos os modos históricos e situados pelos quais o mundo se deixa ver, sentir: não apenas opiniões sobre o mundo, mas modos de aparecer da realidade, estruturas de

percepção (aqui falo de cognição e estruturas sensoriais humanas) e de afeto que configuram o que conta como relevante, visível e possível. Como lembra Vincent Blok (2017), as tecnologias são mediações que moldam o modo como o mundo vem ao encontro e como o ser humano se compreende a si mesmo e aos outros.

A este modo, cada artefato técnico, assim, instaura uma mundividência: um horizonte de sentido em que se configuram ritmos, distâncias, proximidades, possibilidades de olhar e de ser visto. Pensar a clínica on-line sob essa chave significa reconhecer que as plataformas digitais não apenas “veiculam” a sessão, mas participam ativamente da constituição do campo de encontro, criando um modo específico de aparecer do sofrimento, do gesto e da presença.

Assim, a clínica digital não é cópia empobrecida do *setting* presencial, mas a inauguração de uma nova mundividência, pixelada e instável, na qual o gesto se reinscreve e continua a abrir mundos possíveis. O *pixel*, o *glitch*, o *delay*: todos são, no fundo, novos modos de clareira, linguagens pelas quais o ser insiste em aparecer.

Lemmens (2011) nos lembra que a técnica deve ser pensada como *pharmakon*: veneno e remédio, ameaça e esmero. Isso implica em dizer que o digital não empobrece por si só; ele exige práticas éticas de apropriação. Nesse sentido, habitar a clínica digital é cuidar da própria técnica, convertendo-a em morada com-partilhada. O gesto-em-rede resiste à lógica da objetificação e se reinventa enquanto a própria relação humano-máquina.

Vallor (2016) reforça essa dimensão ética ao propor uma filosofia das virtudes para o século tecnológico. Habitar o digital, para ela, requer cultivar virtudes específicas como paciência, empatia e atenção. Na clínica on-line, essas virtudes se tornam gestos indispensáveis. Sustentar o encontro nesses termos é mais que adaptação: é gesto-em-rede que resiste à dispersão algorítmica e insiste em afirmar o humano no coração da técnica. A clínica on-line, assim, se mostra como lugar onde virtudes tecnológicas se corporificam em escuta, silêncio e presença.

No entanto, é preciso descer um nível mais concreto: se, no plano, compreendemos que o gesto-em-rede é ainda gesto, no plano prático somos confrontados com a materialidade dos equipamentos que mediam o encontro. Câmeras, microfones, plataformas de videoconferência, protocolos de segurança digital, todos esses elementos configuram modos de aparecer, de silenciar e de escutar.

O que significa, então, praticar uma clínica entre câmeras e microfones? Seria essa mediação um obstáculo intransponível ou uma nova possibilidade de mundo? É a essas questões que o próximo subtópico se dedica. Problematizamos como a tecnologia, em sua dimensão mais imediata e material, afeta a ação clínica, deslocando a relação entre terapeuta e

paciente e inaugurando uma clínica mediada por noções e dispositivos.

Se até aqui falamos do gesto-em-rede como horizonte, agora nos voltamos ao encontro: como o clínico habita a escuta quando a palavra chega mediada por cabos, quando o recolhimento é atravessado pelo som de fundo, quando a presença depende do funcionamento de uma câmera?

3.2. Entre câmeras e microfones: a clínica mediada pela técnica

A clínica on-line é também um encontro com os próprios dispositivos que sustentam a situação. Como dito anteriormente, a câmera e o microfone são participantes ativos do acontecimento clínico. Eles modulam o gesto, filtram a voz, decidem o que aparece e o que se apaga. Heidegger, em *A Caminho da Linguagem* (2003), lembra que a linguagem “não é apenas uma expressão do homem: ela é o advento do ser mesmo” (p. 12).

No ambiente digital, as falhas técnicas fazem parte da cena: o microfone que corta, a voz que chega truncada, a imagem que congela ou se desfaz em *pixels*. À primeira vista, parecem apenas ruídos, obstáculos ao bom andamento da sessão. No entanto, também aí algo da linguagem se anuncia.

Não porque a “falha” em si fale, mas porque ela convoca modos de resposta, de afetação e de rearranjo na relação. O que se torna linguagem é o que acontece entre terapeuta e paciente diante do mal-funcionamento: a espera, a frustração, o riso, o cuidado em repetir algo importante, a decisão de insistir ou de pausar. É nesse entre, na maneira como ambos atravessam e articulam sentidos nessas interrupções, que a clínica continua a acontecer e que um modo de ser se desvela, mesmo (e também) quando a técnica falha.

Na conferência *A questão da técnica*, Heidegger (2007, p. 23) nos adverte que “a essência da técnica não é de modo algum algo técnico”. A câmera e o microfone, então, são pensados enquanto modos de desvelamento que reconfiguram o próprio encontro. O *Gestell* que reduz a vida àquilo que pode ser registrado, gravado, transformado em dado (*Bestand*).

Contudo, é importante frisar que a técnica é para além de uma noção de bem-mal. Podemos também compreender que no ato gestual mediado por TICs, a câmera pode também abrir o inesperado, o gesto-ação ínfimo, o olhar deslocado, o silêncio que ressoa para além da tela. O clínico, se atento, pode transformar a técnica de instrumento em abertura, escutando também o que se deixa entrever no ruído.

Em chave analítica, Han (2018) descreve a passagem a um regime de hipercomunicação que intensifica a presença até o excesso, comprimindo pausas e acelerando

a circulação de sinais. Ao mesmo tempo, a lógica da transparência impõe visibilidade como valor, convertendo situações de zelo em superfícies permanentemente legíveis (Han, 2013). Nessa ambiência, a clínica on-line opera sob pressões de performance e disponibilidade contínua. Reconhecer essa gramática é decisivo para sustentar um campo ético de atenção, capaz de abrir respiros no excesso e devolver espessura à presença.

Han (2018) observa que o digital dissolve a noção clássica de comunidade, substituindo-a por uma massa conectada, mas fragmentária: “o digital não reúne, apenas agrega” (p. 15). A clínica on-line deve resistir a esse risco de superficialidade. Não implica simplesmente em somar presenças dentro de uma sala virtual, mas de criar morada.

Han (2014), em *Psicopolítica*, mostra como o neoliberalismo transforma a comunicação em instrumentos de controle subjetivo, administrando afetos e desejos. A clínica deve se situar como espaço de contracorrente: lugar onde câmeras e microfones funcionam para sustentar a fragilidade do gesto humano em sua forma mais singular.

Pensando na *Fenomenologia da Técnica*, Milhano (2022) afirma “na relação que se estabelece entre a ‘micro-percepção’ e a ‘macro-percepção’ são definidos vários níveis de percepção, sob os quais se poderá interpretar a influência que os artefatos tecnológicos exercem sobre as relações que o ser humano estabelece com os objetos que compõem o seu ‘mundo-em-torno’”. Essa distinção ilumina a clínica on-line: um detalhe aparentemente mínimo — o gesto de desligar a câmera, a voz que chega fragmentada pelo atraso de conexão, a imagem que congela por instantes — constitui uma micropercepção técnica que se articula a uma macropercepção, onde o vínculo, o afeto e o mundo com-partilhado se reconfiguram. O que parece falha ou ausência é também modo de presença, pois o pequeno (micro) ecoa no horizonte maior (macro) do encontro clínico.

A reflexão de Ihde oferece um desdobramento precioso. Sua noção de *multiestabilidade* (Ihde, 2009) mostra que um mesmo artefato tecnológico pode assumir significados diversos em contextos distintos. O gesto-em-rede compartilha dessa condição: ele é instável, aberto a múltiplas interpretações. O mesmo *delay* pode ser vivido como falha ou como pausa fecunda; a câmera desligada pode se mostrar como retraimento ou como pedido de resguardo. A pós-fenomenologia nos convida a reconhecer que o gesto-em-rede possui um sentido multiestável, sua interpretação depende sempre da situação hermenêutica em que terapeuta e paciente se encontram.

Se seguimos esse fio, percebemos que os próprios dispositivos não se reduzem a simples suportes técnicos. Ihde (2009) fala de uma *hermenêutica material*, isto é, da necessidade de interpretar os artefatos como textos que dizem algo do mundo. A clínica

on-line só se compreende plenamente quando acolhe que o gesto-em-rede é sempre co-produzido por humanos e dispositivos, numa situação em que até mesmo as máquinas falam sobre um tempo, uma relação, um vínculo.

Han (2018), em *No Enxame*, nos lembra que a comunicação digital é marcada pela “hiperatividade do ruído e da fragmentação” (p. 32). Cabe à clínica recolher vestígios de sentido que não se perdem na dispersão. Há também os casos em que o paciente utiliza *emojis*, mensagens de *chat* ou gestos paralelos à fala.

Na clínica presencial, o gesto se mostra pelo corpo físico: a postura, o olhar, o toque das mãos. No digital, o gesto pode se atualizar em formas outras: o uso de um ícone para expressar afeto, a escolha de palavras curtas em mensagens, ou mesmo a suspensão de não responder imediatamente.

Nessa direção, Lévy (2000), ao refletir sobre a cibercultura, indica que a imagem digital não é simples representação, mas linguagem que articula signos, afetos e modos de presença. Ao ser transmitida pela tela, a imagem não apenas mostra um rosto ou um gesto: ela participa da tessitura do encontro, reorganizando o espaço intersubjetivo e conferindo à clínica digital um campo expressivo próprio.

Na interface vídeo-áudio trata-se de possibilitar sentidos que mostram-se na relação, de modo que cada enquadramento, cada pixel e cada silêncio visualizado compõem o idioma híbrido do zelo. Entre câmeras e microfones, a clínica nos revela sua força de metamorfose. O gesto, deslocado de sua materialidade imediata, reaparece pixelado, comprimido, instável e ainda assim muito humano. Como lembra Heidegger em *A caminho da linguagem* (2011, p. 45), o silêncio não é vazio, mas “o resguardo do dizer”. Do mesmo modo, o intervalo digital, a falha da conexão ou o congelamento da imagem são modos de dizer que pedem uma escuta mais fina, uma abertura ética que sustente a presença mesmo no ruído.

Este percurso abre caminho para a reflexão seguinte: a corporeidade digital. Se até aqui vimos que câmeras e microfones instauram novos modos de linguagem, o próximo passo será compreender como o corpo se re-inscreve nesse cenário. Que corpo é esse que habita telas, que se mostra em enquadramentos, que se traduz em *avatars* e *frames* congelados? Como pensar a corporeidade em rede sem reduzir o ser humano a dado, preservando sua espessura fenomenológica? É a essas perguntas que o próximo tópico se dedica.

3.3. A corporeidade digital e a clínica: novos modos de escuta e vínculo

O corpo que chega ao ambiente digital é o mesmo que se senta diante do terapeuta em uma sala de consulta. Ainda que no ambiente digital se anuncie em fragmentos de luz, em vozes atravessadas pelo ruído eletrônico, em imagens que tremem com o peso da distância, permanece corpo: cada *pixel*, cada silêncio prolongado, cada travamento inesperado pode ser tomado como vestígio de um gesto, rastro de vida que pede escuta.

O corpo em rede não deixa de ser corpo; ele se reinscreve em outra situação. Como enfatizam Miguel, Arndt e Pires (2021), com o gesto-em-rede o terapeuta é convocado a sustentar uma escuta expandida, que não se limita à audição imediata, mas inclui a atenção às modulações do acontecimento clínico, às presenças e ausências que se desenham na tela.

Essa corporeidade digital é atualização da presença em ausência, uma modalidade de ser-no-mundo em que carne e código se entrelaçam. Como se pode depreender dos *Seminários de Zollikon*, para Heidegger o corpo humano não pode ser compreendido como coisa ou simples objeto à disposição (Heidegger, 2021, p. 91). Transposto para o ambiente digital, isso é reconhecer que o corpo on-line é, sobretudo, corpo vivido: que sofre, que deseja, que hesita, que se abre como possibilidade, mesmo quando aparece apenas como rosto emoldurado, voz comprimida ou imagem intermitente.

Han (2018), em *No enxame*, observa que o digital produz uma espécie de “presença em excesso”, marcada pela saturação de imagens, sons e dados, pela exposição contínua e pela transparência compulsiva das relações. Esse excesso pode empurrar a experiência para a superficialidade, diluindo a densidade do encontro em fluxos incessantes de informação; mas pode, ao mesmo tempo, ser ocasião de resistência: escutar no ruído, habitar o entre, sustentar vínculos em meio à fragmentação (Han, 2013; 2018).

A clínica fenomenológica, nesse horizonte, se oferece como gesto de acolhimento no espaço rarefeito da rede: insiste que, mesmo aparecendo em partes, a existência ainda ressoa inteira, e que o encontro depende mais da disponibilidade em deixar-ser o outro em sua singularidade do que de um cenário físico compartilhado. A clínica em rede é, assim, uma forma de expansão: abre espaço onde antes havia distância, alcança quem estava isolado, reinscreve a presença sem a dissolver na pura conexão.

Lévy (2000), em *Cibercultura*, sugere que, no digital, o corpo se converte em interface viva, atravessada por fluxos de informação e linguagem; o que aparece na tela não é simples simulacro, mas prolongamento de sua expressão, capaz de instaurar vínculos, afetos e mundos (Lévy, 2000). Pensar a corporeidade digital a partir dessa perspectiva implica reconhecer que o gesto-em-rede se faz no ritmo da conexão, na oscilação da imagem, na pausa imposta pelo atraso, no ajuste da câmera, no gesto de escrever no chat. Tudo isso como expressões de uma

mesma abertura ao encontro. O gesto-em-rede se afirma, então, como gesto outro, autêntico em sua forma híbrida, onde presença e retirada se tocam.

É nesse ponto que se ergue a pergunta que orienta o passo seguinte: se o gesto já não repousa apenas na carne, mas também no circuito, na cena mediada, é possível sustentar uma escuta clínica?

Não se trata, aqui, de oferecer respostas prontas. As trocas entre pesquisador e co-autores abrem frestas que permitem entrever outros modos de saber-fazer na clínica fenomenológica hermenêutica. Se Han adverte para a saturação e para o isolamento que podem emergir do excesso de sinais (Han, 2013; 2018), Lévy projeta a possibilidade de uma inteligência coletiva como horizonte de co-presença distribuída (Lévy, 2000). Nessa dobra, a clínica on-line aparece como espaço de partilha e co-criação de sentidos: vínculos se tramam em rede, saberes circulam, a atenção se educa para ouvir no ruído.

Sigamos.

Caminho feito de passo

*Na encantaria, o caminho
não se aprende, se pisa.
É o chão que ensina,
é o vento que indica,
é o corpo que responde.*

*Método, aqui, não é mapa.
É rastro de quem passou
com atenção, com silêncio.*

*É como seguir atrás de encantado:
não se corre
se caminha ouvindo os sinais.*

CAPÍTULO 4

CAMINHO METÓDICO: o gesto de pesquisar — um caminhar-além

*“Não há pensamento que não tenha sido articulado através de um gesto”
(Flusser, 2014, p. 24).*

Começo este capítulo assumindo que investigar é já gesticular mundo: mover o corpo-palavra³⁰ em direção ao que se mostra, como quem tateia a escuridão até que algo se deixe entrever. Todo gesto inaugura um caminho, toda pesquisa é um corpo que se inclina, que se projeta, que se abre. Em uma tese comum, costuma-se intitular esta seção simplesmente como “Metodologia”, termo que, não raro, é usado como sinônimo de “método” ou de “ser metódico”, apagando diferenças importantes.

Aqui, porém, parto de uma distinção: método como o caminho concreto de aproximação do fenômeno; metodologia como a reflexão crítica sobre esse caminho, seus fundamentos e implicações; e metódico como a postura rigorosa, cuidadosa e coerente com o percurso escolhido. Ao adotar a denominação “Caminho Metódico”, proponho deslocar o foco: não se trata de rejeitar a palavra método, mas de devolvê-la à sua origem e recolocar a ênfase na atitude de caminhar com rigor, em vez de apenas descrever um conjunto de técnicas.

Em sua raiz grega, *metà-hódos* significa “caminho para além”, isto é, uma travessia que se abre em direção ao que pode aparecer (Heidegger, 2021, p. 119). O método, nessa perspectiva, não é um protocolo fixo, mas gesto de caminhar: disponibilidade para acompanhar o fenômeno em seu próprio desdobrar. A metodologia, por sua vez, é o momento em que esse caminhar se pensa a si mesmo, quando interrogamos por que escolhemos este caminho e não outro, quais são seus limites, quais pressupostos o sustentam. Já o metódico diz respeito à maneira de andar: uma forma rigorosa de aproximação do fenômeno, neste caso, o gesto na situação clínica, que se faz passo a passo, em abertura e revisão contínuas, deixando que o próprio aparecer do fenômeno indique desvios, pausas e deslocamentos necessários, em vez de forçá-lo a caber em um esquema técnico prévio. Assim, o “Caminho

³⁰ A expressão corpo-palavra busca nomear a inseparabilidade entre gesto e linguagem, onde o corpo não é mero suporte da fala, mas já fala em sua própria presença. O corpo diz antes da voz, a palavra já é gesto em sua irrupção silenciosa. Heidegger recorda que “a linguagem é a casa do ser” (Heidegger, 2003, p. 13), e, se assim é, o corpo é a morada concreta em que essa casa se torna habitável. Como lembra Borges-Duarte (2010), a clínica fenomenológica se enraíza nesse plano de espontaneidade em que o gesto se dá como palavra viva, mesmo no silêncio.

Metódico” não é um capítulo de receitas, mas a explicitação desse caminhar-além que acompanha o fenômeno em sua emergência

Esse caminhar-além é pressuposto da postura fenomenológico hermenêutica: ir ao fenômeno tal como ele se dá, sustentando a abertura interpretativa-compreensiva e reconhecendo que compreender é sempre situar-se no movimento da vida. Como apontam Andrade e Barreto (2020), a interpretação é realização do compreender, nunca seu término.

Feijoo (2018), ao falar da *metà-hodós*, lembra que todo compreender é sempre “junto-a”, nunca isolamento, e por isso mesmo é artesanal, singular, irrepitível. Nesse horizonte, o caminho metódico é gesto situado, atravessado pela historicidade do pesquisador e do campo e pela situação hermenêutica ao modo de Martin Heidegger. É nela que se entrelaçam memória, corpo e linguagem, fazendo com que a pesquisa não se separe da experiência que a sustenta. Assim, Maux e Dutra (2020) reforçam que o círculo hermenêutico constitui o ritmo próprio da compreensão, onde cada retorno ao fenômeno possibilita novas compreensões-interpretações de sentido.

Ao deslocar o foco do protocolo para a situação hermenêutica, acolho que “o pesquisador se assume em circunstância composta de problemas vitais que se precipitam sobre ele, e em direção dos quais se projeta” (Flusser, 2014, p. 54). Pesquisar, portanto, não é um exercício de neutralidade, é um gesto existencial: ser lançado no mundo e, ao mesmo tempo, lançar-se em direção ao que se mostra.

No *Relatório Natorp*, Heidegger adverte que a fenomenologia só pode partir da vida fática e de seu modo próprio de compreender-se, uma vez que a vida se interpreta desde dentro, a partir de suas próprias possibilidades e sentidos (Heidegger, 2009, p. 36). Assim, investigar é deixar-se afetar, acolher que todo gesto de pesquisa já nasce situado, histórico, carregado de tradição.

Aproximar-se do fenômeno, assim, é assumir a co-pertença: eu só compreendo porque já estou em relação, já sou tocado, já caminho com aquilo que desejo compreender. Nesse sentido, o gesto investigativo antecipa a centralidade do ser-com (Heidegger, 2023), pois recolher, descrever e interpretar a gestualidade na clínica não é um ato solitário; é movimento de co-existência, de escuta e de abertura.

E esse caminhar-com é gesto: um corpo que se oferece ao encontro, uma escrita que se curva diante do aparecer, uma escuta que se deixa habitar pelos ecos daquilo que se mostra.

4.1. Desenho da travessia investigativa

Esta travessia nasce de uma questão fundante: “Como psicólogos, na situação clínica fenomenológica hermenêutica, recolhem o gesto como parte do movimento do paciente?”. O desenho deste estudo é qualitativo e fenomenológico, orientado pela ontologia fundamental de Martin Heidegger (1927/2023) e pela situação hermenêutica como exercício de escuta situada. Fenômeno, aqui, é aquilo que, vindo à luz (*phainesthai*), se des-vela (*alétheia*) quando o pesquisador sustenta atenção deixando que algo “se mostre a partir de si mesmo” (Feijoo, 2018, p. 330).

O *Relatório Natorp* (Heidegger, 2009) já indicava que a fenomenologia não parte de hipóteses exteriores; parte da própria vida fática, pois esta “já sempre se interpreta a partir de si mesma” (p. 36). Trazer o gesto para o campo de investigação é, portanto, acompanhar essa autointerpretação da vida, deixar-se conduzir pela maneira como a existência se articula no vivido.

Em termos de escopo, esta pesquisa acompanha experiências de psicólogos em situações clínicas que evidenciam o gesto: micromovimentos, pausas, silêncios, *timings* e ritmos de presença que mostram-se na situação clínica. Não se busca esgotar o todo; busca-se oferecer descrições que revelam perspectivas possíveis, reconhecendo que nunca alcançaremos um todo em relação àquilo que pretendemos conhecer, senão uma perspectiva possível (Szymanski; Szymanski, 2022).

Esse mundo é tecido por histórias, violências, memórias e resistências. Por isso, este percurso investigativo também se abre à fenomenologia decolonial³¹, compreendendo que pensar o gesto na clínica no contexto brasileiro exige escutá-lo a partir do local. A este modo, Maldonado-Torres (2010) argumenta que a colonialidade não é apenas um acontecimento do passado, mas uma matriz de poder de longa duração, que se desdobra como colonialidade do poder, do ser e do saber, infiltrando-se nos modos de existir, conhecer e viver das pessoas (Maldonado-Torres, 2010), exigindo que nossas práticas de investigação desfaçam os apagamentos e recolham os modos de existir subalternizados.

Nesse ponto, a situação hermenêutica se revela como eixo imprescindível. Heidegger (2009), no *Relatório Natorp*, lembra que toda interpretação parte da vida fática e de sua autocompreensão, pois “a vida já sempre se interpreta a partir de si mesma” (p. 36). Isso

³¹ A expressão *fenomenologia decolonial* emerge como tentativa de articular a escuta fenomenológica ao horizonte crítico da decolonialidade latino-americana. Não se trata de adicionar um adjetivo exótico à fenomenologia, mas de reconhecer que a experiência da colonialidade marca as formas de aparecer do mundo no Sul global, atravessando corpos, gestos e práticas clínicas. Nesse sentido, pensar uma fenomenologia decolonial é deslocar o centro de enunciação, acolhendo os modos de existir subalternizados e abrindo-se a uma hermenêutica situada. Como lembra Maldonado-Torres (2007), a colonialidade não é apenas herança do passado, mas presença difusa que molda o ser, o saber e o viver, convocando uma fenomenologia que caminhe junto com as resistências.

significa que é impossível existir um olhar neutro; há sempre um ponto de partida situado, moldado por história e tradição.

Escutar o gesto é reconhecer que o pesquisador se inscreve na situação, trazendo consigo as marcas do tempo e do lugar que o constituem. Assim, a escuta clínica precisa ser pensada como escuta hermenêutica, isto é, como gesto de acolher o aparecer a partir de um prévio compreender.

Se a colonialidade constitui modos de ser, saber e poder, como aponta Maldonado-Torres (2007), a situação hermenêutica, a partir do pensamento heideggeriano, nos lembra que o caminho para desfazê-la encontra-se na coragem de nomear os pontos de partida, históricos, políticos, regionais, que já orientam toda interpretação.

É nesse entrelaço que a fenomenologia decolonial e a situação hermenêutica se encontram nesta pesquisa: ambas reconhecem que compreender o gesto implica situá-lo, reescrevê-lo e abrir espaço para que vozes silenciadas possam se dizer.

Escutar a dimensão gestual situada a partir de um local significa reconhecer sua resistência: o gesto de uma benzedeira que cruza as mãos sobre o corpo enfermo, a travesti que inscreve sua identidade ao pintar o rosto, a criança que, ao brincar com uma folha, reinventa o tempo. Tais gestos carregam memórias coletivas e cosmopercepções afro ameríndias que desafiam leituras universais.

Como lembra Cusicanqui (2010), é preciso “descolonizar o olhar e o corpo, abrindo espaço para saberes que sobrevivem nos territórios e práticas comunitárias” (p. 48). Rufino e Simas (2020), ao desenvolverem a noção de encantamento como “política de vida”, oferecem outro caminho para pensar o gesto como ato de reinvenção do mundo.

Assim, esta pesquisa é também decolonial. Encantar é um modo de re-existência em que os corpos se tornam cantos, danças e tecnologias de vida. O gesto, assim, é também político: lugar de insurgência contra o apagamento, que convoca memória e reatualiza mundos silenciados.

Portanto, esta travessia metodológica assume duplo compromisso: de um lado, com a fenomenologia hermenêutica de Heidegger, que insiste no compreender como articulação de sentido da própria vida fática; de outro, com uma fenomenologia decolonial, que possibilita pensar a dimensão gestual em sua inscrição local, marcada pela ancestralidade, pela diferença e pela memória coletiva.

4.2. Pesquisa fenomenológica: situação hermenêutica como método

O caminhar fenomenológico, em vez de buscar a segurança de garantias prévias, desloca a ansiedade pela certeza e acolhe o não-saber-fazer como disciplina de abertura. Compreender, interpretar e sedimentar não aparecem como etapas rígidas e lineares; são movimentos circulares de um mesmo gesto, que se renovam e se desdobram a cada volta do círculo hermenêutico (Andrade; Barreto, 2020).

Sempre há um ter-prévio — o lugar de onde se parte; um ver-prévio — o olhar que se abre ao fenômeno; e um conceber-prévio — a concepção que organiza e dá forma ao compreendido. Esses elementos não são barreiras a serem superadas; constituem condições constitutivas da interpretação, que se reelaboram a cada retorno ao fenômeno, abrindo outras possibilidades de sentido (Maux; Dutra, 2020).

Heidegger recorda que toda interpretação é situada, jamais neutra, e que está “subordinada a determinadas condições do interpretar e do compreender” (Heidegger, 2021, p. 29). Essas condições se articulam em três dimensões: ponto de vista (*Blickstand*), aquilo que fixa o lugar de onde olhamos; perspectiva (*Blickrichtung*), a direção para a qual o olhar se volta; e horizonte (*Sichtweite*), o campo de visibilidade que se abre a partir desse olhar. Como ressalta Chohfi (2021), trata-se de um movimento que exige do pesquisador um exercício constante de explicitação, revisão e re-alinhamento, reconhecendo que compreender é sempre caminhar junto às condições que nos atravessam.

Na situação clínica, essa postura implica cultivar uma ética do reconhecer o ponto de partida: conter o ímpeto de classificar de imediato, sustentar a presença mesmo na incerteza e permitir que o gesto para além de ser traduzido em categorias ou diagnósticos. O não-saber-fazer jamais é incapacidade, é força, ação, movimento: é o gesto de quem guarda o aparecer, oferecendo ao fenômeno um espaço em que ele possa se mostrar.

Assim, o não-saber-fazer se converte em saber-cuidar-do-aparecer, atitude que reconhece no gesto na perspectiva da situação clínica em tempo algum é um dado desprovido de expressão. Podemos compreender este movimento enquanto uma linguagem que ressoa, reverbera e se oferece como travessia.

4.3. Temporalidade, espacialidade e historicidade da pesquisa

Toda pesquisa acontece sempre num tempo, num espaço e a partir de uma história. Nenhuma pesquisa paira no ar: ela é sempre situada, marcada por contingências históricas e por geografias concretas. O tempo pós-pandêmico reorganizou presenças, ritmos, tecnologias, distâncias e proximidades; por isso, pensar sofrimento hoje é pensá-lo a partir do entrelaço de

biografias singulares e de mundos compartilhados, reconhecendo que cada gesto a partir da perspectiva clínica carrega em si rastros do que nos atravessou como individualidade e, também, coletividade. O pensamento fenomenológico lembra que o existir é sempre temporal: somos o que podemos-ser no horizonte de possibilidades (Heidegger, 2023).

Isso implica que todo gesto acontece dentro de uma temporalidade própria e nunca em abstrato. Cabe, portanto, destacar que esta pesquisa acontece no Brasil, espaço onde a fenomenologia hermenêutica encontrou terreno fértil para se enraizar e florescer, em estados como Pernambuco, Rio de Janeiro, São Paulo e Rio Grande do Norte, que possuem tradição reconhecida no campo de estudos com Universidades, Laboratórios e pesquisadores reconhecidos internacionalmente.

Essa trajetória teórica, consolidada em núcleos de pesquisa, jornadas e programas de pós-graduação, oferece densidade e especificidade à produção fenomenológica no país. Ao mesmo tempo, o Brasil traz para a situação clínica atravessamentos singulares: os marcadores sociais da diferença³². Esse chão regional e político é parte constitutiva da experiência e nunca apenas um pano de fundo.

A dimensão gestual em contexto brasileiro não pode ser compreendida sem a memória das lutas sociais, os ecos da colonização ou os cantos de resistência que brotam das periferias, terreiros, aldeias e quilombos. O gesto pesquisado nesta travessia de maneira alguma é apenas movimento do corpo humano abstrato, é uma ação local, atravessada por cosmopercepções, pela história de opressões e pelas formas de re-existência que marcam nossa realidade.

Por isso, o tom desta pesquisa não é o de um universal neutro e sim de uma escuta situada: de quem reconhece que a fenomenologia hermenêutica, quando feita no Brasil, precisa dialogar com as marcas regionais, sociais e políticas que moldam os contextos sociais e, conseqüentemente, o mundo enquanto teia de sentidos em que os *Dasein* estão inseridos.

4.4. Co-autores do gesto: participantes e presença

Neste estudo, optei por nomear de co-autores aqueles e aquelas profissionais de Psicologia que, a partir da orientação fenomenológica hermenêutica, acolhem o gesto como acontecimento clínico. Não são chamados de “participantes”, como nas pesquisas tradicionais,

³² A noção de marcadores sociais da diferença designa os eixos sociais que produzem desigualdade e hierarquias, como gênero, raça, classe, sexualidade, geração e território. No Brasil, esses marcadores não se apresentam isolados, mas de forma interseccional, atravessando e configurando experiências singulares de existência. Como afirma Lopes (2006, p. 45), “os marcadores sociais da diferença evidenciam as formas pelas quais as desigualdades se estruturam e se atualizam na vida social, inscrevendo-se no corpo e nas relações cotidianas”.

porque este termo carrega, muitas vezes, uma carga de objetificação, como se aqueles que se dispõem a compartilhar sua experiência fossem meros dados a serem coletados. Ao nomeá-los de co-autores, assumo que cada encontro com eles é também um gesto de escrita, uma co-responsabilidade na tessitura dos sentidos que esta pesquisa busca desvelar.

A escolha do termo co-autor encontra fundamento no próprio pensamento heideggeriano. Tomar os envolvidos como co-autores é, portanto, reconhecer que a pesquisa não nasce de um ‘Eu isolado’ que coleta informações, e sim de um nós em presença, um campo de inter-relações em que a verdade do fenômeno se dá sempre em co-pertencimento. Mais do que uma escolha terminológica, trata-se de um posicionamento ético.

Co-autoria é o nome que melhor traduz a ideia de caminho de corresponsabilidade. Aqueles que narram suas experiências clínicas possibilitam junto o sentido da pesquisa. Ou seja, o resultado é uma rede de vozes que se entrelaçam.

Braga *et al.* (2013) e Aun e Morato (2009) apontam a solicitude como modo de cuidar, lembrando que, em contextos de pesquisa e clínica, a relação nunca pode ser hierárquica e sim dialógica. Nomear os profissionais de Psicologia como co-autores é deslocar o lugar de quem participa: de “objeto de estudo” para parceiro de sentido, colocando-os como alguém que empresta sua experiência para que, juntos, possamos escutar o gesto em sua densidade clínica. Assim, ao falar de co-autores, falo também de um modo de habitar a pesquisa: uma clínica do encontro, onde escrever é sempre escrever-com, compreender é sempre compreender-com.

Os critérios de inclusão foram explícitos: estar regular junto ao Conselho Regional de Psicologia, possuir formação teórico-prática em clínica fenomenológica ao modo de Heidegger e manter atuação clínica vigente.

A escolha metodológica seguiu a lógica da amostragem intencional em bola de neve, uma vez que se trata de uma comunidade de prática cujos vínculos se dão por redes de confiança, afinidades éticas e diálogo compartilhado.

Como explicam Biernacki e Waldorf (1981, p. 141), trata-se de uma fazer-saber em que “um entrevistado conduz a outro, formando cadeias de indicação que permitem acessar populações difíceis de serem identificadas por meios formais”.

No Brasil, Vinuto (2014, p. 204) acrescenta que a bola de neve deve ser compreendida como “um processo sustentado por laços de confiança e reciprocidade, fundamentais para a continuidade do recrutamento”.

4.5. Caminhos e dispositivos de escutas: encontro como recolhimento do vivido

No percurso desta travessia, os recursos metodológicos não se reduzem a instrumentos técnicos, se configuram como modos de fazer aparecer o fenômeno. Cada escolha é também um gesto: de registrar, de narrar, de interpretar, de recolher. O registro ou recolhimento de experiências clínicas não se limita a um simples acúmulo de anotações, ou relatórios; ele é, antes, uma escrita que acompanha a experiência à medida que esta se dá, recolhendo suas afetações. Em pesquisas fenomenológicas hermenêuticas, tal gesto é decisivo justamente porque sustenta a implicação do pesquisador no círculo da compreensão.

Como lembram Maux e Dutra (2020), “o círculo hermenêutico exige do pesquisador a implicação de seu olhar, de sua historicidade e de sua própria afetação” (p. 1036). Registrar é recolher rastros que se reconfiguram a cada retorno do olhar.

Tradicionalmente, a pesquisa qualitativa tem se valido de recursos como o diário de campo e o diário de bordo. O primeiro, de orientação mais etnográfica, tende a reunir descrições detalhadas de situações observadas, notas factuais, registros do ambiente e das falas, configurando-se como instrumento fundamental para a investigação qualitativa (Bogdan; Biklen, 1994).

O segundo, muito usado em processos formativos e reflexivos, guarda algo da memória da viagem: acompanha o percurso do pesquisador, suas impressões e elaborações ao longo do trajeto, funcionando como dispositivo metodológico de desenvolvimento e análise (Zabalza, 2004).

No percurso inicial da pesquisa, adotou-se o diário de bordo como recurso metodológico. Seu propósito era registrar o caminho do pesquisador, acompanhando as impressões sensíveis, as elaborações conceituais e o modo como o campo afetava o próprio processo de investigação. Nas primeiras *entre-vistas*³³, as anotações surgiam nessa chave: como um acompanhamento atento dos gestos, das pausas, dos ritmos e dos acontecimentos que se anunciavam nos encontros, das reverberações no autor.

O diário de bordo operava, assim, como um dispositivo de sustentação do olhar e de memória do vivido, buscando conservar o traço da passagem e o modo como o pesquisador se implicava na relação.

Contudo, desde o início, já se evidenciava que essas notas não eram simples descrições: traziam o corpo, o afeto e o movimento de quem recolhe, revelando que

³³ A grafia “entre-vista”, com hífen, é adotada aqui a partir de uma proposição apresentada por Henriette Morato em encontro acadêmico presencial, durante evento técnico-científico, em que a autora destacou que toda entrevista é, antes de tudo, um acontecimento que se dá *entre* as vistas, isto é, no espaço relacional onde um vê o outro e se deixa ver. Assim, “entre-vista” acentua o caráter fenomenológico da situação: não se trata de extrair informações, mas de acompanhar o movimento de compreender o outro no acontecimento do encontro.

compreender é sempre um modo de estar em jogo na própria experiência. À medida que o processo interpretativo avançava, o diário começou a ser tensionado pelo jogo hermenêutico-compreensivo que se instaurava.

A cada retorno ao material, às transcrições, ao campo, às próprias anotações, outras afetações apareciam, e aquilo que parecia estabelecido assumia outras cores. O gesto de anotar corresponde a deixar-se afetar pelo encontro, reconhecendo a implicação existencial do pesquisador. O escrito funciona, ao mesmo tempo, como memória e interpretação, marca e abertura.

A partir do pensamento heideggeriano, o corpo vivido não pode ser tratado como objeto externo, e sim como presença encarnada que se desvela no gesto. Do mesmo modo, ao afirmar que compreender é sempre um modo de projetar (Heidegger, 2023, p. 211), ao retornar ao escrito, o pesquisador não reencontra simplesmente “o mesmo” sentido, mas reencontra a si mesmo já transformado pelo tempo e pela experiência. Ali se deixava ver, em ato, a situação hermenêutica em movimento.

Desse deslocamento, mostra-se o Traçado do Vivido³⁴, como escolhi nomear, se apresenta como recurso metódico capaz de acompanhar as modulações do sentido na experiência, reconhecendo o caráter vivo, móvel e encarnado do compreender. Diferente de um diário de campo meramente descritivo, o Traçado do Vivido não se limita a registrar o que aconteceu em termos de fatos ou sequências de ações, mas se constitui como um exercício sistemático de escrever-desde-a-experiência: aquilo que se anota é o modo como esse acontecimento atravessa o pesquisador, convoca afetos, suscita perguntas, possibilita deslocamentos. Trata-se, assim, de uma escrita que se sabe implicada, em que o pesquisador assume que sua própria presença, seus estranhamentos e ressonâncias fazem parte do campo de sentido que se desdobra em torno do fenômeno investigado.

Em vez de ser um apêndice do trabalho de pesquisa, ele é instaurado desde o início como um espaço próprio de escrita, seja em caderno, arquivo digital ou outro suporte, reservado para acolher as afetações que emergem antes, durante e depois do campo. Ali, o compromisso é com a explicitação da situação hermenêutica: registram-se as inquietações que fundam a pesquisa, as situações clínicas que acenderam a pergunta, as expectativas e

³⁴ O Traçado do Vivido é o nome que dou ao recurso metódico que acompanha o modo como o sentido se abre, se desloca e se reinscreve ao longo da experiência da pesquisa. Não se trata de um diário descritivo nem de um registro cronológico, mas de uma escrita que segue o movimento do vivido enquanto ele acontece e se transforma. É traçado porque se faz na passagem, linha que se dobra, se apaga e se redesenha; é viver porque nasce da presença implicada do pesquisador, de seu corpo, de sua escuta e de sua história. O Traçado do Vivido assume que toda anotação já nasce interpretada e que toda releitura é nova abertura de mundo. É, assim, um dispositivo hermenêutico que sustenta a pesquisa como acontecimento.

pressupostos que o pesquisador reconhece em si, os medos e entusiasmos que o acompanham.

Ao fazer isso, o Traçado torna visível o ponto de partida desde o qual o pesquisador olha, criando um arquivo de origem que, mais tarde, permitirá ver como o sentido se articulou ao longo do percurso.

De maneira prática, o Traçado do Vivido é o próprio registro escrito do movimento do círculo hermenêutico: são as anotações, marcas e rastros das idas e vindas entre experiência, teoria e análise. Após cada entre-vista, encontro clínico ou momento de observação, ele é atualizado não para repetir o que foi dito, mas para acolher como o pesquisador foi afetado: o cansaço, o entusiasmo, o estranhamento, o incômodo, a vontade de interromper ou de sustentar o silêncio; o gesto que ressoou, o olhar que desviou, a palavra que permaneceu ecoando, o silêncio que ganhou espessura.

Ao lado disso, o Traçado abriga as perguntas que se mostram ainda em estado bruto – “por que isso me incomodou?”, “que gesto é esse que se repete?”, “o que essa fala abre em mim?” – e as primeiras articulações com o pensamento teórico, quando uma situação de campo convoca uma noção, um autor, um trecho de texto que parecia adormecido e agora se reanima. Desse modo, a escrita vai registrando as passagens entre parte e todo, entre vivido e pensado, entre texto do outro e texto do pesquisador.

À medida que o processo interpretativo avançava, o Traçado do Vivido se mostrava, então, como um fio contínuo que acompanha o pesquisar, uma espécie de caderno de ressonâncias em que o círculo hermenêutico se deixa ver em ato: como movimento em espiral, no qual cada retorno ao fenômeno o ilumina de outro modo e reinscreve o vivido em novas configurações de sentido. A cada retorno às entre-vistas, novos sentidos se deixavam ver.

Cada leitura reabria o texto e reabria também o pesquisador, que se via convocado a redesenhar o sentido. Esses deslocamentos não eram tomados como ruídos ou desvios, mas imediatamente acolhidos no Traçado do Vivido, onde se inscreviam as novas articulações, perguntas e compreensões, compondo uma espécie de cartografia móvel da experiência de pesquisar.

Num segundo momento, quando o material já se tornava abundante, o Traçado do Vivido passava a funcionar como lugar de articulação de sentidos. Não se tratava de analisá-lo como se fosse um conjunto de dados brutos, mas de revisitá-lo buscando temas que retornavam em diferentes entrevistas, gestos que apareciam em situações distintas, afetos que insistiam sobre o pesquisador, deslocamentos interpretativos que marcavam inflexões no caminho.

Ao explicitar, no próprio Traçado, observações como “na primeira leitura vi isso; agora já vejo outra coisa” ou “esse motivo reaparece em mais de um relato”, o pesquisador dava sentido ao trabalho hermenêutico que, de outro modo, correria o risco de permanecer invisível.

Assim, o Traçado se tornava bastidor do texto analítico: nele se podia ver como determinados eixos de compreensão – por exemplo, o gesto como linguagem, o corpo atravessado pela técnica, a presença na clínica online – se esboçavam, se fortaleciam ou eram deslocados por novas leituras e experiências.

Quando a escrita dos capítulos de análise se intensifica, o Traçado do Vivido deixa de ser apenas um apoio subjetivo e passa a funcionar como critério de coerência metódica. É a ele que o pesquisador retorna para verificar como chegou a certas afirmações, quais foram as situações, falas e gestos que sustentaram determinada interpretação, em que momentos do percurso um eixo teórico ganhou relevância e por quê.

Em alguns trechos, fragmentos do próprio Traçado são trazidos ao texto da tese como modo de mostrar ao leitor a gênese das compreensões apresentadas, preservando a fidelidade ao caminho fenomenológico hermenêutico que se propõe a acompanhar o fenômeno em sua abertura. Ao fazer isso, o Traçado do Vivido reforça a ideia de que analisar não é aplicar uma grelha prévia sobre o material, mas engajar-se num processo paciente de escuta, retorno e reinscrição do vivido.

Por fim, mesmo após a chamada “versão final” da tese, o Traçado do Vivido permanece como arquivo vivo de uma experiência que segue podendo ser reaberta. Reunindo as afetações que atravessam o pesquisador desde antes da coleta – nas inquietações iniciais, nas escolhas de percurso, nas primeiras aproximações ao campo – até o momento da escrita final, e ainda assim nunca se esgota.

A cada novo encontro clínico, a cada nova leitura, a cada vez que o pesquisador retorna ao fenômeno, outros fios podem ser puxados a partir desse Traçado, outras interpretações podem se desenhar, outras perguntas podem emergir.

Nesse sentido, ele funciona como um caminho metódico que acompanha, guarda e prolonga o gesto de pesquisar: um modo de manter em movimento a escuta, o pensar e o escrever, respeitando o caráter inesgotável do fenômeno e a condição sempre provisória de toda compreensão.

Do mesmo modo, as entrevistas narrativas não se reduzem a coleta de informações. Neste estudo, elas são ocasiões de mostraçã de histórias de vida. Inspiram-se na concepção de Benjamin (1987), que distingue a narrativa viva da mera informação: enquanto esta é

datada, funcional e rapidamente substituída, a narrativa carrega em si uma experiência que ressoa além do momento em que é contada.

Assim, ao propor entrevistas abre-se espaço para que os co-autores do gesto tragam suas experiências clínicas não como respostas a um questionário, mas como histórias que pedem escuta. Essas narrativas, como lembra Aun e Morato (2009), são capazes de desvelar modos de cuidado, atravessamentos institucionais e afetivos, e movimentos sutis que dificilmente apareceriam em outros formatos.

A mediação tecnológica também se apresenta como recurso incontornável e para além de simples obstáculo. As entrevistas on-line, realizadas em plataformas digitais, inscrevem o gesto de maneira específica: a câmera, o enquadramento, a latência da conexão, os silêncios impostos pela tecnologia, todos esses elementos compõem a cena e tornam-se também material de análise.

Nesse sentido, Flusser (2014) ajuda a compreender que o pesquisador é corpo em circunstância, afetado por dispositivos que modulam a comunicação. A técnica, longe de ser um ruído a ser eliminado, é parte constitutiva do fenômeno, transformando-se em elemento que molda os gestos, altera ritmos e re-organiza a presença.

4.6. Ética como gesto

A pesquisa foi aprovada pelo Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Católica de Pernambuco – CEP/Unicap (CAAE nº 78288724.4.0000.5206), em conformidade com a Resolução CNS n.º 466/2012, que estabelece as diretrizes e normas reguladoras de pesquisas envolvendo seres humanos no Brasil, e também em observância aos marcos normativos do Conselho Federal de Psicologia (CFP, 2005), que regem o exercício ético da profissão. Essas instâncias de regulamentação asseguram que toda investigação ocorra em terreno de responsabilidade, transparência e proteção.

Os cuidados éticos desta pesquisa ultrapassam a formalidade normativa, sendo assumidos como gesto de responsabilidade e de solicitude para com os co-autores. As entre-vistas foram inicialmente planejadas para ocorrer de forma presencial, privilegiando a partilha do espaço, da respiração e dos gestos que se mostram na convivência face a face. No entanto, devido às limitações de deslocamento, disponibilidade e condições materiais dos co-autores, esse formato mostrou-se inviável no andamento da pesquisa.

Assim, optou-se pela realização dos encontros de forma on-line, utilizando a plataforma *Google Meet*, o que permitiu manter a continuidade e a qualidade dos diálogos.

Todas as entre-vistas foram realizadas após assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) e gravadas, com consentimento prévio, e posteriormente armazenadas em pasta protegida no *Google Drive*, garantindo organização, preservação e sigilo dos dados.

Cada entrevista teve duração variável entre 40 e 70 minutos, foi gravada integralmente com prévia autorização dos co-autores e, em seguida, transcrita pelo pesquisador. Após a transcrição, os registros foram enviados a cada co-autor para conferência, permitindo correções, complementações ou supressões, de modo a garantir que suas narrativas fossem preservadas com fidelidade e respeito.

A guarda dos dados recebeu atenção rigorosa: todos os arquivos de vídeo e áudio permaneceram armazenados em conta pessoal do pesquisador, protegida por senha e sem acesso a terceiros, de modo a reduzir riscos de vazamento. As transcrições foram igualmente armazenadas em pastas seguras, em formato criptografado, e acessadas apenas pelo pesquisador responsável.

Qualquer material de identificação pessoal foi omitido ou anonimizado nos textos, assegurando o sigilo. A pesquisa também assegurou o direito de desistência em qualquer momento, sem ônus para os co-autores, bem como a garantia de que nenhum fragmento de fala seria utilizado sem consentimento. Além disso, o pesquisador se manteve disponível para acolhimento imediato e encaminhamento, caso algum conteúdo narrado despertasse sofrimento ou necessidade de suporte, o que não se fez necessário durante o processo.

O caminho metódico observou a Resolução n.º 466/2012 do Conselho Nacional de Saúde e o Código de Ética Profissional do Psicólogo (CFP, 2005), e também assumiu a ética enquanto gesto, zelo que guarda, protege e abre espaço para que o fenômeno pudesse se dizer sem violência e sem riscos adicionais aos que generosamente aceitaram partilhar suas experiências. Nesse sentido, o estudo se insere dentro da perspectiva da legalidade, com uma ética originária que reconhece, em cada gesto partilhado, a possibilidade de uma verdade que se desvela.

4.7. Análise como Escuta de Ecos

Já no campo daquilo que a tradição metafísica convencionou chamar de “análise de dados”, a proposta aqui foi outra: pensar o trabalho como exercício interpretativo-compreensivo. Em vez de reduzir o vivido à linguagem fria dos “dados”,

escolho nomear este momento de Escuta de Ecos³⁵. Faço essa escolha porque é assim que me percebo no gesto de retomar, inúmeras vezes, o Traçado do Vivido e as narrativas das(os) co-autoras(es) desta tese: como alguém que se inclina para ouvir o que ainda reverbera, os ecos da experiência que segue falando mesmo depois do encontro.

Escutar ecos é voltar ao texto sabendo que ali nada está definitivamente encerrado. Cada releitura das entre-vistas, cada reencontro com o Traçado do Vivido abre brechas para que outras ressonâncias apareçam, trazendo à tona nuances, perguntas e sentidos que não se mostraram de imediato. Em lugar de “analisar dados”, trata-se de acompanhar essas reverberações, deixar-se afetar por elas e inscrevê-las no movimento da compreensão.

A Escuta de Ecos, assim, nomeia uma forma de trabalho metódico em que o pesquisador se reconhece como experiência: um caminho em que o que foi vivido continua a falar, chamando o pesquisador a responder, com o corpo e com a escrita, ao que insiste em ressoar.

Nessa perspectiva, Heidegger (2021), nos *Seminários de Zollikon*, lembra que toda interpretação está “subordinada a determinadas condições do interpretar e do compreender” (p. 29). Essas condições são estruturadas por três indicativos: ponto de vista (*Blickstand*), perspectiva (*Blickrichtung*) e horizonte (*Sichtweite*). Cada análise, portanto, se dá em um movimento em que o pesquisador explicita de onde olha, para onde dirige seu olhar e o que é possível ver a partir desse horizonte.

Essa dinâmica é circular. Andrade e Barreto (2020) apontam que a interpretação se constitui como realização da compreensão, de modo que “o compreender se efetiva quando se interpreta, e a interpretação, por sua vez, se transforma em nova compreensão” (p. 1199). Maux e Dutra (2020) acrescentam que no movimento do círculo hermenêutico, a cada retorno ao material, abrem-se novas possibilidades de sentido, numa espiral interpretativa-compreensiva que nunca se fecha. É nesse movimento que o gesto do paciente pode ser recolhido como linguagem, como acontecimento que reverbera.

O *Relatório Natorp* já oferecia, em 1922, a base para esse movimento circular que Heidegger depois radicaliza. Ali, ele explicita que a fenomenologia deve “trazer à palavra o vivido em sua articulação originária” (Heidegger, 2009, p. 19), sem a pretensão de reduzi-lo a conceitos prévios. Esse trazer-à-palavra é um recolher do sentido que já está em jogo no existir. O gesto, assim, é compreendido no fluxo do vivido, e a análise fenomenológica é

³⁵ Ao utilizar a expressão “escuta de ecos”, desloca-se a noção tradicional de *análise de dados*. Não se trata de decompor, classificar ou reduzir o material obtido, mas de acompanhar as ressonâncias que emergem no encontro, nas repetições, pausas, tonalidades e gestos. A escuta de ecos implica considerar que o sentido não está contido nos dados como algo dado e fixo, mas se anuncia nas reverberações do vivido, exigindo do pesquisador uma atenção implicada, corporal e sensível.

tarefa de retornar sempre de novo ao fenômeno. Não há neutralidade, pois todo compreender nasce de uma prévia inserção no mundo (Heidegger, 2009).

Heidegger (2023), em *Ser e tempo*, sublinha que “toda compreensão já contém em si uma interpretação” (p. 151), e que compreender é sempre projetar-se a partir de uma prévia inserção histórica. Escutar ecos, nesse horizonte, é acolher que cada gesto, cada narrativa, cada registro é atravessado pela historicidade da existência, por tradições que o pesquisador também carrega. A escuta é gesto-ação de participação no círculo hermenêutico, sustentado pela consciência de que a interpretação é sempre situada. Dessa forma, os recursos, sejam o Traçado do Vivido, entrevistas, registros e a análise, como Escuta de Ecos, configuram um mesmo campo. Ambos são gestos que sustentam o fenômeno em sua aparição. Registrar, narrar e interpretar são movimentos entrelaçados de um mesmo círculo hermenêutico.

CAPÍTULO 5

RESSOAR, ECOAR, ENTOAR: entre-vistas como acordes de gestos fenomenológicos

Este capítulo se abre como uma partitura de gestos. Trata-se da primeira parte da “Escuta de Ecos”. Nessa dança hermenêutica, no vaivém interpretativo-compreensivo, parto da noção de que as entre-vistas e o Traçado deram as cores e tons deste capítulo. Assim, tudo o que você vai ler nas próximas páginas é uma possibilidade compreensiva, tomada a partir da minha situação hermenêutica no momento da escrita desta tese. E da reescrita, tantas vezes necessárias.

Aqui, três verbos se transformam em ritmo que conduz o movimento hermenêutico dessa tese: ressoar, ecoar e entoar. Cada um deles carrega mais que uma imagem; sustenta um modo de compreender a experiência clínica e orienta a nossa travessia. Isso através da situação hermenêutica. Narrativas e Traçado do Vivido em uma dança única, singular, apontam um emaranhado de outros modos de compreender o gesto fenomenológico na situação clínica. Assim, ressoar, ecoar e entoar surgem do gesto político-poético-encantado, enquanto situação hermenêutica, até chegar à metamorfose do campo digital.

Ressoar é o verbo que inaugura o movimento desta Escuta, pois se liga àquilo que se prolonga e jamais se esgota no instante. O gesto que ressoa permanece, vibra e reverbera, prolongando-se em quem o recebe e em quem o realiza. Ele se mostra como retorno e continuidade que insiste em aparecer para além da cena em que se originou. Isso pode ser impelido a partir da análise da etimologia da palavra.

O verbo tem origem do latim *resonāre*, formado pelo prefixo *re-*, que indica repetição, intensidade e retorno, e pelo verbo *sonāre* (“soar”), derivado de *sonus*, “som audível, ruído” (Michaelis, 2024). A composição revela o sentido de “soar de novo”, “fazer vibrar em resposta a outro som” (Michaelis, 2024). O ressoar se afirma, portanto, como anúncio de permanência: o que se dá no primeiro som retorna transformado, atravessado pelo espaço e pelo tempo, devolvido como eco. O ressoar também se sustenta como ressaltado e retomado. Ele designa o movimento de algo que ressurgiu e reverbera, propagando-se, refletindo-se e multiplicando-se na distância e no tempo. Ele não se limita à cópia, mas se configura como diferença, pois cada reverberação acrescenta uma nuance nova, cada eco se desdobra como acontecimento. O que ressoa cresce, o que ressoa se transforma.

Aqui, ressoar se afirma como verbo da permanência. Ele anuncia que um instante pode atravessar o tempo e refazer o mundo. Ele sustenta que o gesto clínico, ao ressoar, se torna

mais do que movimento; ele se torna linguagem que permanece e reverbera como presença.

Quando uma lágrima irrompe, quando uma mão se ergue ou quando um silêncio se demora, algo se grava na experiência como ressonância que excede a cronologia do encontro. Esse ressoar é a marca daquilo que não se cala e que convoca a escuta para além do tempo cronológico da sessão.

Ecoar é o verbo que dá contorno ao movimento do gesto. Ecoar indica uma propagação que afirma abertura e confirma a presença do outro. Nesse horizonte, o existir já se dá, desde sempre, como ser-com, e é justamente nessa condição que o gesto se torna linguagem com-partilhada, instaurando o campo do encontro. A própria origem do verbo reforça essa compreensão de um movimento que se expande, alcança o outro e se deixa ouvir para além de quem o emite.

A etimologia do verbo confirma essa compreensão. O termo provém do latim *echoare*, derivado de *echo*, *-ōis*, que tem origem no grego ἠχώ (*ēkhō*), palavra que significa “som repetido, reverberação”, vinculada ao verbo ἠχεῖν (*ēkhein*), “soar, retumbar” (Infopédia, 2025; Dicio, s.d.).

O campo semântico afirma repetição, prolongamento do som no espaço e devolução transformada. O eco se constitui como acontecimento que existe porque encontra superfícies e relevos que o fazem vibrar novamente. A dimensão etimológica se articula ao percurso desta tese. O gesto clínico, ao ecoar, se amplia. O eco do gesto na clínica habita o espaço do *entre*.

A voz, o olhar, o silêncio ou a mediação tecnológica de cabos e *pixels* fazem o acontecimento se multiplicar. O eco amplia a presença. O eco confirma que cada gesto é individual, coletivo, político e poético. Ao ecoar, o gesto sustenta a clínica como partilha e reverberação, onde cada *Dasein* se dá em vibração do outro.

Podem até parecer iguais em um primeiro momento. Mas ressoar é permanência; ecoar é com-partilha. O primeiro guarda em si a memória de um instante que não se encerra; o segundo abre o gesto para o espaço do *entre*, onde o outro o recebe e o devolve transformado. Na clínica fenomenológica, o gesto ressoa como lembrança corporificada e ecoa como acontecimento coletivo, sustentando que cada encontro vibra em nós e entre nós.

Entoar eleva o gesto ao campo do canto. O verbo deriva do latim *intonare*, formado por *in-* + *tonare* (“trovejar, fazer soar forte”), relacionado a *tonus*, “tom, som, tensão” (Infopédia, 2025; Dicio, s.d.). O campo semântico afirma proclamação em voz alta, entonação e canto carregado de força. Entoar é transformar o gesto em proclamação e canto originário. O gesto que entoa ressoa como vibração interna e ecoa como propagação coletiva, mas se mostra como proclamação que funda mundos.

Tomando a linguagem como morada do ser, Heidegger (1959/2022, p. 13), o gesto entoado se afirma como canto que inaugura habitar e instaura presença no mundo. O gesto que entoa anuncia resistências, modos de conviver e de habitar. O gesto que entoa abre clareiras de sentido que se mostram inéditas. O gesto que entoa sustenta a clínica como espaço de canto, onde cada gesto se torna anúncio de alteridade e inauguração de mundo.

O tríptico que conduz este capítulo se articula ao caminho que a tese percorreu até aqui. No primeiro capítulo, o gesto se afirmou como gesto político-poético-encantado. A dimensão gestual ressoou como criação, fundação de mundo e anúncio de possibilidades. No segundo capítulo, o ato gestual se mostrou como situação hermenêutica. Ele ecoou no espaço do *entre*. O gesto fenomenológico ecoou como propagação entre corpos e como linguagem partilhada. O gesto que ecoa ressaltou a clínica como campo coletivo.

No terceiro capítulo, o gesto se apresentou como gesto-em-rede. Entoou como proclamação atravessada pela tecnologia, como palavra-corpo que funda presença e inaugura clareiras de sentido. O tríptico afirmou que o gesto clínico vibra, se propaga e canta. Então, o gesto é acontecimento que permanece, com-partilha e inaugura.

5.1. Entre-nomes e entre-vozes: conhecendo os co-autores

As coautoras apresentadas neste capítulo mostram-se como vozes que se entrelaçam: Jurema e Iara. Os nomes, conforme preconizam as pesquisas com seres humanos a partir das Resoluções CNS n.º 466/2012 e n.º 510/2016, são fictícios para manter o anonimato. A diversidade de vozes, aqui nesta tese, se organiza, assim, como um acorde fenomenológico: cada voz é nota distinta, vibra em timbre próprio e, juntas, compõem uma harmonia que se costura como teia de sentidos.

Iara é uma mulher cis na faixa dos 30-40 anos, oriunda do Rio de Janeiro, estado do Sudeste brasileiro marcado por uma intensa produção acadêmica no campo da fenomenologia. Ela é psicóloga de formação, atua como professora em um núcleo de formação em pós-graduação em fenomenologia hermenêutica, articulando docência e supervisão clínica. Sua prática se distribui entre a clínica e o ensino e, por isso, em diálogo constante com textos, seminários e grupos de estudo.

Jurema, por sua vez, também na faixa dos 30-40 anos, é natural do Rio Grande do Norte e está inserida em um contexto distinto: não está vinculada à universidade nem à produção acadêmica formal. Tem sua atuação como psicóloga clínica em consultório

particular, hoje funcionando apenas no formato on-line. Sua perspectiva aqui apresentada nasce diretamente da prática cotidiana com pacientes.

Cabe destacar que Pernambuco não foi incluído nesta amostra, uma vez que muitos pesquisadores deste estado acompanharam de perto o processo de produção desta tese em aulas, encontros e discussões, o que poderia fragilizar o anonimato das participantes; ainda assim, a presença de Rio de Janeiro e Rio Grande do Norte compõe uma distribuição territorial que confirma a possibilidade de compreender distintos contextos clínicos sustentados por um mesmo horizonte fenomenológico-hermenêutico.

A diversidade de percursos e lugares de fala faz com que cada participante se situe em experiências singulares e, ao mesmo tempo, se reconheça nesse horizonte comum. Essa pluralidade afirma a clínica como espaço de multiplicidade.

5.2. Afinação conceitual: os acordes teóricos

A base desta pesquisa se ancora no pensamento de Martin Heidegger, em especial na ontologia fundamental desenvolvida em *Ser e tempo* (1927). Como indica Heidegger em *Ser e tempo* (§9), para levar adiante a pergunta pelo sentido do ser é preciso tornar patente o ser do ente que nós mesmos somos, explicitar sua constituição fundamental. É nesse gesto de explicitação que se inscreve a ação clínica fenomenológica, tal como discutida e problematizada nos capítulos anteriores. E esta tese não abre mão desse horizonte, uma vez que nele se encontra a possibilidade de pensar o gesto como acontecimento que funda o vínculo e a abertura do mundo.

Ainda que a ontologia fundamental seja irrenunciável, o diálogo com outras perspectivas amplia os horizontes compreensivos. Butler (2019) mostra em *Corpos que importam* que o corpo se constitui performativamente, isto é, por repetições que sedimentam modos de ser e estar no mundo. Essa formulação ilumina a clínica no ambiente digital, onde o corporar aparece em fragmentos reiterados pela tela, mas que ainda possibilitam sentidos e vínculo. Gilles Deleuze e Félix Guattari (1997), ao desenvolverem a noção de *rostidade*, indicam que o rosto funciona como superfície política e social de inscrição. Essa ideia permite compreender a centralidade do enquadramento facial nas plataformas digitais, onde a presença se condensa na face visível e onde o gesto do olhar e da expressão adquirem interpretações ampliadas.

A técnica exige também uma escuta cuidadosa de sua essência. Volto a dizer que esta tese não tinha intenção de problematizar a questão da técnica, tecnologia e ambiente digital. A

temática foi mostrando-se a cada encontro, a cada tessitura. Nesse sentido, convém destacar que Heidegger (2007, p. 24), em *A questão da técnica*, postula que a técnica é um modo de desvelamento que convoca o humano e a natureza a se mostrarem como recursos.

Milhano (2020, p. 178) descreve esse processo como constituição de um “contexto existencial tecnicamente determinado”, no qual a vida cotidiana e a clínica são atravessadas por exigências de fragmentação, velocidade e recomposição. No ambiente digital, o gesto aparece em partes, porém mantém sua possibilidade de articulação de sentidos.

Butler (2019) ajuda a compreender esse aparecer como ato performativo, e Deleuze e Guattari ajudam a ver como o rosto condensado na tela se torna eixo de rostidade, ordenando a experiência clínica em enquadramentos específicos. O gesto, nessa trama, se mostra como resistência e como possibilidade de reinvenção.

Lévinas (1988) lembra que o rosto do outro é o que não pode ser aniquilado, e essa afirmação enfatiza que cada presença é sempre convocação à responsabilidade. Ricoeur (1994) acrescenta que toda ação só se compreende plenamente quando inscrita em um arco hermenêutico, e isso vale também para a clínica, que exige interpretação contínua dos fragmentos e silêncios. Leder (1990) mostra que o corpo se faz sentir tanto por sua presença quanto por sua ausência, e essa oscilação torna-se evidente na experiência clínica no digital.

O percurso aqui explicitado confirma, assim, que Heidegger constitui o fundamento irrenunciável para pensar a clínica como espaço de acontecimento. No entanto, o diálogo com Butler, Deleuze e Guattari, Milhano, Lévinas, Ricoeur e Leder permite compreender como esse gesto se reinscreve no contexto da clínica nas modalidades presencial e on-line. O gesto continua a fundar mundo e vínculo e agora se mostra atravessado pela performatividade do corpo, pela centralidade da rostidade, pela pressão da técnica e pela ética do rosto do outro.

5.3. Jurema e Iara: o gesto como acontecimento na técnica

5.3.1. Jurema, o aparecer do corpo na clínica on-line

Decidi iniciar esta Escuta de Ecos com Jurema, terceira coautora entrevistada, justamente porque foi com ela que minhas próprias implicações com o ambiente digital se tornaram mais intensas. Nos encontros para as entre-vistas, uma pergunta insistia em retornar no Traçado do Vivido: “o que fazer com o ambiente digital que insistia em aparecer de maneira acentuada? (Traçado do Vivido, 2025)”. Ao revisitar esses registros, outros modos de compreender a experiência começam a se abrir.

Aquilo que, no início do Traçado do Vivido, aparecia sobretudo como “problema”, quase como um obstáculo metódico ou clínico, vai lentamente se deslocando e se transformando em abertura para novos horizontes de sentido. Esse deslocamento acontece de modo mais nítido após uma reunião de orientação, quando essa inquietação é apresentada à orientadora. A partir daí, o Traçado do Vivido passa a registrar outra formulação: “O on-line é também fenômeno que se mostra nesta tese. É o horizonte epocal em que minha pesquisa está inserida”.

A preocupação inicial, então, deixa de ser apenas um incômodo e passa a ser reconhecida como parte constitutiva da situação hermenêutica da pesquisa. Em vez de mero empecilho, a clínica mediada por tecnologia aparece como um campo de possibilidade, ainda que marcada por uma limitação tácita: a ausência do corpo-corpo, dessa presença compartilhada que, quando falta, faz ecoar o desejo de toque e de calor humano.

Assim, é justamente o movimento do Traçado do Vivido que permite a mudança de horizonte compreensivo: do problema à possibilidade, da resistência inicial ao reconhecimento do on-line como cenário epocal em que o gesto clínico se deixa ver e escutar.

“Pensei em quantas vezes eu não pude estar junto com o corpo do paciente. Lembrei do período da pandemia. Escutar tantas histórias marcadas por situações difíceis e não poder oferecer o calor da mão, o toque possível, o lenço, o oferecer um café. Lembrei de quando migrei o atendimento do on-line para o presencial com um paciente que havia perdido o pai durante a pandemia. No término da nossa primeira sessão presencial, ele me sugere um abraço e diz: ‘era o abraço que faltou na sessão mais difícil da minha vida, a de quando meu pai morreu’.”

(Traçado do Vivido, 2025)

Foi Jurema quem, com delicadeza e firmeza, desenhou os contornos daquilo que o corpo encontra e do que perde no ambiente digital. Sua compreensão do gesto, quase ritual, acendeu em mim outra maneira de ver a situação clínica mediada pela tela, revelando que também ali pulsa presença, ausência e mistério. Em suas narrativas, Jurema entrelaça o corpo e o gesto como quem costura mundos. Suas palavras caminham entre o encontro presencial e o digital.

Quando penso em gesto... eu penso em algo que parte de mim em direção ao outro. Um movimento, sabe? Um modo de estar com o outro. Acho que é isso que me atravessa de imediato. É como eu me coloco diante de alguém. E aí, junto com isso, me vem também a ideia de cuidado. Como é que o gesto se relaciona com o cuidado? Como é que eu cuido a partir da minha presença, da minha maneira de estar? Eu confesso que, se for pra explicar isso teoricamente, com um conceito fechado, eu não sei dizer. Mas é essa a sensação que me vem. Pode não ser uma definição exata, mas é o que me aparece de forma mais viva quando você me pergunta sobre o gesto (Jurema, 2025).

A fala de Jurema aponta para a compreensão do gesto enquanto movimento. É algo que parte de si em direção ao outro e, nesse partir, funda um “entre” onde presença deixa de ser simples localização corporal e se torna modo de aparecer.

Ao voltar ao traçado do vivido (2025) encontro: “por mais que a gente tente limitar, o gesto sempre aparece de uma maneira maior. Jurema trouxe um gesto como algo inteiro, não fragmentado”. Há, no que ela diz, uma compreensão situada, na qual o gesto é o próprio ritmo de estar-com. Nessa cadência, o gesto é também o modo como o corpo se oferece sem capturar. Questionada acerca dos gestos dos seus pacientes, Jurema reflete sobre o gesto enquanto modo de ser.

Quando você pergunta, eu me lembro de algo que senti com muita força quando migrei pro atendimento on-line, lá na pandemia. Porque houve uma mudança real. Senti muito essa diferença de não estar mais fisicamente diante do outro. Era como se algo no gesto ficasse um pouco perdido pra mim, como se faltasse alguma coisa na minha forma de compreender o outro. E até hoje isso ainda me atravessa. Desde a pandemia, eu atendo só on-line. E embora eu vá me adaptando, eu percebo que tem uma diferença. Tem algo que, no presencial, era mais próximo, mais presente. A presença do corpo do outro... o meu corpo também ali, partilhando aquele espaço. Mas, apesar disso, eu também sinto que o gesto continua falando. Ele continua se manifestando, mesmo à distância. E às vezes eu penso: será que a própria palavra também não é um gesto? Será que a forma como a pessoa fala, escolhe as palavras, se mostra, não é também uma expressão do corpo? [silêncio] Pra mim, o gesto é o modo como a pessoa se revela. É o que aparece ali, naquele momento do encontro. Mesmo que de forma diferente, ele ainda fala (Jurema, 2025).

O testemunho de Jurema aponta que o “perder um pouco” do gesto na situação clínica on-line não é ausência do gesto. Ela aponta para um outro modo de aparecer. A interrogação “a própria palavra também não é um gesto?” reconduz a linguagem ao seu caráter de acontecimento, ou seja, a palavra não é um veículo de conteúdos, é um modo de dar-se do Dasein na própria enunciação, nos ritmos, nas pausas, nos silêncios, nas inflexões e nos endereçamentos. “A palavra seria um gesto? Essa pergunta me desaloja. Eu não sei se a palavra é um gesto” (Traçado do Vivido, 22/04/2025). Mais na frente: “Eu acho que hoje a palavra é um gesto sim. Voltar “A caminho da Linguagem” (Traçado do Vivido, 18/08/2025). Além dos fragmentos do traçado do vivido constituírem a explicitação do círculo hermenêutico, eles nos possibilitam compreender outros horizontes para o gesto.

Na reflexão sobre linguagem, cabe destacar que a partir de Heidegger (2011), o ponto decisivo não é “o que” dizemos, mas o que na linguagem advém e nos envolve: “a linguagem fala” (*Die Sprache spricht*), isto é, não é instrumento disponível ao humano, e sim o âmbito em que algo pode vir-à-presença para nós e entre nós.

É por isso que, mesmo quando “a presença do corpo do outro” se reconfigura na tela, o gesto continua a falar, como feixe de mostrações (*Zeigen*) que circulam o dizer, o ouvir e o

calar, e que também reúnem mundo e coisas na conversação própria da situação clínica (Heidegger, 2023, §34; Heidegger, 2008).

A análise heideggeriana do discurso (*Rede*) torna mais rigorosa essa hipótese. O dizer, o ouvir e o calar não são acessórios, mas modos constitutivos do discurso; o silêncio próprio (não a mudez) pode ser forma elevada de dizer, e o ouvir é condição de possibilidade de compreensão (Heidegger, 1927/2023).

A clínica mediada por tecnologias da informação e comunicação (TIC) exige deslocar a escuta do “toque” para o “tato” da linguagem. Sendo um tato que se faz de minúcias: respirações entrecortadas, hesitações, reiteradas escolhas lexicais, variações de volume e de tempo, enquadramentos do enquadramento (o lugar de onde se fala e se ouve) (Borges-Duarte, 2024).

Heidegger (2011) insiste que a linguagem não é uma ponte posterior ao encontro. Ela é mais, segundo o filósofo alemão, é o próprio “entre” onde o encontro se dá: ela não apenas expressa, ela expõe, convoca e recolhe. Daí a força clínica da pergunta de Jurema: a palavra que acontece no on-line é gesto, e gesto é linguagem que se dá como “toque sem contato”, um tato temporal, que faz ressoar o que está em jogo na situação (Heidegger, 2003; Borges-Duarte, 2024). Em termos heideggerianos, trata-se de permanecer atento ao modo como o dizer deixa-vir (*Sage*) o que se mostra (*Zeige*), inclusive quando a presença corpórea é atenuada pelo enquadramento técnico. (Heidegger, 2011; Heidegger, 2023).

Nesse ponto, a contribuição de Borges-Duarte (2024) é decisiva para pensar a “situação hermenêutica” da modalidade on-line. Ao problematizar o pós-pandemia como campo em que o “normal” se reconfigura e o “virtual” se evidencia como condição humana e não como suplementação técnica, Borges-Duarte (2024) sugere que a mediação digital é parte do horizonte epocal.

Dito de outro modo, a situação clínica, então, não “migra” para um fora de si: ela reinscreve o seu entre, o seu espaço de endereçamento, sob outras condições de visibilidade, proximidade e ritmicidade. Assumir o virtual como situação hermenêutica é afinar as formas do tato, depurar a escuta e reconhecer no digital um modo legítimo (ainda que distinto) de co-presença (Borges-Duarte, 2024).

A intuição de Jurema evidencia que, no encontro on-line, a proximidade não desaparece: ela se recompõe por outras vias. “Definitivamente, quando leio a entre-vista de Jurema, me convenço de que o on-line é um outro modo de fazer a clínica. tem linguagem, tem respiração, tem escolha de vocabulário, tem o acontecimento” (Traçado do vivido, 2025).

Corroborando com as afirmações de Jurema e as minhas inquietações do Traçado do

vivido, o ambiente digital é como um “entre” que precisa ser cuidadosamente instaurado (Heidegger, 2011; Heidegger, 2023). Borges-Duarte (2024) vai além e afirma que “decantar a escuta”, é também pensar o espaço (luz, enquadre, som), explicitar combinados de presença (olhar para a câmera como quem olha, acertar sinais de transição, pactuar interrupções), negociar o tempo e sustentar o fio narrativo que a própria mediação tende a fragmentar (Borges-Duarte, 2024, p. 12).

No Brasil, as normas profissionais que regulam o atendimento mediado por tecnologias digitais convocam a uma ética do enquadre: sigilo, consentimento, registros, condições técnicas e qualificação do ambiente não são adendos burocráticos, mas parte do próprio gesto clínico (CFP, 2024). Em formação e supervisão nas perspectivas fenomenológicas hermenêuticas, isso se traduz em “leitura do dizer” mediado, ou seja reconhecer indícios paralinguísticos, observar a própria presença vocal e visual, lidar com latências como elaboração e co-construir com a pessoa atendida uma gramática comum para a sessão on-line (Heidegger, 2011; Borges-Duarte, 2024)

Voltemos, por fim, à densidade da situação relatada: “a presença do corpo do outro... o meu corpo também ali”. O que Jurema nomeia como diferença é transformação do modo de estar junto. Volto a Heidegger (2011) para pensar como a linguagem “soa como o repicar do silente” (*Geläut der Stille*).

É nesse ressoar silencioso, que uma boa conexão não apaga e um bom microfone não garante, que o gesto clínico encontra espaço para se dar. O terapeuta, então, tem como tarefa é depurar a escuta para que esse repicar atravessasse a mediação técnica: fazer da palavra, do silêncio e do olhar encarnado-na-câmera uma prática em que a aparição do outro, mesmo que seja em 720 *pixels*, possa acontecer com espessura e tato. Seguindo a trilha da narrativa, Jurema traz a diferença entre presencial e on-line.

Olha... acho que a situação que mais marca essa diferença pra mim... é quando meu cliente chora, e eu não posso estender um lenço. [pausa longa] Isso, pra mim, é muito simbólico. É como se ali estivesse a maior tradução da diferença entre estar junto, no mesmo espaço, e estar mediado pela tela. E o quanto esse gesto simples — passar um lenço — é um gesto de cuidado. Um gesto pequeno, mas cheio de sentido. E no online, ele não é possível (Jurema, 2025).

O lenço ausente se transforma em fenômeno que insiste em atravessar a terapeuta. A este modo, cabe lembrar Heidegger (1927/2023, §31) que aponta o ser-aí enquanto projeto³⁶,

³⁶ Em *Ser e Tempo*, Heidegger concebe o projeto (*Entwurf*) como constituição fundamental do ser-aí. O projeto não se limita a um plano subjetivo, mas se mostra como a abertura existencial pela qual o Dasein se compreende sempre em possibilidades. O ser-aí, lançado no mundo, não está preso ao já dado: ele se projeta, transcende e se adianta ao próprio ser, habitando o horizonte do poder-ser. É nesse lançar-se que a compreensão se funda, pois o

sempre compreendido em suas possibilidades. A impossibilidade material de oferecer o objeto revela a lacuna constitutiva da situação clínica no ambiente digital. A tela suspende o alcance da mão, impede a troca dos objetos mínimos que, no espaço físico, se configuram como gesto de atenção. “O lenço é tão corporal quanto um abraço, um cheiro. É um modo de estar-junto” (Traçado do vivido, 2025).

Han (2018, p. 17) afirma que a comunicação digital intensifica os fluxos, porém enfraquece a relação corpo-corpo. O objeto ausente é a imagem precisa dessa fragilidade: não circula, não toca, não acolhe. No entanto, o que não acontece se corporifica na tonalidade afetiva do pesar que Jurema sente a partir da experiência. Ou seja, a ausência, nesse caso, é inscrição corporal, fenômeno encarnado, não um simples vazio.

A partir da experiência narrada de Jurema e em relação com o meu Traçado do Vivido, vale lembrar da temporalidade, uma vez que essa inscrição também se dá no tempo. “Esse episódio do lenço será que aconteceu na pandemia? No período de distanciamento social, eu não tinha essa dificuldade” (traçado do vivido, 2025).

Segundo Heidegger (1927/2023, §68), a temporalidade é o horizonte originário do *Dasein*, onde cada experiência ultrapassa o agora, articulando passado, presente e futuro. O ressoar é essa força temporal que se mantém aberta, mesmo quando o instante já passou. Jurema também evoca outros gestos que se inscrevem na experiência clínica.

Inclusive quando eu tô em sala de aula. Os alunos muitas vezes me perguntam se tem diferença entre atender presencialmente ou on-line. E eu fico nesse lugar ambíguo. Porque eu atendo da mesma forma, com o mesmo zelo. Trabalho com o que eu tenho. Mas se eu parar pra pensar com calma... eu sinto falta de algumas coisas. Sinto falta de ver o corpo todo da pessoa, sabe? De perceber como ela está sentada, se está mais recolhida, se se encolhe em algum momento. Por exemplo, agora mesmo, eu tô sentada com as pernas cruzadas. E você não saberia disso se eu não te dissesse. Mas se a gente estivesse na mesma sala, você veria isso. E talvez interpretasse como um sinal de que eu tô à vontade, mais confortável. E são essas pequenas coisas que, no online, a gente não acessa com a mesma intensidade (Jurema, 2025)

Tudo o que a gente expressa diz muito sobre o nosso mundo, sobre como a gente está. O nosso sotaque, por exemplo. A nossa postura. Pra mim, isso tudo fala de onde a gente vem, de como a gente aprendeu a ser. [pausa] O jeito como a gente fala, como a gente gesticula... Isso tudo diz algo. Às vezes, as pessoas falam de gesto pensando só na mão, no movimento corporal visível. Mas tem gesto também no modo de se colocar no mundo. Gesto é a nossa linguagem também. (Jurema, 2025)

Então, o que é gesto? Pra mim, é muita coisa. A partir do que a gente está conversando aqui, ele foi se ampliando. Gesto é a forma como eu escolho falar, as palavras que uso, meu tom de voz, meu sotaque, meu corpo, a maneira como ele se posiciona agora enquanto falo contigo. É como se o gesto fosse essa expressão viva da minha existência. Ou da existência do meu cliente, se a gente estiver pensando

projeto dá forma à existência como movimento de abertura ao possível, jamais como determinação fixa (Heidegger, 2023, p. 145-147).

nesse encontro clínico. É isso. O gesto, pra mim, é o modo como a gente aparece no mundo. É o que se revela no encontro (Jurema, 2025)

Esses três textos na entre-vista de Jurema se entrelaçam numa teia de sentidos que possibilita a compreensão de outros modos de compreender a situação clínica. A narrativa de Jurema instala o problema fenomenológico do aparecer no encontro clínico. Isso porque não se trata de uma oposição empobrecida entre “presencial” e “on-line”. Definitivamente, essa dualidade, dicotomia nada tem de fenomenológico. O que está em jogo aqui é o deslocamento do modo de aparecer do corpo e do gesto na situação clínica.

Vou percebendo, na prática, que a situação clínica é sempre um entre, um campo em que o dizer acontece e reúne. Quando a tela surge, reconfigura esse entre, o gesto não desaparece; ele apenas se desloca, mudando os lugares em que pode ser percebido. O “não ver as pernas cruzadas” de Jurema não é ausência de gesto. Penso que pode ser chamado a olhar para outros gestos: o tempo da fala, o ritmo, a respiração, o modo como ela me pronuncia as palavras, as hesitações que surgem, os silêncios que ficam. A situação clínica é muito grande. E o desafio é não fazer adivinhações (traçado do vivido, 2025)

A narrativa de Jurema desloca a ideia de gesto puramente manual para um estilo de aparecer. Isso converge com Merleau-Ponty quando ele descreve a expressão como instituição de sentido: a fala não “transporta” conteúdos; ela faz ser o sentido no mundo compartilhado (Merleau-Ponty, 2014).

Em Heidegger, a linguagem “fala” e, ao falar, mostra; gesto e dizer pertencem um ao outro enquanto *Sage/Zeige* (Heidegger, 2011). O sotaque, nesse horizonte, não é ruído; é indício fenomenológico de pertencimentos e trajetos, é uma marca do “de-onde” alguém fala, que se oferece ao encontro como possibilidade de reconhecimento e diferença. É aqui também político.

A entre-vista de Jurema radicaliza a definição: gesto é modo de existir em ato, em ação, o que nos possibilita pensar em uma figura do ser-no-mundo que se revela no encontro (Heidegger, 2023). Aqui, o pensamento fenomenológico hermenêutico nos ajuda a não reduzir a clínica a sinais psicológicos internos; o foco são modos de abrir mundo, de proximidade e resguardo que se dão na conversa, no silêncio, na postura e na entonação (Binswanger, 1957; Boss, 1979).

Ou seja, a partir da experiência de Jurema podemos pensar que o “on-line” não interrompe essa dinâmica. Pelo contrário, ela a reinscreve em outro modo, na qual o enquadre, a luz, o som e os ritos discretos de abertura/fecho passam a co-instituir o lugar do encontro.

Voltemos à ambiguidade da fala: “atendo da mesma forma, com o mesmo zelo, mas... sinto falta de ver o corpo todo”. A chave aqui não é a equivalência entre meios, mas a

modulação do campo. A situação hermenêutica nos lembra que toda visão é também perspectiva, atravessada por “perfis” que nunca se totalizam de uma vez (Andrade; Barreto, 2020). “No consultório físico, os corpos se oferecem com maior nitidez; na tela, outros gestos aparecem (Traçado do Vivido, 2025)”.

A perspectiva fenomenológica hermenêutica, então, substitui a busca pela “visão total” por uma atenção às variações: acompanhar como o gesto se mostra em cada dispositivo, sem forçar a situação para corresponder a um ideal de presença. Quando Jurema exemplifica: “agora mesmo, eu tô sentada com as pernas cruzadas... e você não saberia disso...”, a cena descrita sugere que não lidamos com a “falta de dados”, e sim com um outro modo de compreender a situação.

No on-line, o lugar é artesanado pela câmera, pelo som, pelo enquadre e pelos combinados de presença como olhar para a câmera como quem olha; marcar transições; pactuar interrupções. Tratar o ambiente on-line como parte do entre na situação clínica, e não como um ruído a ser tolerado, evitado, é o que permite que o gesto continue a se mostrar como modo do *Dasein*. A fala de Jurema: “o jeito como a gente fala, como a gente gesticula... tem gesto também no modo de se colocar no mundo”. “Tudo é discurso na clínica, calar, falar, dizer, silenciar (Traçado do vivido, 2025).

Isso vale tanto no presencial quanto no on-line: a cadência do dizer, o silêncio próprio, a respiração que organiza a frase são mostrações gestuais com força clínica. A escuta fenomenológica, portanto, não caça “sinais ocultos” atrás da fala; ela habita o acontecer do discurso, sustentando pausas e devolvendo o fio do que foi dito para que o gesto possa se recolher e, de novo, aparecer.

O “aparecer” que Jurema fala não é uma exibição qualquer, ele é doação de presença, um vir-à-fala que exige do enquadre e da temporalidade, logo, o gesto ressoa para além do instante (Heidegger, 2023).

A referência constante ao sotaque: “a gente se anuncia... temos marcas que nos distinguem” reforça que o gesto é também uma política do comum: co-habitar diferenças sem as neutralizar. O sotaque é uma instituição de mundo que carrega histórias e pertencimentos. Escutá-lo na situação clínica é recusar a fantasia da homogeneização e trabalhar com a singularidade situada da fala. Essa é também a via hermenêutica proposta por Borges-Duarte ao pensar o virtual como situação do presente: não suplemento do real, mas parte do horizonte em que nos compreendemos, pedindo afinação de ritmos, proximidades e modos de presença (Borges-Duarte, 2024).

Desse ponto de vista, a pergunta didática dos alunos de Jurema: “há diferença entre

atender presencialmente ou on-line?” encontra uma possibilidade de resposta nesta Escuta de Ecos. Inclusive, menos técnica e mais fenomenológica: sim, há diferenças de aparecer. Mas o núcleo clínico, acompanhar o gesto como acontecimento de linguagem encarnada, permanece. A atenção com o enquadre (luz, som, ritmo), os combinados de presença e a leitura do dizer como gesto são condições para que algo do mundo do outro possa se mostrar e ser recolhido.

Por fim, as narrativas de Jurema, lidas em conjunto, reúnem uma noção basilar para esta tese: gesto é expressão viva da existência no entre do encontro; a clínica é a artesanaria desse entre. O presencial e o on-line não são esferas antagônicas, mas regimes distintos de aparecer que exigem a mesma vocação: deixar-*vir* o que se mostra e recolhê-lo. Dito de outro modo, a situação clínica mediada por tela convida a repensar a espacialidade existencial.

Em *Ser e tempo*, o espaço humano não é métrico, medido em unidades, ele é existencial: aproximar (*Ent-fernung* como “des-distanciamento”) e orientar (*Ausrichtung*) são modos de estar-no-mundo (Heidegger, 2023, §23). No on-line, vivemos um paradoxo: a tecnologia aproxima aquilo que estava “longe” e pode instaurar novas distâncias na qualidade da presença. Esse jogo não se resolve medindo centímetros entre corpos; decide-se no modo como se endereça o outro e se compõe o “entre” que torna possível a co-presença (Heidegger, 2003).

Do ponto de vista da tonalidade afetiva (*Stimmung*), todo encontro já começa afinado por um humor de fundo, uma *Stimmung* que tonaliza o aparecer (Heidegger, 2023, §29-§30). Sobre isso, é importante pontuar que a tela não neutraliza essa tonalidade; apenas a faz mostrar-se por outras vias: ruídos domésticos, luz do ambiente, variações de atraso, expressões, tudo isso imprime um “clima” que solicita o tato clínico.

O gesto clínico, aqui, é a arte de compreender a afinação: reconhecer quando a excitação técnica (alertas, notificações) impõe um humor de pressa e, então, ritmar o encontro para devolver-lhe gravidade e silêncio. Esse manejo não é psicológico no sentido estreito; porque toca o modo como o mundo chega e como nele nos encontramos (Heidegger, 2023, §34).

A este respeito, tomo Merleau-ponty (2011), que tanto se dedicou a pensar o corpo, para problematizar, ao modo do pensamento heideggeriano, para compreender a espacialidade do corpo. Neste sentido, cabe pontuar que o corpo fora do enquadre da câmera não deve ser reduzido a uma falta. O corpo, aqui, não é objeto recortável; ele é uma abertura que se esquiva à totalização do olhar (Merleau-Ponty, 2011). Mesmo quando a câmera recorta, a reversibilidade entre ver e ser-visto, falar e ser-ouvido, permanece como trama de presença (Merleau-Ponty, 2006).

A situação clínica que toma isso desloca o foco do “que a tela não mostra” para “como o corpo ainda dá a ver/ouvir o seu mundo” nas inflexões, nas pausas, na respiração que carrega a frase, um olhar para o mínimo que não cede ao ideal de transparência. Há aqui também uma dimensão de quebra e emergência que a técnica torna patente. No on-line, a micro-falha, um ruído, um congelamento, traz à tona a moldura tecnológica e com ela a vulnerabilidade do encontro.

Em vez de compreender isso como mero obstáculo, a clínica fenomenológica pode acolher tais quebras como instantes de elucidações: explicitar combinados, refazer o fio, reconhecer afetos que emergem no contratempo. O gesto clínico, então, inclui o modo como se recolhe a sessão após a falha, convertendo a ruptura em tempo de ressonância (Heidegger, 2003; Borges-Duarte, 2024).

As falhas de conexão não precisam ser interpretadas. Elas podem ser só vivenciadas.
Fazem parte da experiência (Traçado do vivido, 27/08/ 2025).

A partir do que Jurema nomeia como sotaque e “modo de falar”, aparece a questão da tradição incorporada. Para Heidegger, não começamos do zero (Heidegger, 2023, §32). Escutar o sotaque como gesto é, portanto, acolher a tradição que fala nele: uma ética da linguagem que recusa a neutralização dos modos de dizer e reconhece neles o lastro de um pertencimento.

Na tela, isso ganha relevo: sem o “campo total” do corpo, a singularidade vocal se torna ainda mais possibilidade de compreensão de mundo. Aqui, o ser-com (*Mitsein*) recoloca o vínculo clínico para além da co-presença física (Heidegger, 2023, §26).

Lido a partir da situação clínica, isso significa que a relação não é adendo, mas condição de sentido: a fala só ganha mundo no endereçamento a um outro que responde e instaura o entre. Por isso, quando a moldura muda (presencial → on-line), não se perde o ser-com; reconfiguram-se seus modos. A tarefa é explicitar ritos de abertura, sinais de transição, pactos de interrupção, modos de dar forma a um entre que sustente a reciprocidade e não deixe o encontro resvalar para a dispersão.

No horizonte da temporalidade, vale avançar um passo além do já dito: se o gesto “ressoa”, não é porque persiste como eco, mas porque irradia possibilidades, reconfigura o que pode ser feito/dito a seguir (Heidegger, 2023). A clínica on-line, ao tornar evidente a materialidade do tempo (latências, lags), pode converter tais condições em pedagogia do ritmo: ensinar a pausa, legitimar o silêncio, cultivar o recomeço. A proximidade, então, deixa de ser um dado para tornar-se obra temporal compartilhada.

Do ângulo do habitar, os ensaios “A coisa” e “Construir, habitar, pensar” sustentam um pensamento útil a esta tese: o lugar não é recipiente, mas reunião (Heidegger, 2008). O consultório físico se reconhece por cheiros, luz, temperatura; o consultório digital existe por enquadre, áudio, plataforma, combinados. Em ambos, o gesto clínico é arquitetônico: cuida das passagens, da iluminação do sentido, das bordas. O “mobiliário” do on-line pode, se tomado como co-participante, operar como ponte que reúne, em vez de obstáculo que separa. A ética passa a ser a da atenção com o modo que permite ao aparecer acontecer. A fala de Jurema sobre pequenos sinais (“encolher-se”, “pernas cruzadas”) lembra que o tato não é menos corporal, ele é mais corporal, porque passa pela leitura do ritmo, do fôlego, da tessitura vocal, dos intervalos que constroem a frase (Merleau-Ponty, 2011; Heidegger, 2023, §34).

O terapeuta não foca em preencher lacunas, mas para abrir passagens e proteger o que desponta frágil no dizer. A narrativa de Jurema nos leva a compreender que o virtual como situação hermenêutica (Borges-Duarte, 2024) ajuda a corrigir o impulso de tratar a técnica como simples meio. O ganho filosófico é reconhecer que a clínica não depende de uma “cópia” do encontro presencial, mas da artesanaria do entre, aquele em que, como dizia a interlocutora, “o gesto é a expressão viva da existência” e, por isso mesmo, continua a se revelar quando lhe damos lugar, tempo e palavra.

Nessa tessitura, Jurema conta uma situação em que um gesto seu escapa à intenção e ganha outra espessura na situação clínica. A partir de um movimento mínimo, algo se desloca na relação e mostra-se como declaração de paixão por parte do paciente. Ao narrar esse acontecimento, Jurema expõe o desconcerto que se instala quando o gesto, tomado por ela como banal, é recolhido pelo outro como sentido articulador, reabrindo perguntas sobre os limites da presença, da responsabilidade e daquilo que o corpo diz para além do que se pretende comunicar.

Então... um dia, esse cliente chegou dizendo que precisava decidir se ia continuar na terapia ou se ia sair. Ele disse, com todas as palavras, que estava se sentindo apaixonado. E que percebeu isso... ou que isso se tornou claro pra ele... a partir de um gesto meu. Ele disse que, num determinado momento da sessão, eu joguei o cabelo pro lado, na época, eu usava o cabelo bem comprido. E foi esse gesto, esse simples jogar de cabelo, que acendeu algo nele. E, Rui... aquilo me travou. Me travou na hora, e me travou em outros atendimentos também, por um bom tempo. Porque não foi intencional. Eu não queria comunicar nada com aquilo, não era um gesto direcionado... Mas, mesmo assim, aquilo se tornou significativo para ele (Jurema, 2025).

É... o que é, afinal, “jogar o cabelo pro lado”? Claro que expressa algo — tudo expressa, né? Mas o que o outro lê, o que o outro interpreta... não é necessariamente o que a gente está, de fato, expressando. Existe uma comunicação, sim, mas não é fechada, nem literal. O outro interpreta a partir do mundo dele, das experiências, das feridas e das expectativas que carrega. Assim como eu também recebo o cliente a

partir do meu mundo. Então, é sempre um entre, né? Um jogo hermenêutico (Jurema, 2025).

O gesto tem isso. É meu, mas ele se dá no entre. É expressão minha, mas o outro lê com os olhos dele. E aí tem esse risco, né? Porque não tem como o outro captar 100% do que eu quis expressar. E, veja, no lugar do cliente, não há obrigação de compreender. Mas no lugar do terapeuta, sim. A gente precisa tentar compreender o mundo do outro, como ele vê, sente, interpreta. Isso é fundamental na clínica (Jurema, 2025).

O relato desloca esta “Escuta de Ecos” para um espaço da situação clínica: um gesto torna-se disparador de uma declaração amorosa, reorganizando a relação terapêutica. O que, para ela, era um movimento cotidiano, sem intenção dirigida, converte-se, para o paciente, em sinal decisivo, ponto de virada na forma como ele passa a se perceber na terapia e a perceber a terapeuta. Essa desigualdade entre o que se quis fazer e o que foi lido possibilita pensar o modo como a linguagem acontece para além da vontade do sujeito, excedendo qualquer controle intencional (Heidegger, 2011).

Nenhuma palavra e nenhum gesto do ser-aí se dão fora da abertura de mundo: é na estrutura de ser-no-mundo que aquilo que dizemos e fazemos desvela sentido, de modo que o corpo próprio não é um objeto entre outros, mas o modo mesmo como o ser-aí está exposto ao mundo e o deixa aparecer (Heidegger, 2023).

Sob essa luz, o gesto de “jogar o cabelo pro lado” é um traço do estilo de presença de Jurema diante do outro. O paciente não reage a um “sinal” isolado, mas a um tecido de tonalidades: a forma como ela se inclina, como escuta, como ocupa a tela e o próprio corpo. Ao recorrer ao Traçado do Vivido (2025), encontro escrito: “Pensar o gesto sob a perspectiva de gênero. O gesto tem em si o discurso de gênero, uma vez que já se inscreve num corporar (Traçado do vivido, 2025)”.

Nessa direção, Butler (2019) lembra que gênero não é expressão transparente de uma identidade prévia, mas efeito de uma repetição estilizada de atos, gestos e posturas que, ao se reiterarem, possibilitam a aparência de um “ser” homem ou “ser” mulher. A performatividade de gênero atravessa, assim, modos de sentar, de olhar, de ocupar o espaço, de tocar o próprio corpo, fazendo com que certos gestos sejam reconhecidos como “femininos” ou “masculinos” precisamente porque reiteram normas sedimentadas. O “jogar o cabelo pro lado”, nesse horizonte, não é apenas um movimento contingente, mas um modo de corporificar, seja reproduzindo, deslocando ou tensionando, discursos de feminilidade que habitam a situação clínica (Butler, 2019).

O movimento dos cabelos é atravessado por imagens culturais do feminino, da sedução, da intimidade; o paciente não lê apenas “Jurema”, mas todo um imaginário

incorporado. A situação clínica torna-se, então, um espaço privilegiado em que esses imaginários são atualizados, interrogados e eventualmente reelaborados, sem que possam ser simplesmente neutralizados.

O travamento de Jurema “em outros atendimentos também” aponta para um efeito de onda: um único acontecimento pode alterar o modo como o terapeuta habita a própria prática, gerando retraimento, medo de errar, hipercorreção gestual. Leder mostra que o corpo pode entrar em regimes distintos de presença, ora discreto e funcional, ora pesado e intrusivo (Leder, 1990).

Ou seja, o gesto condensa uma história de encontros anteriores e cristaliza, em poucos segundos, uma possibilidade de vínculo, no caso, romântica, que estava latente. O travamento que Jurema experimenta mostra como, ao ser interpelada por essa leitura, ela é forçada a se rever também como corporar que fala, corporar que significa para além do que pretende. Quando Jurema se pergunta “o que é, afinal, ‘jogar o cabelo pro lado’?”, ela desloca o foco de uma causalidade linear (gesto → paixão) para o campo hermenêutico.

Nessa perspectiva, o gesto funciona de modo análogo ao símbolo em Ricoeur: ele não se reduz a um único significado, mas “dá que pensar”, abrindo um excesso de sentido que obriga o intérprete a trabalhar sobre ele (Ricoeur, 2013). O paciente lê o movimento a partir de seu mundo afetivo, de suas feridas e expectativas; Jurema, por sua vez, interroga acerca desse “acender algo” e como ele diz sobre a história relacional daquele ser humano e sobre as condições de possibilidade da própria transferência. O gesto não é apenas “causa” da paixão, mas ponto de emergência de um campo de sentido que se tornava, ali, enunciável.

Quando ela afirma que “é sempre um entre, um jogo hermenêutico”, aproxima o gesto da compreensão do texto: aquilo que é expresso se afasta do falante e entra num espaço de circulação em que múltiplas leituras são possíveis. Nesse ponto, é possível recolher também a contribuição de Heidegger, para quem toda compreensão já se move num círculo hermenêutico, de tal modo que “toda interpretação que se coloca no movimento de compreender já deve ter compreendido o que se quer interpretar” (Heidegger, 2023, §32).

Interpretar, portanto, não é partir do zero, mas explicitar e retrabalhar um pré-entendido que já orienta o olhar. Ricoeur descreve a interpretação justamente como esse trabalho de confrontar leituras em conflito, sem jamais reduzir a pluralidade de sentidos a uma última palavra (Ricoeur, 1988). O “jogar o cabelo” torna-se uma espécie de texto corporificado, em que a leitura do paciente fala tanto dele quanto da terapeuta, fala da relação. Esse jogo de apropriações e distanciamentos lembra que, na clínica, nem a intenção de Jurema nem a reação do paciente se dão isoladamente: é na tensão entre ambas, nesse círculo sempre

re-aberto entre pré-compreensão e novo sentido, que o gesto clínico se deixa compreender enquanto acontecimento.

A análise de Jurema ganha densidade quando é colocada em diálogo com a discussão de Fuchs sobre intercorporeidade e interafetividade. Para o autor, afetos e humores são modos compartilhados de estar-no-mundo, que se dão em ressonâncias posturais, rítmicas e gestuais entre corpos (Fuchs, 2013). O movimento dos cabelos não atua sozinho: ele se inscreve em um campo de intercorporeidade onde a presença de Jurema já vinha sendo sentida pelo paciente. Do lado da terapeuta, o mesmo campo intercorporal se reconfigura abruptamente. O “me travou” que ela repete aponta para aquilo que Leder descreve como o retorno súbito do corpo, que deixa de funcionar em segundo plano e se impõe como objeto da experiência (Leder, 1990).

Na prática clínica cotidiana, o corpo do terapeuta costuma desaparecer na fluidez do gesto profissional; após o episódio, porém, passa a ser vivido como possível fonte de equívoco, risco e exposição. Aquilo que antes era espontâneo torna-se alvo de vigilância: como sentar, como mexer as mãos, como arrumar o cabelo, para onde dirigir o olhar.

A experiência relatada por Jurema é um exemplar desse movimento em que o corpo próprio reorienta o modo de habitar a situação clínica. Essas restrições no movimento corporal, no entanto, não são neutras; elas empobrecem a espontaneidade e a capacidade de ressonância no encontro, reduzindo o campo de possibilidades do gesto clínico.

A situação contada por Jurema convida a pensar que o gesto clínico implica sempre uma negociação fina entre espontaneidade e cuidado, entre deixar-se aparecer e responsabilizar-se pelo modo como se aparece. O corpo nunca é apenas veículo neutro, mas sempre “cenário e instrumento” de nossas práticas mais cotidianas (Gallagher, 2005).

Ao mesmo tempo, a fala de Jurema revela uma posição ética bem delimitada: “no lugar do cliente, não há obrigação de compreender. Mas no lugar do terapeuta, sim”. A assimetria constitutiva da relação clínica aparece aqui como responsabilidade hermenêutica acrescida. Se o paciente lê o gesto a partir de suas perspectivas, cabe à terapeuta assumir o trabalho de compreender o mundo em que esse gesto foi recebido como convite amoroso. Essa responsabilidade ecoa a ideia ricoeuriana de que interpretar é sempre também responder por alguém, isto é, assumir uma tarefa diante de uma história que se confia à nossa leitura (Ricoeur, 1988).

A situação clínica não é apenas o lugar em que se interpretam “sintomas”, mas em que se responde a modos de aparecer que nos implicam corporal e eticamente. Quando Jurema afirma que “o gesto é meu, mas ele se dá no entre”, ela desloca o foco da propriedade (o meu

gesto, a minha intenção) para a co-constituição intersubjetiva. A fenomenologia da intercorporeidade tem insistido que gestos são atravessados por hábitos, memórias corporificadas e expectativas que circulam entre corpos e não se deixam reduzir a um sujeito isolado (Gallagher, 2005; Fuchs, 2013).

Na situação clínica, a narrativa de Jurema aponta para a situação de que não há como retirar o corpo do jogo hermenêutico, mas é possível pensar sobre a forma como se está presente. Jurema devolve ao conceito de gesto clínico sua dimensão de risco e imprevisibilidade. Se o gesto é sempre mais do que se quis dizer e menos do que o outro lê, o trabalho clínico não pode se limitar à tentativa de “corrigir mal-entendidos”. Ao contrário, precisa acolher o excesso que se articula nesse entre, tomando episódios como esse não apenas como complicações da prática, mas como materiais privilegiados para compreender o modo como o paciente ama, fantasia, se defende e se expõe, e também o modo como o terapeuta é afetado, se revê e reinscreve o próprio corpo na situação clínica. O gesto clínico se mostra, então, como operação hermenêutica corporificada: um modo de sustentar, com o corpo inteiro, o conflito das interpretações que atravessa cada encontro (Ricoeur, 1988; Merleau-Ponty, 2011; Heidegger, 2023).

Na tessitura desta compreensão de sentidos articuladores, a perspectiva de Jurema é explícita: o gesto não é elemento representativo. A este modo, ela comenta:

Me veio um exemplo clássico — aquele caso do Zollinger que o Heidegger comenta. Da cliente que esquece a bolsa no consultório. Em outras abordagens, isso seria lido como um desejo inconsciente de voltar, de não querer ir embora. Mas, pra gente, na fenomenologia, pode ser só um esquecimento mesmo. Ou... pode ser outra coisa. A gente precisa perguntar. Porque o risco de interpretar demais também é real (Jurema, 2025).

O gesto tem isso. É meu, mas ele se dá no entre. É expressão minha, mas o outro lê com os olhos dele. E aí tem esse risco, né? Porque não tem como o outro captar 100% do que eu quis expressar. E, veja, no lugar do cliente, não há obrigação de compreender. Mas no lugar do terapeuta, sim. A gente precisa tentar compreender o mundo do outro, como ele vê, sente, interpreta. Isso é fundamental na clínica (Jurema, 2025).

Eu não acho que o gesto esteja tentando dizer algo por trás do que mostra. Na fenomenologia, a gente lida com o que aparece. E o que aparece é o gesto. É isso que a gente tem. Não é preciso ficar buscando o que não se mostra, o que está fora do campo do fenômeno (Jurema, 2025).

Acho que essa é a grande diferença entre um gesto representativo e um gesto fenomenológico. O primeiro a gente decodifica, interpreta. O segundo... a gente escuta. E nessa escuta, o gesto jamais aparece isolado. Ele sempre está imerso numa situação hermenêutica. Não dá pra destacar um gesto da totalidade do encontro, como se ele dissesse sozinho uma verdade oculta (Jurema, 2025).

Quando Jurema traz o exemplo da bolsa esquecida nos *Seminários de Zollikon*, ela lembra que, segundo a leitura psicanalítica, o esquecimento da bolsa ao sair do quarto de “uma pessoa conhecida” expressaria um desejo inconsciente de voltar. Em seguida, desloca: “pra gente, na fenomenologia, pode ser só um esquecimento mesmo. Ou... pode ser outra coisa. A gente precisa perguntar. Porque o risco de interpretar demais também é real”.

A situação, então, tornar-se território hermenêutico: mais do que ilustrar a oposição entre Fenomenologia e Psicanálise, ela serve para mostrar que, para Jurema, o gesto não é um conteúdo psíquico escondido; o gesto é, ele mesmo, um modo de ser-no-mundo que pode ser interrogado a partir da situação em que acontece.

Loparic, ao comentar esse episódio nas conversas de Heidegger com Boss, destaca justamente essa virada de linguagem. Ele lembra que Boss apresenta o exemplo nos termos da teoria freudiana: “de acordo com a teoria psicanalítica, no caso de [uma mulher] esquecer, por exemplo, uma bolsa, ao sair do quarto de uma pessoa conhecida, expressa-se o desejo inconsciente de poder voltar àquele lugar” (Loparic, 2001, p. 174).

Heidegger responde recusando o enquadramento causal-dinâmico e redescreve a cena a partir da perspectiva fenomenológica: “no esquecer a bolsa, não há intenção inconsciente”; ao ir embora, a mulher “ainda, ainda mais e sempre mais, continua lá”, de modo que “a bolsa nem ao menos está lá” para ela (Heidegger, 2021, p. 519-520, *apud* Loparic, 2001, p. 174-176).

Sobre isso, é importante destacar que a ação clínica fenomenológica hermenêutica não corre atrás de um “atrás” do gesto, de um desejo oculto, uma representação recalçada, mas se detém no modo como, naquela situação concreta, o mundo se configura para essa mulher: o campo de presença se estreita, e certos entes simplesmente não aparecem. O esquecimento, aqui, não representa: ele é o próprio acontecer de um estar-aí tomado por uma situação.

Ao reler esse episódio do esquecimento da bolsa, lembro de uma paciente que, em mais de uma sessão on-line, começava a falar com o microfone aberto, mas esquecia de ligar a câmera. Eu a escutava por alguns minutos vendo apenas a tela preta com seu nome, enquanto ela já se lançava na narrativa do dia. Só depois de uns minutos ela ligava a câmera. A primeira reação interna foi quase automática: “o que será que isso quer dizer? Que ela não quer se mostrar? Que está resistindo ao encontro?”. Em vez de correr atrás de um “atrás” do gesto, tentei suspender essa ânsia de interpretação e, em outro momento, ela explicou. Ela disse que sentia tanta necessidade de começar a falar que ‘só depois olhava que a câmera não estava ligada, mas que bom que ela já tinha começado a falar, para não perder tempo’. O esquecimento da câmera, então, deixou de ser pista de um desejo oculto e se mostrou como traço de um corpo-sob-pressão, que precisa entrar de viés na situação clínica para conseguir estar (Traçado do vivido, 2025).

Nesse horizonte, o gesto deixa de ser compreendido enquanto algo apontando para um interior psicológico e passa a ser compreendido como existência. É isso que permite a Jurema dizer, na sequência, que “pode ser só um esquecimento mesmo. Ou... pode ser outra coisa”. O “só” não diminui o fenômeno; pelo contrário, indica que o esquecimento não precisa de um suplemento teórico para ter densidade clínica. Ele já é acontecimento bastante, desde que seja acolhido em sua singularidade.

Ao insistir que “a gente precisa perguntar”, Jurema faz eco ao próprio movimento da interpretação fenomenológica descrito por Heidegger (1927/2023): não se trata de colar um sentido prévio ao gesto, mas de deixá-lo abrir um campo de questões. A leitura que Irene Borges-Duarte propõe do esquecimento ajuda a aprofundar esse ponto. Ao discutir o “poder esquecer” em Heidegger, ela mostra como o esquecimento é, ao mesmo tempo, experiência cotidiana incômoda e possibilidade ontológica do existir: marca a finitude, o limite da retenção e o modo como o ser-aí se abre ao por-vir, desprendendo-se de certas fixações do já-sido (Borges-Duarte, 2024).

Em vez de ser apenas falha de memória, o esquecimento aparece como modo de temporalização: algo se solta, algo deixa de ser mantido no foco, porque o existir está ocupado por outra coisa. No caso da mulher da bolsa, o “esquecer” não precisa apontar para um mecanismo subterrâneo; ele mostra, fenomenicamente, que o tempo daquela mulher está entregue à presença do outro. Quando Jurema afirma que pode ser “só um esquecimento” ou “outra coisa”, ela se mantém atrelada a esse duplo estatuto: o esquecimento é, desde sempre, possibilidade estrutural da existência, mas seu sentido clínico só se mostra na conversa, isto é, na situação hermenêutica com aquela pessoa.

Essa atenção ao fenômeno em sua espessura própria é o que Sá e Barreto (2011) nomeiam como trabalho com a existência, e não com “atos psíquicos” isolados. Ao discutir “a noção fenomenológica de existência e as práticas psicológicas clínicas”, eles insistem que a clínica de inspiração heideggeriana não pode reduzir o sofrimento a processos internos, mas deve compreendê-lo como modo de ser-no-mundo, sempre atravessado por relações, tarefas, medos e projetos (Sá; Barreto, 2011). O exemplo da bolsa, lido com Jurema, corporifica essa tese: a descrição fenomenológica substitui termos como “intenção inconsciente” por expressões que falam de um “ainda estar lá”, de um “ficar preso” a uma situação.

O gesto é reconduzido ao campo semântico do ser-no-mundo-com-outros. Quando Jurema alerta para o “risco de interpretar demais”, ela critica precisamente a pressa de reconduzir o fenômeno a uma grade explicativa, apagando a concretude da situação. A clínica, como lembram Andrade e Barreto ao falar de “situação hermenêutica”, não é um

lugar de aplicação de teorias, mas de conversão constante da pré-compreensão à luz do que o encontro traz (Andrade; Barreto, 2020). A fala de Jurema continua aprofundando esse deslocamento, agora ancorado no tempo da relação clínica. A fala acelerada não é vista como máscara de um conteúdo interior; ela é o próprio modo de presença da paciente sob a pressão de um mundo específico: prazos, banca, escrita, expectativas.

Em termos heideggerianos, trata-se de uma variação concreta do ser-no-mundo: o ser-aí nunca está nu, mas sempre já lançado em tarefas, exigências e projetos que configuram o como da sua presença (Heidegger, 2023). O gesto, seja o jeito de falar, as pausas encurtadas, o atropelo das frases é o tempo se dizendo no corpo, não o espelho de uma instância psíquica oculta.

O fato de Jurema sublinhar o “tempo de relação” como condição de compreensão indica, ainda, que o gesto se deixa ler em contraste com uma história compartilhada. É aqui que a contribuição de Fuchs sobre memória corporal torna-se basilar. Fuchs descreve a memória do corpo como o conjunto de disposições, hábitos e estilos de presença que, ao longo da vida, se sedimentam e passam a orientar implicitamente a maneira como percebemos e agimos (Fuchs, 2012a).

Nessa perspectiva, o que Jurema reconhece em sua paciente não é um “sinal isolado”, mas uma mudança em relação a uma gramática gestual construída ao longo de muitos encontros: ela sabe como aquela paciente costuma falar, respirar, pausar, e justamente por isso percebe que, agora, algo do ritmo se desorganiza. A aceleração não representa uma ansiedade que estaria “por trás”; ela é uma modulação nova da memória corporal, convocada por um momento de mundo particularmente exigente. O gesto é, aqui, a própria historicidade da relação se deixando ver: anos de acompanhamento que criam um fundo de familiaridade a partir do qual a diferença se mostra. Essa memória do corpo constitui um campo relacional: não se trata apenas de hábitos motores, mas de movimentos do ser-com, de modos a aproximar-se e distanciar-se dos outros (Fuchs, 2012b).

Assim, a fenomenologia do gesto exige tempo: a cada encontro, o terapeuta vai aprendendo a corporeidade própria daquele paciente, seus modos de ocupar a tela, a cadeira, a palavra. A situação clínica torna-se, então, um espaço de construção de memória corporal em comum, na qual tanto o paciente quanto o terapeuta vão se afinando a um estilo de presença. O gesto não é um índice fixo; é um acontecimento sempre relativo a uma trama de repetições e variações que só se revela na duração.

Essa maneira de proceder se alinha com a concepção da clínica como “situação hermenêutica” trabalhada por Andrade e Barreto (2020). Inspiradas em Heidegger e no

Relatório Natorp, as autoras descrevem a clínica como lugar em que a interpretação se dá sempre a partir de um “pré-ter” (*Vorhabe*), de um “pré-ver” (*Vorsicht*) e de um “pré-conceber” (*Vorgriff*), que são continuamente postos em jogo pelo encontro com o outro (Andrade; Barreto, 2020). Os exemplos de Jurema ilustram esse movimento: ela não se coloca fora da situação, aplicando uma técnica neutra, mas reconhece que sua compreensão do gesto depende do tempo de vínculo, das histórias já contadas, dos corpos já vistos em outros dias.

Ao mesmo tempo, ela se deixa corrigir pelo fenômeno: em vez de tomar a aceleração, de saída, como “sintoma” de qualquer coisa, pergunta-se como esse modo de falar se articula com a situação de mestrado, com as tantas demandas que atravessam a vida daquela paciente naquele momento. A interpretação, aqui, não procura algo “atrás” do gesto, mas acompanha aquilo que se libera a partir dele. Reunindo esses fios, podemos dizer: o gesto não representa; o gesto é.

5.3.2. Iara, o gesto como denúncia e revelação

Escolho prosseguir esta Escuta de Ecos com outra mulher. Dessa vez, é Iara quem se apresenta. Também aqui a escolha não é sem intenção. A entre-vista com ela aconteceu entre o período carnavalesco e um feriado importante em Pernambuco, a data magna, quando a cidade ainda parecia vibrar no compasso da folia de momo. Eu seguia com o cabelo azul, prolongando no corpo o rastro do Carnaval. Imaginava que a cor, por si só, chamaria atenção, mas Iara foi além, ao término da entre-vista: “Muito obrigada. E aproveita o restinho do seu Carnaval, que ainda está no ar, né?”.

Esse comentário aparentemente simples já instaurava o clima do encontro: o corpo do pesquisador, atravessado pelo gesto da cor, se oferecia como elemento que antecedia a palavra e demarcava um certo modo de estar-no-mundo diante dela. Assim, volto a Flusser (2014, p. 3), quando o filósofo aponta que todo gesto é carregado de sentido, para pensar que: o cabelo azul se inscreve como dimensão gestual que comunica, evidenciando que não compareci à situação clínica como observador neutro.

A fala de Iara, em tom de brincadeira, revela a força do gesto enquanto modo de mostraçãõ da linguagem: o que poderia ser apenas “um detalhe visual” torna-se índice de um tempo ainda em festa, de uma abertura ao lúdico.

A estranheza inicial vai se convertendo em reconhecimento à medida que a entre-vista se mostra enraizada em um tempo e em um espaço determinados, pois todo *Dasein* se dá sempre em um mundo, nunca acima da concretude da vida fática (Heidegger, 1927/2023). O

meu cabelo azul, nesse contexto, é gesto que enuncia: diz algo sobre o tempo da festa, sobre o prolongamento do Carnaval, sobre o meu envolvimento com os festejos.

Esse marcador, ao mesmo tempo temporal e estético, inscreve a narrativa de Iara na cadência da vida fática, atravessada por cores, ritmos, cheiros, feriados e climas afetivos. O corpo torna-se, assim, o primeiro texto lido por Iara: antes da pergunta acadêmica, há o azul que anuncia um certo modo de presença e convoca um tipo específico de relação. Ao voltar ao *Traçado do vivido* (2025), me surpreendo: “Ela conseguiu ler meu corpo, algo que eu não me atentei. Eu estava habitando o depois-do-carnaval”.

O gesto da cor e a palavra final da entrevistada se uniram como prólogo do que viria, como se o on-line, o clínico e o festivo se entrelaçassem na mesma tessitura. Assim, seguiu a narrativa. Iara tem fala firme e voz segura, em dado ponto da narrativa, quando se dá conta das possibilidades de pensar o gesto.

Ah, ótimo! Eu achei um tema super curioso, né? Quando a gente pensa em gesto logo vem o senso comum. Vai ser interessante demais a tua pesquisa (Iara, 2025).

O entusiasmo inicial já revela a abertura para o tema e também a consciência de que o gesto, à primeira vista, tende a ser reduzido a um entendimento simplista. Ela articula essa diferença entre senso comum e pensamento fenomenológico.

Pensando em falar o que me veio logo de cara quando você perguntou, acho que logo de início eu fiquei pensando em tudo o que representa de alguma forma o gesto. Pensando nessa diferença entre o que a gente escuta com essa palavra, pensando do senso comum ao gesto dentro desse arcabouço imenso que é o pensamento heideggeriano. Mas pra gente da fenomenologia hermenêutica, que vamos para além de uma psicologia mais tradicional, o gesto é difícil de pensar. Se a gente olhar pelo senso comum, vamos pensar que o gesto na clínica é aquilo de eu estar atento a tudo o que a pessoa faz, do comportamento, da movimentação da pessoa, se a pessoa ali está se movimentando ou não, se está mais contida ou não. Mas quando a gente pensa a partir da lente do pensamento heideggeriano essa compreensão ganha outros sentidos, sentidos mais amplos do que só esses elementos mencionados (Iara, 2025).

A fala de Iara já anuncia, de saída, a tensão entre um entendimento “de senso comum” do gesto e a tarefa de pensá-lo no horizonte da fenomenologia hermenêutica. Ao reconhecer que, em uma psicologia mais tradicional, gesto tende a ser identificado com comportamento observável: “se a pessoa está se movimentando ou não, se está mais contida ou não”, Iara mostra como esse enquadramento permanece preso a uma lógica objetivante, em que o corpo é algo a ser medido, descrito e eventualmente interpretado como expressão de um interior psíquico.

Quando Iara diz que, a partir dessa “lente”, o gesto ganha “sentidos mais amplos”, ela toca precisamente na torção do pensamento fenomenológico: gesto deixa de ser mero dado a

ser lido de fora e passa a ser modo de presença no mundo, uma maneira de o *Dasein* se mostrar na facticidade da situação clínica. Ao afirmar que, para “a gente da fenomenologia hermenêutica”, o gesto é difícil de pensar, Iara não aponta para uma deficiência teórica, mas para o fato de que o gesto resiste a ser reduzido a um objeto entre outros. A partir da noção de compreensão heideggeriana (Heidegger, 1927/2023), o gesto aparece como um dos lugares privilegiados em que ela se corporifica: o gesto é linguagem antes da palavra, modo como o corpo “fala” o mundo que habita.

A experiência relatada por Iara corrobora a narrativa de Jurema: ao deslocar o gesto para além do inventário de movimentos, ela abre espaço para compreendê-lo como acontecimento de linguagem que se dá no entre, no campo compartilhado em que terapeuta e paciente co-constituem uma situação. Por fim, quando Iara distingue o gesto “do senso comum” daquele que se desdobra “dentro desse arcabouço imenso que é o pensamento heideggeriano”, ela também toca o vínculo intrínseco entre gesto e temporalidade.

Isso implica em dizer que a existência é temporalizada, projetada para possibilidades e sempre já atravessada pelo passado que carrega e pela antecipação do porvir (Heidegger, 1927/2023, §65–68). Visto a partir daí, gesto não é apenas algo que “acontece no presente”, mas condensação de hábitos, memórias encarnadas e expectativas que se deixam ver no modo como alguém se move, se contém, se dirige ou se esquiva. Cada gesto, na clínica, traz consigo um tempo, um ainda não, um já foi, um não mais, e, simultaneamente, inaugura um horizonte de sentido para o encontro.

A forma como Iara descreve sua própria dificuldade de pensar o gesto ratifica o movimento desta pesquisa: compreender gesto não como detalhe acessório da sessão, mas como um dos modos fundamentais pelos quais a linguagem, a temporalidade e o mundo se mostram na situação clínica, implicando pesquisador e coautora em um mesmo campo de sentido que se desdobra a cada entre-vista.

O gesto clínico no ambiente conectado reúne o instante que abre e a demora que sustenta. O enquadre técnico atua como parte do mundo com-partilhado e entra no círculo hermenêutico: cada ajuste de câmera, cada silêncio, cada microexpressão integra o campo de sentido que se desvela. A clínica assume esse regime temporal como recurso, pois a existência se mostra na forma como habitamos esses instantes e os alongamentos que eles instauram.

Eu escuto muito, inclusive em algumas palestras de professores renomados da fenomenologia, questionando um pouco o atendimento on-line por conta dessa restrição, dessa limitação da experiência corporal do paciente. É aquilo, então, você não vê o paciente todo e você perderia algo nessa experiência que seria fundamental

(Iara, 2025)

A fala de Iara revela um regime de verdade que circula mesmo entre “professores renomados da fenomenologia”: a ideia de que, sem o corpo inteiro em quadro, a experiência clínica fica empobrecida, como se a presença se reduzisse àquilo que a câmera alcança. Quando ela relata que “você não vê o paciente todo e você perderia algo nessa experiência que seria fundamental”, expõe uma lógica que, em nome da defesa do corpo, acaba por naturalizar uma certa norma de presença: o corpo sentado na poltrona, visível em sua totalidade, na mesma sala que o terapeuta, seria o padrão legítimo da clínica. A suposta “limitação” do on-line, então, não é apenas um dado técnico, mas o efeito de uma expectativa histórica sobre como deve ser uma “boa” sessão.

Tal crítica a esse pensamento quase hegemônico entre pesquisadores da fenomenologia hermenêutica ganha reforço quando recorro ao Traçado do Vivido: “Eu acho absurdo essa comparação entre on-line e presencial. Me parece que falamos tanto em abertura, mas fechamos um modo de saber-fazer, sendo o diferente demonizado”. A este sentido, volto a Foucault, que nos lembra que não há experiência “pura”, mas práticas atravessadas por dispositivos, discursos e normas que definem o que conta como verdadeiro, confiável, adequado (Foucault, 2017).

A crítica ao atendimento on-line, tal como aparece na fala de Iara, mostra que a própria fenomenologia pode ser capturada por esses jogos de verdade quando se esquece de interrogar os modos de visibilidade e controle que ela repete. Ao problematizar essa crítica, podemos ler com Foucault que toda clínica é também um arranjo de olhares, superfícies e enquadramentos. No *Nascimento da clínica* (2017), Foucault descreve como o “olhar médico” constitui um certo regime de visibilidade em que o corpo do paciente se torna objeto de saber, atravessado por técnicas de exame, ordenamentos do espaço, protocolos de observação.

Algo análogo parece operar aqui: quando se diz que o on-line é “limitado” porque não permite ver “o paciente todo”, pressupõe-se que o terapeuta deva ter acesso a um corpo plenamente exibido, como se a profundidade da experiência estivesse garantida por uma espécie de visibilidade total. A própria ideia de que haveria “algo fundamental” que se perde, determinado por essa falta de visibilidade, revela uma clínica que, mesmo quando se diz fenomenológica, ainda se ancora em um ideal de transparência: se eu vejo tudo, compreendo melhor; se a imagem é parcial, a compreensão fica comprometida. Foucault mostraria que esse desejo de ver o corpo inteiro está menos ligado a uma ontologia da presença e mais a um longo aprendizado disciplinar que associa saber, poder e visibilidade.

Por outro lado, a experiência de Iara, ao trazer essa crítica para o campo da reflexão, abre espaço para deslocar a questão: talvez não se trate de negar que algo se modifica no on-line, mas de perguntar que corpo aparece ali e quais gestos se tornam possíveis sob esse novo arranjo técnico.

O enquadramento da câmera, as falhas de conexão, o ambiente doméstico, a proximidade da tela, tudo isso compõe um outro regime de experiência, em que a presença é modulada por dispositivos digitais. Em vez de falar apenas em “restrição”, poderíamos, com Foucault, pensar em termos de “dispositivos” (*dispositifs*): redes heterogêneas de práticas, discursos, arquiteturas, tecnologias que configuram modos de ver, sentir e se conduzir (Foucault, 1994/2015).

O atendimento on-line é um dispositivo que possibilita outros modos de corporar, um corpo que aparece pela voz, pelo enquadramento parcial, pelo gesto próximo do rosto. A fenomenologia hermenêutica, longe de recusar isso em nome de uma presença idealizada, é convocada a descrever e compreender como o gesto clínico se reinventa nesse campo: que novos modos de se implicar se abrem quando o paciente “não está todo” visível, mas se mostra em fragmentos, cortes de câmera, variações de tom, mudanças de ambiente?

Ao voltar ao Traçado do Vivido, percebo uma frase que me chama atenção: “moralização da técnica”. Apenas isso. Utilizo de um tempo para compreender o que aquele texto, escrito duas semanas após a entre-vista de Iara, me diz. Isto é: quando o on-line é visto apenas como “menos”, corre-se o perigo de transformar o modelo presencial em medida normativa, como se houvesse uma clínica verdadeira e outra de segunda categoria.

Foucault, ao analisar as formas de normalização nas sociedades disciplinares e biopolíticas, indica como os discursos sobre o corpo e a saúde frequentemente se organizam em torno de padrões invisíveis de correção (Foucault, 2014; 2017).

A repetição de que o on-line “perde” algo “fundamental” pode funcionar, em termos foucaultianos, como um dispositivo de exclusão sutil: legitima a suspeita sobre certos contextos (interior, periferia, mobilidade reduzida, exílio, pandemia) em que o online é a única possibilidade de cuidado. A experiência de Iara convida a deslocar a pergunta: em vez de lamentar o que se perde, que tal cartografar o que se transforma? Que formas de gesto, de linguagem e de temporalidade emergem quando a clínica se torna, também, atravessada pela internet?

Aqui, pensamento foucaultiano e fenomenologia hermenêutica podem se encontrar: não se trata de celebrar ou demonizar o dispositivo digital, mas de descrevê-lo e interrogá-lo,

deixando que ele nos revele, também, os modos como o poder, o saber e o corpo se rearranjam na prática clínica contemporânea.

Eu, enfim, continuo trabalhando com atendimento online, mesmo percebendo que, de fato, há uma restrição, porque ainda mais dependendo de como a pessoa localiza a câmera dela, às vezes a gente realmente só consegue ver o rosto. Mas mesmo nesse “só ver o rosto”, tem algo que se mostra. Porque, novamente, não é só a questão da gesticulação, de uma dimensão corporal, física. De alguma maneira, o que quer pensar? O tom que a pessoa está falando, o ritmo que a pessoa está falando, a expressão facial, o modo como a pessoa se apresenta. É tanta coisa, sabe? Às vezes, o paciente de muito tempo de terapia... a gente olha para a questão da pessoa se arrumar ou não para o atendimento. Ou estar ali num dia que você vê, quando ela chega, você já tem essa dimensão discursiva chegando antes dela, quando ela chega ali” (Iara, 2025)

Nesse horizonte, o campo digital reconfigura a aparição, deslocando expectativas de totalidade. A visibilidade parcial cria um campo de seleção: rostos, mãos eventuais, respiração, voz, hesitações. Esse campo dirige a atenção clínica e redefine a economia do aparecer. O dispositivo deve ser compreendido como arranjo que redistribui o visível e, com isso, reconfigura práticas e efeitos de poder-saber na cena clínica. O enquadre técnico passa a ser assumido como parte do próprio método, porque participa da produção de sentido e da ética. Derrida possibilita outro caminho compreensivo.

Em sua obra “Gramatologia”, ele lembra que o suplemento é um elemento que “vem para completar, substituir, acrescentar e também para deslocar” (Derrida, 2014, p. 214). Assim, pensar o enquadre digital como “perda” seria uma leitura estreita. O suplemento opera como força que engendra outras possibilidades de sentido, instaurando rastros que sustentam a demora do gesto. O “corpo inteiro” cede lugar a circuitos de inscrição, nos quais sinais mínimos ganham densidade clínica.

Butler, por sua vez, desloca a ideia de corpo como mera presença material. Em “Corpos que importam”, defende que a materialidade do corpo é efeito de práticas citacionais que reiteram normas e, ao mesmo tempo, as subvertem (Butler, 2019). Na mediação via TIC, o corpo aparece como citação situada: timbre da voz, postura, modo de endereçamento, estilo do olhar. A clínica opera com essas citações corporais, abrindo espaço para variações de performatividade³⁷ que se mostram no e do enquadre técnico. O corpo que se mostra na tela é corporar que performa sua presença na linguagem própria do dispositivo.

³⁷ A noção de performatividade remete ao modo como certos atos de linguagem ou gestos não apenas descrevem a realidade, mas a produzem. Em filosofia da linguagem, Austin (1990) mostrou que dizer é também fazer, inaugurando o campo dos atos de fala. Posteriormente, Judith Butler (2019) ampliou essa concepção ao pensar o gênero como performativo: não expressão de uma identidade prévia, mas repetição de normas e práticas corporais que constituem a pessoa. Assim, a performatividade desloca o gesto e a palavra da esfera da representação para a esfera da constituição do real, aproximando-se da ontologia hermenêutica, na medida em que o ser se dá sempre no acontecer de seus modos de dizer e fazer.

A restrição perceptiva que Iara traz se converte em campo operativo. O dispositivo organiza velocidades, ênfases e lacunas; o suplemento digital amplia trilhas interpretativas; a performatividade encarnada se reinscreve no enquadre. O gesto conserva sua característica originária: a possibilidade de enunciação e continua a possibilitar mundo no jogo entre aquilo que aparece e aquilo que se deixa entrever.

A afirmação indica uma concentração de sentidos no rosto como superfície de aparição. O que se mostra, ainda que em um fragmento visível, desvela a abertura do *Dasein* em sua facticidade. Isto implica dizer: “o aparecer do ente é o modo como o ser se desvela na abertura” (Heidegger, 2023, p. 94). Assim, o rosto em enquadre condensa a dimensão afetiva do encontro, funcionando como plano de inscrição de tonalidades de humor, hesitações e ritmos de fala.

Aqui, recorro à noção de rostidade de Deleuze e Guattari. Para os autores, “o rosto é uma política” (Deleuze; Guattari, 1997, p. 43): ele organiza regimes de discursos, distribui intensidades e captura modos de subjetivação. Tomo licença para falar: modos de singularização desse *Dasein*.

A clínica on-line pode reproduzir uma máquina de rostidade, onde luz, enquadramento, direção do olhar e fundo da tela codificam a forma como a pessoa se apresenta. O “só ver o rosto” não é perda, é uma reorganização do discurso que exige do clínico uma atenção ao mínimo: microexpressões, pausas, vibrações da voz que reverberam na imagem. Essa leitura se aproxima de Deleuze em *Cinema 1*, quando explica que o *close-up*³⁸ não representa o rosto como órgão, mas como “imagem-afeição” (Deleuze, 2018).

O rosto em tela se converte em superfície afetiva que concentra intensidades, permitindo à clínica perceber hesitações, deslocamentos e gestos mínimos. A videochamada radicaliza a condição do *close-up*, oferecendo ao terapeuta uma linguagem própria de afecções. Derrida, ao pensar o rastro, acrescenta outra camada pertinente no saber-fazer no âmbito digital: “o rastro é a presença de uma ausência, a marca do que se retira e ao mesmo tempo se mostra” (Derrida, 2014, p. 75). O rosto em enquadre carrega essa lógica: ele mostra e, simultaneamente, assinala o que escapa. A ação clínica, nesse cenário, consiste em sustentar essa tensão, reconhecendo que o “algo que se mostra” sempre inclui uma dimensão de não-dito que orienta a interpretação.

³⁸ Em Derrida, *close-up* não é um conceito técnico original, mas o nome de um plano cinematográfico privilegiado para pensar a lógica espectral da imagem: a aproximação extrema de um rosto ou detalhe parece oferecer a presença mais “cheia” possível do outro, ao mesmo tempo em que evidencia que essa presença é produzida por dispositivos teletecnológicos, como uma quase-presença fantasmática, sempre diferida. O *close-up* torna visível esse paradoxo entre proximidade e ausência, entre exposição máxima e irreduzível resto que escapa ao olhar, funcionando como figura exemplar da *différance* na experiência do cinema.

Recorro também a Butler (2019) para iluminar esse campo de reflexão. Para ela, a materialidade do corpo é produzida em práticas performativas que reiteram normas, mas que, em cada repetição, podem abri-las à variação (Butler, 2019). O rosto em tela é performado: cada olhar, cada gesto facial, cada silêncio é uma citação que reinscreve modos de aparecer. O clínico, atento, acompanha essas variações como atos de existência que se expressam mesmo em condições restritas de visibilidade.

O “só ver o rosto” não empobrece o encontro; ele intensifica um campo de afecção. A ação clínica no digital opera no registro do *close-up*, onde a rostidade se mostra como superfície política, o rastro se anuncia como abertura de ausência e a performatividade se reinscreve como gesto de presença. Nesse horizonte, o rosto torna-se lugar privilegiado de um gesto que inaugura sentido e convoca interpretação.

Até aqui, um elemento que parece ter sido unânime é que o gesto se reconfigura no digital. Mas, em termos práticos, como isso se dá? Essa inquietação, que toma conta do movimento fenomenológico no Brasil, se amplia.

Se no encontro presencial o corporar se mostra em sua amplitude, no espaço virtual ele se condensa em fragmentos que, ainda assim, carregam intensidade em sentidos. As falas de Iara revelam esse campo de transformação, onde a dimensão gestual, mesmo atravessada por enquadres técnicos, continua a anunciar disposições afetivas e a inaugurar sentidos clínicos.

Falando agora, me vem, por exemplo, uma paciente específica, que sempre que ela está mal, passando por um processo de muito entristecimento, de uma dificuldade de lidar com o que está acontecendo, era comum ela aparecer com os cabelos mais bagunçados. Mesmo na câmera você via um aspecto ali que talvez não tivesse conseguido tomar banho com frequência, higienizar o cabelo com frequência, as roupas um pouco mais escuras, todo um tom mais abatido, que aparece mesmo nesse on-line (Iara, 2025).

A descrição de Iara traz o cabelo bagunçado como índice silencioso de tristeza. Fenomenologicamente, o gesto já enuncia antes da palavra. Isso mesmo, o gesto é expressão originária do corpo vivido. Mesmo mediado pela tela, o corporar se mostra como linguagem pré-reflexiva, atravessando o enquadre técnico e comunicando disposições afetivas que não dependem apenas da palavra. Nesse caso, a aparência abatida é modo como o mundo da paciente se enuncia no instante do encontro. O gesto confirma que a clínica se enraíza na facticidade que se mostra silenciosamente.

Ao voltar ao Traçado do Vivido, encontro: “Pensar o gesto como algo que nunca está 100% exposto, pronto, dado. O gesto tem algo de fenômeno”. Ao me deparar com a anotação, penso que o cabelo desalinhado narrado por Iara pode ser pensado como rastro, como postula

Derrida (2014, p. 75). Ou seja, a aparência abatida é um rastro que aponta para o estado afetivo da paciente, pedindo compreensão-interpretação. Iara amplia a reflexão ao trazer:

Também tem muito gesto no ambiente online. E no presencial, acho que isso se expande, do modo como a pessoa se apresenta para a gente, tudo que vai sendo dito para além, e melhor, em conjunto com essa fala oralizada, quando ela conta o que está acontecendo, o que vai se explicitando dela nessa experiência (Iara, 2025)

Se a pessoa fala sobre uma experiência triste, o corpo vai demonstrar tristeza, porque é ela que está triste. Não é ela racionalmente, numa coisa ali suposta que existe, cerebral, que vai ali por conexões demonstrar essa tristeza. É tudo aquilo que expressa, que anuncia, que desvela de alguma forma essa tristeza (Iara, 2025)

A fala de Iara coloca em evidência que o gesto irrompe como modo de aparecer do ser-no-mundo. Quando ela observa que a tristeza não é apenas um dado racional ou cerebral, mas “tudo aquilo que expressa, que anuncia, que desvela” (Iara, 2025), está evidenciando a tonalidade afetiva. Ou seja, o gesto do corpo entristecido não representa a tristeza: ele é a própria mostra de um mundo que se recolhe em tonalidades tristes, onde o horizonte de possibilidades se estreita e se colore de uma determinada forma de estar (Heidegger, 2023).

Retomando este tema, Byung-Chul Han, em *O coração de Heidegger*, é categórico ao acolher que o pensar se dá sempre em afetação, isso através da escuta cordial. Dito de outro modo, a tonalidade é vibração que atravessa corpo e linguagem, instaurando o ritmo do encontro (Han, 2023). O que Iara descreve no ambiente clínico on-line ou presencial, o modo como o corporar se mostra, como o gesto acompanha a palavra e a amplia, é justamente esse o movimento das tonalidades. O corporar entristecido, a roupa escura, o cabelo desarrumado são reverberações de uma tonalidade que anuncia a disposição do ser-aí diante de seu mundo.

Casanova (2006, 2012), em suas leituras de Heidegger, enfatiza que as tonalidades afetivas “colorem” a experiência e a constituem em sua abertura. Para Casanova (2012), é pela tonalidade que o ser-aí encontra o tom de sua existência, sendo conduzido por um “sentir-se lançado” que o expõe à verdade de seu estar-no-mundo. Essa perspectiva reforça que a ação clínica é abertura hermenêutica. Desse modo, o saber-fazer de orientação fenomenológica-hermenêutica sempre habita o campo vibrátil das tonalidades afetivas. É nesse sentido que a fala de Iara se torna fecunda: o gesto não é acessório à fala, antes é coro que acompanha e, muitas vezes, antecede a narrativa.

No Traçado do Vivido (2025) encontro as ressonâncias que tocam nas minhas experiências clínicas. Ao reler a entre-vista de Iara, logo no primeiro momento, após a aprovação pela co-autora, faço o seguinte registro:

Lembro de uma paciente, que a cada semana, vinha completamente diferente. As nossas sessões aconteciam às sextas-feiras. No início, eu pensei que fossem porque ela aproveitava o dia para sair, se divertir. Com o tempo, entendi que as mudanças físicas falavam sobre o estado dela (Traçado do Vivido, 2025).

Outro ponto de destaque é a reflexão de Iara sobre texto e gesto:

Eu nunca fiz atendimento, por exemplo, na época da pandemia, por meio de tecnologia de texto, por exemplo. [...] Mas quando o vínculo já tá estabelecido, eu acho que o gesto passa a habitar esses outros modos de presença. Ele ganha corpo mesmo na palavra escrita. A gente escuta o tom, vê o tempo de resposta, o modo como a pessoa escreve, se escreve correndo, se hesita, se tem erros de digitação, se tem pausas. Tudo isso fala. Tudo isso é gesto (Iara, 2025)

Mas já tive situações em que ali numa situação de urgência — um paciente tendo uma crise de ansiedade — e eu estou na rua, num momento em que eu não posso atender numa urgência ali. Ou trocar mensagens com o paciente. Da mesma maneira, tem algo ali que se articula, mesmo na entonação que é presente na escrita. Tem algo que se anuncia. Tem, mais uma vez, uma perda do que está ali em relação a esse modo de presença físico ou online com vídeo. Mas tem algo que aparece da mesma maneira. Tem atendimentos que já fiz também por áudio apenas. Então, tem algo que, ainda mais tendo a relação já clínica estabelecida com a pessoa, que vai se mostrando e que traz um outro aprofundamento para essa ideia de que o corpo fala. A existência fala. E se sou o corpo, logo o corpo vai falar de diversas maneiras, de diversas possibilidades de interação nesse ser-com e nessa relação clínica que se estabelece a partir daí (Iara, 2025)

As provocações de Iara possibilitam deslocarmos a compreensão do gesto para além da materialidade corporal visível. Ao trazer o movimento textual do paciente, Iara reforça que no digital o corporar não desaparece, ele se transforma. O gesto ganha densidade no tempo de resposta, nas hesitações, nas pausas, nos erros de digitação, elementos que, à primeira vista, poderiam ser reduzidos a aspectos técnicos da comunicação digital, mas que, em uma chave fenomenológica, se mostram como modos de presença e de expressão da existência. Ainda nessa trilha, Iara narra:

O que seria lidar com outro modo de presença? Penso na pessoa ausente, lembrar dela, pensar em alguma situação vivida...e, de repente, escuto a voz dela na memória. Há um conjunto de sinais que se presentificam, mesmo sem a presença física. E acho que, num atendimento por texto, aconteceria algo semelhante: o que se presentifica, de alguma forma? Qual imagem é evocada? O que é que nos remete àquela pessoa? Por exemplo, com um paciente que atendo há muito tempo, mesmo numa troca de mensagens, eu consigo “ouvir” o tom de uma risada nervosa quando ele escreve uma risada de nervoso. Aquilo se presentifica de outra maneira, com outros elementos. Mas, ainda assim, revela algo, porque vai além da dimensão puramente física (Iara, 2025)

A este modo, o gesto se reinscreve na temporalidade e na tessitura da escrita. Feijoo (2018) ressalta que a clínica fenomenológica deve estar atenta ao modo como o vivido se apresenta no ritmo, na cadência e na forma de aparecer. Esse “como” é já gesto, é já corporar,

mesmo quando mediado pela palavra escrita. Szymanski (2004), ao discutir a pesquisa fenomenológica em Psicologia, sustenta que o texto nunca é simples transcrição de uma fala, é sempre atravessamento de um mundo vivido. Desse modo, cada linha, cada hesitação ou precipitação textual, a partir de uma situação clínica, traz consigo um modo de ser-no-mundo que testemunha uma disposição afetiva.

Retomando Almeida Filho (2024), ao refletir sobre saúde digital e metapresencialidade, podemos pensar que a experiência mediada pela tecnologia reconfigura a presença em novas camadas de coabitação existencial. O tempo de espera, a cadência das mensagens, a forma de narrar constituem modos de presença que afetam e instauram vínculos. Nessa chave interpretativa, o gesto textual descrito por Iara é inscrição da existência em outro registro de presença.

Cristiane Mattar (2019), por sua vez, reforça que a escuta clínica fenomenológica deve acolher o texto não como algo secundário, mas como espaço em que o corpo se reinscreve simbolicamente. Para ela, as marcas gráficas, os erros, as pausas e até o silêncio digital são modos de dizer-se, modos de gestualidade que habitam a palavra.

O que Iara aponta, portanto, é que o gesto migra e se reconfigura sem perder sua força originária. A escrita on-line não neutraliza o corporar; ao contrário, reinscreve-a em outro plano de presença. Cabe à clínica fenomenológica exercitar uma escuta atenta às nuances desse habitar textual, reconhecendo que o gesto atravessa também os rastros da palavra escrita. Ainda nesse caminhar, Iara também reconhece o cansaço digital como elemento constitutivo dos atendimentos on-line.

“Claro, pode ser que o online exija mais da gente. Já escutei isso de alguns colegas também da nossa perspectiva: dizem que se sentem mais cansados nos atendimentos online, porque sentem que precisam estar mais atentos. E eu já senti isso também como se tivesse que estar mais atenta para conseguir perceber o que está em jogo, o que está sendo anunciado de outra forma. Porque a composição é outra” (Iara, 2025)

A reflexão sobre o cansaço digital ilumina a exigência acrescida da atenção clínica no ambiente on-line. Quando Iara defende que precisa estar “mais atenta” para captar o que está em jogo, descreve uma condição em que a presença é atravessada pela técnica e reorganizada segundo outros ritmos. O atendimento mediado por tela reinscreve a ação clínica em microdetalhes: pausas, hesitações, tempos de resposta. Esses elementos mantêm a força do gesto, mas exigem da escuta uma vigilância ampliada, que inevitavelmente desgasta.

Han (2015) descreve esse estado como hiperatenção. A comunicação via plataformas digitais intensifica fluxos e estimula mudanças rápidas de foco, impondo uma postura de

alerta constante. Essa hiperatenção, embora aumente a sensibilidade para sinais fragmentados, reduz a profundidade da presença, produzindo um cansaço estrutural. A clínica on-line se inscreve nesse regime: o terapeuta precisa de energia acrescida para sustentar uma escuta que compense os limites técnicos do encontro. A fadiga digital constitui parte da experiência clínica e não mero efeito colateral. Sob essa hiperatenção, Iara explica:

É claro que também tem o fator das interferências técnicas. E eu percebo que esses são os atendimentos que mais me cansam: quando o outro está contando algo importante e a internet trava, o som corta... Aí a gente entra num esforço de costura, tentando preencher as lacunas e sustentar a atenção sobre aquilo que está querendo aparecer (Iara, 2025)

E claro, tudo depende da câmera da pessoa, do equipamento. No meu computador, por exemplo, às vezes é mais difícil perceber certas coisas. Mas, mesmo assim, ainda que a proximidade do rosto seja, teoricamente, menor do que num atendimento presencial, é possível notar um olho que lacrimeja, um rosto que enrubesce. Só que isso pode exigir um esforço maior. No consultório, às vezes essas expressões nos “invadem”, e eu nem preciso pensar nelas: elas simplesmente se apresentam. Já no online, pode ser necessário um gesto meu mais intencional de atenção. Por exemplo: a voz do paciente embarga. E eu preciso perceber isso, não só porque ele disse algo comovente, mas como ele disse. E aí, é quase como se eu tivesse que escutar com mais partes do meu corpo, sabe? Minha sensação nesses momentos é essa: que a tecnologia pode, sim, dificultar um pouco essa apreensão do gesto. Fico imaginando... Vai que, um dia, a gente tenha mesmo aqueles hologramas dos filmes futuristas, talvez com um holograma perfeito a gente consiga acessar de forma mais clara essas linhas de expressão, esses sinais corporais que aparecem quando o outro fala. Mas, enquanto isso não acontece, o esforço de captar o gesto, aqui e agora, ainda nos exige um modo de escuta mais atento e cuidadoso (Iara, 2025)

Quando Iara diz que, no on-line, “é quase como se eu tivesse que escutar com mais partes do meu corpo”, ela desloca a compreensão da escuta para além do ouvido ou da mera atenção cognitiva. A presença clínica aparece como um engajamento corporal ampliado, em que o terapeuta precisa se aproximar da tela com um tipo de atenção que tenta compensar, a cada instante, aquilo que a técnica subtrai ou fragmenta.

O esforço de “costura” diante de travamentos, cortes de som e falhas de conexão não é apenas um incômodo técnico, mas um modo de habitar o encontro em que o gesto do outro se mostra em pistas dispersas, uma voz que embarga, um olho que lacrimeja, um leve rubor. A clínica se vê convocada a recolher essas migalhas de presença, sustentando uma vigilância que, ao mesmo tempo, em que torna possível a continuidade do cuidado, produz o cansaço estrutural que Iara descreve.

A fantasia de um futuro com “hologramas perfeitos” explicita, por contraste, o núcleo da questão: não se trata de buscar uma técnica que restitua integralmente a presença perdida, como se existisse um ideal de transparência total do corpo na tela. O próprio desejo de uma

tecnologia “perfeita” evidencia o quanto a experiência clínica on-line já é atravessada por expectativas técnicas, espera-se que a imagem nítida, o áudio sem ruídos e a estabilidade da conexão garantam um acesso mais direto ao gesto.

Entretanto, o que Iara mostra é que, mesmo em meio a essas limitações, algo do gesto insiste em aparecer e exige um reposicionamento do terapeuta: ver “menos” do corpo convoca um modo diferente de estar-com, em que a atenção se distribui em outras direções, da qualidade da voz ao ritmo da fala, da microexpressão percebida com esforço à pausa prolongada que se desenha entre uma frase e outra.

Esses relatos de Iara permitem compreender que a tecnologia não funciona apenas como um canal neutro por onde o gesto passa, intacto ou enfraquecido. A tela, a câmera, o microfone e a instabilidade da conexão participam da própria configuração da presença, reordenando aquilo que se mostra e o modo como se mostra.

O gesto não desaparece; ele se redistribui em outros contornos e escalas, exigindo do clínico um trabalho interpretativo sutil sobre sinais fragmentados. É justamente nesse ponto que a reflexão filosófica sobre a mediação técnica se torna decisiva: o encontro on-line não é a mera “cópia empobrecida” do presencial, mas uma forma específica de aparecer do mundo e do outro, com possibilidades e perdas próprias. É nesse horizonte que a leitura de Ihde se mostra fecunda, ao pensar como os dispositivos técnicos mediam e transformam a forma mesma pela qual o gesto e o corpo chegam à nossa experiência.

Ihde (2009) mostra que toda tecnologia cria relações de mediação que transformam a forma como o mundo se apresenta. A tela se impõe como meio que reconfigura a compreensão-interpretação do gesto. O fenômeno da multiestabilidade tecnológica indica que um mesmo dispositivo abre múltiplas formas de habitar o mundo, sempre com contrapartidas ontológicas. Milhano (2024), ao problematizar as compreensões de Ihde, reforça que essa multiestabilidade nunca é neutra: cada tecnologia cria aberturas específicas e também fecha horizontes de relação que, sem ela, seriam possíveis.

A este modo, o gesto que aparece no digital, portanto, é possível pela mediação técnica e se dá sempre emoldurado pelas restrições que essa mediação impõe. Sloterdijk, interpretado por Sylla (2021), acrescenta que a técnica funda esferas de habitação. O atendimento on-line instaura um espaço artificial, em que terapeuta e paciente constroem uma esfera comum a partir de condições técnicas específicas. Essa esfera permite intimidade e vínculo e também carrega a carga da vigilância e da disciplina que a técnica impõe. O cansaço se torna aqui índice da ambiguidade: o espaço digital protege e aproxima e também intensifica a sensação de esforço, pois a atenção precisa ser constantemente redistribuída para recompor

a corporeidade fragmentada.

Milhano (2024) também retoma Ihde para propor que certas tecnologias operem como meios de transparência e ainda enquanto recursos de encontro. Enquanto os óculos podem se tornar invisíveis no uso, a tela nunca desaparece totalmente: ela insiste como presença, exigindo negociação constante. Essa condição cria contrapartidas ontológicas. O terapeuta, ao aceitar a mediação digital, ajusta sua escuta e assume também o fechamento de certas possibilidades de presença. O gesto na situação clínica permanece, mas aparece filtrado pela interface, exigindo um esforço suplementar de atenção e interpretação.

A análise fenomenológica mostra, assim, que o desgaste relatado por Iara não se limita a uma consequência secundária do meio técnico, é, antes, um modo originário de habitar o mundo digital. A fadiga é parte da experiência porque traduz a tensão entre revelação e ocultamento, entre proximidade instaurada e distância mantida. O gesto continua a dizer na tela, mas exige um trabalho clínico renovado: sustentar a atenção e reabrir a possibilidade de escuta em um espaço tecnicamente mediado.

Tinha um paciente que tocava instrumento musical, e a música tinha um papel central na vida dele. Porque eu o atendi online, tive acesso a essa dimensão que talvez não tivesse presencialmente. Ele podia, por exemplo, pegar o instrumento que estava em casa, mudar o lugar do telefone para tocar... E o atendimento se transformava a partir disso (Iara, 2025)

Dito de outro modo, o digital, então, abre frestas inesperadas. O gesto do paciente que toca instrumento musical, ao deslocar a câmera e deixar a música atravessar o encontro, exemplifica como a técnica pode instaurar novas formas de escuta. Nesse contexto, o espaço mediado não se reduz a barreira: ele se torna lugar de invenção, onde o gesto ganha força inesperada e o vínculo clínico se amplia por vias que o presencial talvez não oferecesse. Em vários momentos, Iara insiste no caráter discursivo do gesto:

Então, o gesto é esse discurso mesmo. Não o discurso falado, porque ele pode não apontar para aquilo que está sendo dito. Pode apontar algo diferente. Fiquei lembrando de um texto de um dos *Seminários de Zollikon*, em que fala da questão da lágrima. Então, o quanto tudo isso aponta esse caráter compreensivo da situação clínica, em que a gente não pode se restringir a um elemento. E aí, como não se restringir também só ao elemento do que é dito discursivamente, enunciado, falado, porque naquela fala pode ser que algo escape mesmo para o outro, daquilo que ele enuncia junto a essa fala. (Iara, 2025)

Compreendendo o gesto enquanto discurso originário, podemos pensar que o ato gestual não é um adorno a palavra, é antes um mostrar-se, onde corporar e linguagem possibilitam que a expressão torne-se possível. Dito de outro modo, o gesto é linguagem! Nesse sentido, cabe lembrar de Ricoeur (1994), que sustenta que todo discurso se constitui

como acontecimento e sentido. O gesto, então, mostra esse duplo caráter: ele acontece em sua singularidade, no instante em que o corpo se move, e abre sentido que ultrapassa o instante. O gesto não é um complemento à fala, ele é outra possibilidade de dizer.

Nesse mesmo caminho, Waldenfels (1997) reforça que o gesto rompe a linearidade do discurso falado. O gesto aponta para o que escapa ao controle e mostra que a expressão não se esgota na palavra articulada. É um dizer que excede o falado, convocando a escuta a se abrir ao inesperado. Borges-Duarte (2010) lembra que, em Heidegger, a linguagem se mostra como desvelamento e não como instrumento. Isto é, o gesto participa desse acontecimento, revelando-se como forma de linguagem que não depende da articulação verbal, mas que se mostra como abertura para o ser.

Nessa mesma chave compreensiva, Mattar (2019) destaca que, na clínica fenomenológica, o corpo se oferece como palavra, ele é também palavra, não no sentido racional ou lógico, mas enquanto sentido articulado de dizer. O gesto constitui linguagem em ato, revelando disposições afetivas e modos de existir que a fala não contém por si só. Dessa forma, acolher o gesto como discurso é reconhecer a linguagem em sua amplitude fenomenológica. O gesto mostra o ser em expressão, inaugura mundos e convoca o clínico a escutar para além da fala explícita. A clínica se torna lugar de presença onde gesto e palavra se cruzam como acontecimentos de linguagem.

Por fim, Iara reflete sobre o gesto do terapeuta:

Pensando agora sob a nossa perspectiva, a partir de uma Psicologia que se permite mais presença, mais escuta, mais corpo, percebo que falamos bastante sobre a disposição afetiva, sobre a suspensão, sobre a tensão fenomenológica... Mas pouco, quase nada, se fala sobre a dimensão gestual do terapeuta. [...] O gesto do terapeuta também compõe a cena clínica. E é nessa direção que me ocorrem palavras como cuidado e suspensão, não apenas de pré-conceitos ou julgamentos, mas também da nossa postura como corpo que escuta. Podemos interromper não apenas com a palavra, mas com o corpo: um gesto apressado, uma inclinação impaciente, uma expressão desinteressada. Um corpo muito passivo pode sugerir indiferença; um corpo muito ansioso pode pressionar. Como, então, sustentar esse corpo em estado de presença interessada, mas não invasiva? A palavra que me atravessa é mistério. Porque há algo misterioso nesse gesto do terapeuta: ele está presente, está em jogo, mas de maneira sutil, quase imperceptível. Lembro de um trecho dos *Seminários de Zollikon* em que Heidegger diz: “Ao Dasein interessa o outro Dasein”. E me parece que o gesto clínico parte justamente desse interesse. Um gesto que diga: “estou aqui”, sem invadir. Que sustente um estar com o outro. Eu gosto dizer que eu, enquanto terapeuta, preciso me espantar. Esse interesse é o gesto fundamental. Não no sentido técnico, não como procedimento, mas como presença viva. Não estamos falando de um cuidado como estratégia, mas de um cuidado como modo de ser. Estar com o outro, aberto ao outro, interessado no que o outro traz – isso se expressa num olhar, numa inclinação do corpo, numa escuta afinada. Esse gesto não é neutro: ele é político, ele diz de uma ética do encontro (Iara, 2025)

A reflexão de Iara sobre o gesto do terapeuta afirma uma dimensão essencial da clínica: a gestualidade do profissional compõe a cena terapêutica e funda o espaço do encontro. Quando a terapeuta destaca que o gesto é cuidado, ela mostra que o corpo do clínico não se limita a observação. Nos *Seminários de Zollikon* Heidegger (2021), reforça que o *Dasein* se mostra sempre como ser-com, e essa coabitação acontece no modo do corporar. O gesto do terapeuta constitui um modo originário de presença e inaugura a clínica como espaço de abertura.

Machado (2016), em sua tese *Intimidade como método clínico* (2016), sustenta que a intimidade se apresenta como condição de abertura, em que terapeuta e paciente se afetam mutuamente. Essa intimidade se constrói na palavra e, sobretudo, no corpo que se oferece em gesto, silêncio, suspensão e presença. A este modo, podemos compreender que o gesto do terapeuta é método, porque cria atmosfera de atenção e zelo e sustenta a clínica como experiência compartilhada. Mas atenção: método aqui não faz referência aos modelos e protocolos biomédicos. Aqui, ele é caminho.

Nos *Seminários de Zollikon* (2021), Heidegger apresenta o corpo humano como corpo-existência e não como corpo-objeto. O gesto do terapeuta se afirma como linguagem em ato, como discurso silencioso que constitui clareira para que o outro apareça. O gesto acompanha a escuta e a amplia: escutar é também gesticular e sustentar silêncios vivos. Nesse sentido, Machado (2016) evidencia que a intimidade clínica não se reduz à fala do paciente. Ela exige a presença corporal do terapeuta, que acolhe sem invadir, acompanha sem capturar e suspende sem se ausentar.

A este modo, o movimento do corporar do terapeuta possibilita uma morada compartilhada, um espaço de coabitação em que o encontro clínico acontece. A narrativa possibilita compreendermos o gesto, a linguagem e a intimidade como co-pertencentes ao mesmo acontecimento. O corporar do terapeuta funda a clínica porque é discurso que sustenta a escuta e abre o espaço da confiança. Heidegger fornece as bases ontológicas ao pensar o ser-com como estrutura do existir, e Machado atualiza essa condição como método clínico, mostrando que a intimidade requer corpo, gesto e vulnerabilidade compartilhada. O gesto do terapeuta se afirma como condição de possibilidade da clínica fenomenológica.

É nesse horizonte que as palavras de Iara sobre o acompanhar ganham ainda mais densidade, sobretudo quando ela remete à delicadeza do gesto clínico em contextos como o atendimento infantil. A relação com o gesto do terapeuta se torna visível em pequenas decisões corporais, na forma como ele avança ou recua diante da expressão do outro.

A relação clínica, diz ela, é essa em que quem acompanha, se anuncia como aquele que acompanha – não como quem sabe, como quem define, mas como quem caminha junto. Isso me toca muito, especialmente no atendimento infantil. Porque, com crianças, a linguagem gestual se faz ainda mais presente. Quando um responsável interrompe o brincar o tempo todo, tentando controlar a brincadeira – “bota o boneco assim, cobre o boneco, faz isso, faz aquilo” – algo se perde. Algo deixa de se expressar. O gesto do terapeuta, nesse caso, é de recuar. É o gesto que permite que algo apareça. Esse recuar me lembra um texto do Heidegger sobre o espanto. O gesto clínico é, também, um gesto de espanto: eu me afasto para poder ver. Me espanto diante do que o outro diz. Me deixo surpreender. Preciso me aproximar com cuidado, com respeito, com silêncio. Porque o gesto do terapeuta, ainda que silencioso, fala. E fala muito (Iara, 2025)

Ao destacar esse “recuar” como gesto de espanto e cuidado, Iara aprofunda a compreensão do gesto clínico como modo de deixar-aparecer. O terapeuta não ocupa a cena como figura central, mas como presença que, ao se deslocar um pouco para trás, abre espaço para que o mundo da criança – ou de qualquer paciente – se mostre em sua própria cadência. Esse movimento prepara o terreno para outra preocupação que atravessa sua fala: como sustentar a centralidade do gesto sem reduzir a clínica a um modelo normativo de corpo e experiência. Iara complementa a reflexão ao afirmar:

Temos hoje um desafio diferente, daquele que talvez preocupasse os filósofos de antigamente, que é como falar dessas coisas sem gerar incompreensões no outro, a ponto de parecer que a clínica só pode se dar em certas experiências específicas. Quando falo do gesto e coloco essa importância, que de fato ele tem, sem especificar o que está em jogo, o risco é reforçar uma ideia equivocada, como se estivéssemos falando apenas do corpo físico, do visual. E aí, por exemplo, é um pulo para soar capacitista. Isso me remete a alguns textos em que essa discussão aparece de forma muito sutil, e que podem ser lidos dessa forma, infelizmente. Falta-nos também pensar em outras experiências. Por exemplo, uma pessoa surda sendo atendida, seja por um psicólogo surdo ou por um profissional que saiba Libras. Imagino que o gesto se apresente ali numa especificidade particular. Ou uma pessoa cega. Acho que precisamos encontrar um modo de falar dessas dimensões sem cair novamente numa noção de “homem universal”. Falar do gesto que está para além disso tudo, como expressão singular da existência. E nisso, esses modos de ser precisam ter lugar. Talvez estejamos presos a uma dificuldade da própria linguagem: voltamos sempre à fala, ao visual, ao que pode ser nomeado ou visto, e não é exatamente disso que estamos tratando. Estamos falando do desvelamento da existência em seus múltiplos modos possíveis. Um desvelar afetivo, que se dá de muitas formas, e que nos exige atenção clínica. Por um lado, esse cuidado se volta para como percebemos isso no outro (Iara, 2025).

O digital fragmenta o corpo, mas possibilita outra experiência. O que desaparece em totalidade mostra-se em detalhe. Pierre Lévy (2000) descreve o ciberespaço como campo de inteligência coletiva que organiza vínculos e formas de interação. O corpo que aparece em rede participa dessa lógica como expressão real, mesmo em condições distintas da presença física. Cada detalhe se transforma em acontecimento, e o gesto em *pixels* adquire densidade simbólica que convoca o olhar clínico a uma nova interpretação.

Na perspectiva de Haraway (2009), a vida contemporânea se constitui em corpos

híbridos, atravessados por dispositivos técnicos que moldam a existência. O paciente na tela se configura como corpo-ciborgue, corpo em rede que se mostra em sofrimento e solicita atenção através da mediação tecnológica. O terapeuta que acolhe essa configuração assume a clínica como campo em que humano e máquina se entrelaçam na sustentação da singularidade do existir. No espaço digital, a clínica se constitui como morada discursiva em que a fragmentação não reduz a linguagem.

O gesto se intensifica ao atravessar a mediação técnica, funda mundo e mostra que o corpo em rede permanece linguagem, revelando-se como totalidade mesmo no fragmento. A clínica digital exige uma ética renovada da atenção. O terapeuta recolhe a fala em *pixels*, percebe o gesto nos mínimos detalhes e sustenta o silêncio que a tela prolonga. Essa escuta reconhece a integridade do corpo fragmentado e a legitimidade do gesto digital. A clínica em rede se afirma como lugar de humanidade que se reorganiza sem perder a essência da presença.

A tessitura das narrativas de Jurema e Iara permite reafirmar: o gesto é o próprio modo de aparecer da existência no entre digital. A tela, o enquadre, o atraso, o rosto em close, o texto digitado às pressas ou com demora configuram o campo em que o ser-com se dá hoje, sob um horizonte epocal em que o on-line é condição de possibilidade da co-presença (Heidegger, 1927/2023; Borges-Duarte, 2024).

Em vez de lamentar a ausência de uma “totalidade visível”, a clínica aqui proposta pergunta o que se mostra justamente nesse recorte: que tonalidades afetivas se inscrevem no rosto que enrubesce, na voz que embarga, no cabelo desalinhado, no tempo da resposta escrita? O gesto-em-rede é já o aparecer de um modo de ser-no-mundo atravessado; a técnica aproxima e distancia, abre e fecha horizontes, instituindo um regime de visibilidade em que o gesto continua a dizer, ainda que por outras vias (Ihde, 2009; Milhano, 2024).

Os relatos de Jurema e Iara também evidenciam que o gesto clínico envolve sempre uma dupla direção: o gesto do paciente e o gesto do terapeuta. A clínica fenomenológica hermenêutica trabalha com uma intimidade metódica em que o corpo do terapeuta também é linguagem, um “estou aqui” que cuida para não invadir, que se oferece sem capturar, assumindo a responsabilidade de compreender o mundo que se anuncia em cada mínimo movimento (Heidegger, 2021; Machado, 2016; Fuchs, 2012).

Ao mesmo tempo, suas narrativas permitem pensar o gesto como expressão singular da existência, o que implica recusar o “homem universal” e acolher modos diversos de aparecer; o on-line é, muitas vezes, o meio pelo qual esses modos encontram lugar de fala e de escuta (Foucault, 2017; Butler, 2019; Haraway, 2009). Se algo se intensifica na experiência

digital é justamente a demanda por um gesto clínico mais afinado.

O gesto clínico, nesse horizonte, é artesanaria do entre: operar hermeneuticamente com o que se mostra, sustentar o conflito das interpretações e proteger a aparição do outro – em consultório físico ou em quadrados de tela – como acontecimento de verdade e de cuidado. A técnica não é o “fora” da clínica; é, hoje, uma de suas moradas possíveis. Dar lugar a essa morada, com rigor e delicadeza, é tarefa que acompanha, decisivamente, o horizonte desta tese.

CAPÍTULO 6

FABULAR, CRIAR, HABITAR: gestos em devir poético-político

Este é o segundo momento da Escuta de Ecos. A divisão em dois blocos é um movimento hermenêutico. Isso porque, enquanto Jurema e Iara deixaram em suas narrativas ressonâncias na minha escuta e, principalmente, no meu caminho metódico, Guará e Curumim me possibilitaram compreensões outras da situação clínica a partir do devir poético-político, ancorado pelos verbos fabular, criar e habitar, que se apresentam como possibilidades compreensivas e enquanto modos de ser.

Vale pontuar que aqui, nesta tese, chamo de gesto em devir poético-político o modo como o terapeuta compreende o seu movimento (“devir”), no qual a linguagem corporificada do encontro possibilita mundo (“poético”) e relações, lugares e poderes outro enquanto com-vivência³⁹ (“político”), sem virar programa moral nem técnica.

Para isso, convém apresentar, de início, o ponto de partida que orienta nossa compreensão dos sentidos articuladores deste capítulo. O verbo *fabular* provém do latim *fabula*, termo que designa narrativa, enredo, fábula. Fabular é, portanto, narrar mundos possíveis. O gesto que fabula possibilita a mostra da linguagem justamente quando a palavra já não alcança a densidade da experiência.

Na clínica, fabular é afirmar que o vivido se mostra como história sempre em travessia. Krenak (2019) nos lembra que sonhar é tão necessário quanto respirar. É no tecido das narrativas que o fabular se mostra como gesto fabulador: sonhar e narrar, possibilitando outros modos de ser e existir.

Posto isso, o gesto que fabula convoca pelo encanto e sustenta a situação clínica como lugar de ‘invenção’, onde se inventam mundos e se cultivam futuros. Mas atenção, a palavra invenção aqui é a partir da noção de ‘ato de criatividade que resulta em algo novo (Michaelis, 2024).

Criar vem do latim *creare*, verbo que diz sobre gerar, fazer nascer, trazer à existência. Criar é gesto na clareira, que possibilita espaço. O gesto criador não repete, não imita, não se

³⁹ A forma “Com-vivência”, tal como empregada nesta tese, é utilizada para ressaltar, graficamente, que viver é sempre viver-com alguém e em algum mundo compartilhado. A grafia com hífen busca explicitar a dimensão ontológica do ser-com (*Mitsein*) em Heidegger, para quem o *Dasein* nunca é um sujeito isolado, mas já se encontra, desde sempre, lançado em uma convivência originária com outros, na cotidianidade do mundo-da-vida (Heidegger, 1927/2023, §26). Assim, “Com-vivência” não remete apenas a relações sociais empíricas, mas procura indicar essa estrutura fundamental de co-presença, na qual o existir humano se desenha como um estar-junto, afetado e implicado pelo modo de ser dos outros.

acomoda ao já dado: ele inaugura presenças, faz novos modos de ser e de viver mostrarem-se. Na situação clínica, criar pode ser interpretado enquanto sustentar o lugar onde o silêncio se converte em palavra e que ela fica sem morada.

É nessa travessia que a criação se mostra como insurgência, como ato de resistência diante do que tenta fixar a existência em molduras rígidas. Como lembra Rufino (2019), criar, neste contexto, é gesto de resistência e de insurgência diante dos modelos que procuram fixar um único destino possível para as existências, rasurando caminhos que se pretendem únicos e abrindo encruzilhadas para outros modos de ser e saber. Isto é, o destinamento da clínica não deve ser pensado enquanto um único modo de saber-fazer. Ou seja, o gesto que cria é sempre abertura, novidade, invenção.

Por fim, habitar vem do latim *habitare*, permanecer e morar. Já falamos aqui nesta tese que compreendo o habitar ao modo de Heidegger, isto é, “o modo como os mortais são sobre a terra” (1954/2008, p. 133). Em *Ser e tempo*, ele descreve que o *Dasein* já se encontra lançado no mundo e nele habita (Heidegger, 2023, §12). Nos *Seminários de Zollikon*, o filósofo alemão reafirma que o corporar é modo de ser-no-mundo e que a clínica deve reconhecer essa dimensão (Heidegger, 2021).

A partir deste horizonte compreensivo, Martins (2002) postula que a memória é morada, o corpo é arquivo, performance é habitar o tempo. Dito de outro modo, o gesto que habita sustenta o encontro, dá corporeidade à permanência e reconhece o instante como morada com-partilhada. A clínica que habita afirma o gesto como espaço de mundo e como morada do ser.

Alicerçado nos filósofos da diferença, a proposta deste capítulo se ancora também nas vozes indígenas brasileiras e, obviamente, na encantaria, que tem sua aparição lá no primeiro capítulo. Kopenawa e Albert (2015, p. 118) tecem: “Nossas palavras são muito antigas. Se fôssemos ignorantes, ficaríamos calados”. O gesto se mostra como ponte de mundos, como travessia que conecta humano e mais-que-humano, visível e invisível, silêncio e palavra. A clínica que se abre a esse horizonte sustenta o gesto como acontecimento relacional.

O devir, por sua vez, ilumina o título deste capítulo. A palavra deriva do latim *devenire*, “vir de, chegar a, acontecer”. No *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*, devir significa “processo de transformação, vir a ser, aquilo que está em curso e ainda não se realizou” (Houaiss; Villar, 2009). Diferente do futuro como destino predeterminado, o devir designa movimento, passagem, travessia.

Como lembram Deleuze e Guattari (1997), o devir não se define por chegar a ser outra coisa, mas por um movimento contínuo que se faz sempre no meio, entre as coisas”. Na

literatura, Guimarães Rosa (2001, p. 33) ressoa essa intuição: “Digo: o real não está na saída nem na chegada: ele se dispõe para a gente é no meio da travessia”. O gesto-em-devir se mostra sempre no entre, sempre em movimento, sempre aberto ao inesperado.

Os verbos orientam a travessia deste capítulo. Fabular narra o que se anuncia. Criar instaura o que se mostra. Habitar sustenta o que permanece. A Escuta aqui apresentada se organiza nesse entrelaçamento e mostra como o gesto articula sentidos poéticos e políticos, e que eles não são elementos distintos. O gesto se afirma em devir porque nunca se fixa definitivamente.

Ele é poético porque cria mundos e abre clareiras de sentido. Ele é político porque resiste ao silenciamento e sustentam modos de viver que recusam o apagamento. Poético e político se entrelaçam, pois o gesto que inventa também resiste, e o gesto que resiste também inventa.

O gesto clínico se mostra como linguagem que funda mundos. Ele se apresenta como poesia que dá corpo ao inédito. Ele se afirma como política do zelo que sustenta a vida em sua dignidade. A clínica se revela como espaço de devir, em que fabular, criar e habitar se tornam verbos de travessia e se afirmam como gestos de mundo.

6.1. Rastros e travessias: narrativas em deslocamento

Muitas mãos tecem esta pesquisa. Aqui, vocês irão conhecer um pouco da compreensão da dimensão gestual a partir das experiências de Guará e de Curumim. O primeiro é um nordestino, por isso recebe o nome de um ave encontrada em mangues e áreas litorâneas do Nordeste. O segundo é um paulista. Teve o seu batismo nesta tese como Curumim, que no tupi antigo designa criança, porque sua narrativa expressa a reinvenção que permanece sempre em aberto das infâncias (Houaiss; Villar, 2009).

Suas vozes se encontram neste texto como rastros em deslocamento, compondo uma teia de afetos, de histórias e de sentidos que se cruzam. O encontro desses percursos revela que narrar é também fabular geografias. Guará fala a partir do solo nordestino, onde o sol é testemunha da resistência e da beleza. Curumim evoca a cidade múltipla, onde a diversidade se transforma em linguagem e em gesto político. Ambos se deixam atravessar pela encantaria, esse modo de perceber o mundo como vibração, força e presença que ultrapassa o visível.

A clínica que aparece desse diálogo não é uniforme. Longe disso, ela é tecido plural, sustentada pela singularidade de cada voz. O Traçado do vivido sustenta este capítulo como

método e horizonte. No movimento que ele instaura, compreendo que cada narrativa é também mapa, cada gesto é marca, cada deslocamento é rastro.

Ao narrar suas travessias, Guará e Curumim inscrevem-se em uma pesquisa que reconhece a multiplicidade de vozes e a riqueza dos deslocamentos como possibilidade de invenção clínica-poética-política. O que aqui se escreve não fixa fronteiras: abre clareiras para que a experiência continue a fabular mundos.

Caminhemos! E fabulemos juntos!

6.2. Tramas conceituais: fabulação e criação de mundo

O gesto de fabular nasce da própria condição de existir. Com o solo da ontologia fundamental heideggeriana, podemos compreender que fabular é deixar que o *Dasein* se movimente, é permitir que o ser se diga de outros modos. O gesto que cria não é invenção arbitrária, mas resposta ao chamado do ser, movimento de escuta e desvelamento. Por isso, a fabulação é sempre o modo como o existir se mostra e funda um novo modo de presença.

Thomas Fuchs (2018; 2021; 2023) amplia essa compreensão ao situar o corpo como o lugar originário da criação. Se o ser é sempre ser-no-mundo, o corpo é o ponto onde o mundo se faz carne, se faz corpo. Fuchs fala de uma ecologia do cérebro e de uma psicopatologia da intercorporeidade, apontando que a experiência humana é, antes de tudo, partilhada. Aqui, ousar chamar de com-partilhada. Não há gesto isolado: cada gesto é sempre com-gesto, acontecimento entre corpos que se afetam e se constituem mutuamente.

Fabular, então, é corporar-linguagem, fazer da presença corporificada um modo de pensar e criar. Na leitura de Curumim e Guará, essa ideia se torna palpável: o gesto é linguagem que se dobra sobre si mesma e possibilita mundo ao se dirigir ao outro.

Contudo, o gesto criador precisa resistir à exaustão técnica e ao esvaziamento da experiência. Byung-Chul Han (2015; 2017; 2021) descreve a modernidade como uma era de transparência e de cansaço, em que o excesso de positividade elimina o espaço da escuta e da demora. A técnica, transformada em forma de vida, produz corpos saturados e desabitados.

Contra esse pano de fundo, o gesto se torna um ato de resistência. Em Guará, a pausa, o silêncio e o rubor são gestos que desafiam o imperativo da produtividade, devolvem à clínica o direito ao intervalo. Criar mundos é, desse modo, interromper a aceleração, reinstaurar o tempo da presença, recuperar o mistério do viver. Vilém Flusser (1994) ajuda a compreender essa criação como linguagem. Todo gesto é uma forma de pensamento que se dá em relação às palavras, uma filosofia em ato.

Escrever, escutar, olhar, calar. Cada gesto mostra uma maneira de existir. Em *A Caminho da Linguagem* (Heidegger, 2011), a linguagem é a casa do ser; em Flusser, o gesto é o modo como essa casa se constrói. A fabulação se dá nesse entre: entre o silêncio e a expressão, entre o corpo e a palavra. É no gesto que o pensamento se faz mundo. Em Curumim, traduzir, criar e deslocar revela esse espaço de fabulação, o gesto que pensa antes de dizer.

Nas vozes de Leda Martins (2002), Luiz Rufino (2019) e Luiz Antônio Simas (2021), a fabulação assume corpo e chão. Martins fala da *oralitura*, escrita do corpo e da memória, onde a performance é a forma viva da linguagem. Rufino e Simas evocam o *corpo encantado das ruas* e a *pedagogia das encruzilhadas* como modos de conhecimento que desafiam o desencantamento moderno. Fabular, nesses autores, é reencantar o mundo: criar presença onde o momento atual só reconhece ausência. A criação é política, porque restitui ao corpo o poder de nomear e de se inscrever na história.

Em diálogo com Heidegger, o gesto que fabula é aquele que funda mundo; em diálogo com a encantaria, é aquele que reabre os mundos silenciados. Rubem Alves (1999) nos recorda que toda criação nasce do amor. Criar é acender a lua, é insistir na esperança quando o mundo se mostra árido. Há na fabulação um gesto de ternura, uma teimosia em continuar gerando sentido.

Vera Portocarrero (2015), ao tratar do corpo e da resistência, mostra que esse ato criador é também insurgente. O corpo que cria é o corpo que resiste à normalização, que se recusa a ser docilizado. Portanto, fabular é gesto ético e político, é dizer sim à vida mesmo em meio ao risco do nada.

Essas tramas conceituais sustentam o capítulo. Heidegger oferece o chão que permite compreender o gesto como acontecimento do ser; Fuchs reencarna essa abertura no corpo e na intercorporeidade; Han denuncia a exaustão do tempo e recoloca o gesto como pausa; Flusser mostra que o gesto é linguagem viva; Martins, Rufino e Simas reencantam o gesto como fabulação coletiva; Alves e Portocarrero devolvem-lhe densidade afetiva e força política. Juntos, compõem um tecido hermenêutico em que criar mundos é um modo de existir, gesto que escuta, traduz e habita a vida como acontecimento poético.

6.3. Guará e Curumim: o gesto como insurgência

6.3.1. Guará: o gesto como acontecimento

A narrativa que começa este capítulo foi a última entre-vista realizada no percurso da pesquisa. Com Guará, algo da própria dinâmica do encontro já anunciava um certo estranhamento: a conexão oscilava, o tempo era curto, os silêncios pareciam mais densos e, por vezes, constrangidos. Ainda assim, mantive a decisão metodológica de sustentar a experiência tal como ela se deu, registrando-a no Traçado do Vivido e acolhendo tanto o que apareceu quanto aquilo que, à primeira vista, pareceu faltar. Foi apenas mais adiante, ao retomar esse material na Escuta de Ecos, que esse encontro aparentemente “frágil” começou a se mostrar como um ponto sensível da pesquisa.

Ao voltar ao Traçado do Vivido para fazer a Escuta de Ecos da entre-vista de Guará, a frase escrita em caneta vermelha (como quem dá nota zero a um aluno) “Entrevista péssima. Não sei o que fazer”, me chamou atenção. Mais adiante: “Descartar”. No movimento circular, eu compreendi que a menor entre-vista, em tempo de duração, foi a de Guará. Isso, inicialmente, pode ter me feito querer descartar esta narrativa, por achar que contribuiria muito pouco. Mas a partir do círculo hermenêutico, novos sentidos foram mostrando-se.

Guará se permite nomear por essa ave, símbolo de deslocamento e resistência, afirmando que sua própria experiência clínica se move como quem atravessa territórios de areia e maré. Sua narrativa, recolhida na entre-vista, nos abre para uma compreensão do gesto que nasce de uma experiência vivida que ressoa. É nesse chão que se inscreve sua compreensão inicial sobre o gesto fenomenológico.

Guará apresenta sua compreensão inicial de modo direto:

Na minha compreensão inicial, o gesto fenomenológico sempre me soou como sendo os atos existenciais presentes no exercício da terapia, do processo terapêutico. Não atrelando, não exatamente, à questão do corpo ou à questão de comportamentos específicos, mas o gesto como esse desvelar a partir de um acontecimento. E aí eu dei uma busca rápida, assim, “gesto fenomenológico” no Lilacs, nas bases, e me veio a questão de corpo. E aí eu fiquei me perguntando da minha compreensão, porque, no meu entendimento, tanto no fazer clínico, o gesto pra mim sempre surge não somente como a questão do corpo, mas como esse ato que, em algumas expressões, vai contemplar o corpo. Mas não diria que é isso o que caracterizaria o gesto como gesto. Então, pra mim, chega muito como sendo o processo do encontro no processo de psicoterapia, a partir de uma oportunidade que dá margem para as expressões pessoais, existenciais, que de algum modo já estão em expansão, mas não têm espaço. E, quando, na relação, ganham, por diversas oportunidades, condições de serem formuladas, ele acontece. É como se nós tivéssemos uma espuma expansível dessas industriais dentro de uma caixa, e não tem espaço mais pra aquecer. Mas, em um momento, essa caixa se rompe, e os desdobramentos dessa espuma vão aparecendo em vários braços, em várias pontas, enfim. Então, é... é... a minha, o meu ponto de partida sobre gesto vem desse lugar, que traz essa expressão como sendo o grande marco. Em alguns momentos, bem vinculadas ao corpo; em outros momentos, vinculadas ao ato em si, à condução, à fala. Que, em sua maioria, acaba se manifestando pelo corpo também, mas não somente a isso (Guará, 2025).

Essa formulação já anuncia uma compreensão que ultrapassa a redução do gesto a expressões visíveis ou movimentos corporais isolados. O gesto é ato existencial! Isso mesmo. vinculado ao próprio exercício do existir que se mostra no encontro clínico. Heidegger (1927/2023, §7) afirma que “fenômeno é aquilo que se mostra por si mesmo”, e essa lembrança ressoa diretamente com a fala de Guará, que vê no gesto a mostração do que se desvela como acontecimento que funda clareira de sentido.

Essa leitura inicial de Guará desloca radicalmente a análise do gesto da esfera comportamental para o horizonte de sentidos sobre o modo de ser. Quando Guará circunscreve o gesto como “desvelar a partir de um acontecimento”, ele indica que o corporar é uma ação que acolhe no próprio aparecer aquilo que se mostra. A clínica possibilita recebê-lo como se anuncia no instante em que aparece.

A fala de Guará possibilita a compreensão de que o gesto só pode ser compreendido como fenômeno em sua aparição, e não como objeto a ser classificado. O gesto é acontecimento, clareira, espaço em que a existência se deixa ver. Heidegger (1927/2023, §7) afirma que a fenomenologia não busca explicar o fenômeno a partir de teorias exteriores, mas descrevê-lo em sua forma de aparecer. É nessa mesma direção que Guará entende o gesto na situação clínica: não como repertório de condutas previsíveis, mas como abertura do ser em sua expressão única. O gesto é originário porque se mostra antes das palavras, possibilitando presença e sentidos outros.

Tô chamando de atos existenciais o momento em que entra em cena uma oportunidade de conexão com o conteúdo, com o significado, com os significados e significantes, e que, como no teatro, ganham um tempo pra acontecer e serem compreendidos, né? Deixa eu tentar ilustrar isso com um exemplo clínico. Ontem, por exemplo, num dos atendimentos, um cliente trouxe uma questão: “eu não consegui relaxar na sessão de ontem, estava há 36 horas sem dormir”. E quando ele me contextualiza, tava em crise de amigdalite e com a sensação de pânico recorrente. Em determinado momento, ele começa a falar dos medos, dos anseios, das pressões, e me diz a seguinte frase: “você vai me ouvir dizendo muito isso, mas eu nunca falei sobre mim. Nunca falei sobre isso, ou sobre aquilo”. E aí, na respiração dele, eu devolvo a questão dizendo: “então tu tá me dizendo que agora parece ser necessário olhar pra você e, principalmente...” e nesse momento botei a mão no meu pescoço “...falar sobre o que tá aqui”. Ele entrou num silêncio reflexivo. Dava pra ver o movimento dos olhos, pensando em muitas coisas, indo pra um lado, indo pro outro. Aí ele balançou a cabeça e disse: “eu preciso”. E trouxe mais coisas que nunca tinha falado, retornando ao fluxo. Então, esse tempo do começo do conteúdo, que na minha perspectiva é o desdobramento ontológico da resistência se dando, sendo conectado na relação, alcança o ápice e finda. Porque, quer queira, quer não, o processo cognitivo, quando vai avançando, vai podando a experiência. E aí findamos um ato existencial. Depois disso, ele seguiu numa reflexão mais explicativa, do que estava entendendo após o que tinha sentido. E aí seguimos em outros caminhos. Mas, pelo menos analisando agora, esse atendimento foi o primeiro, entre os que já tive com ele, em que ocorreu, de fato, um ato existencial. No sentido dele conseguir se demorar, se afetar e sentir aquilo que ele mesmo trouxe, reverberado na relação. E que, de algum modo, ampliou um pouco

mais a compreensão de si, a partir desse palco que se instala e permite essa passagem. Que permite esse gesto mesmo (Guará, 2025).

A partir da cena narrada por Guará é possível perceber como o que ele chama de “ato existencial” não se reduz a um simples momento “emocionante” da sessão. Quando o paciente afirma, pela primeira vez, “eu nunca falei sobre mim”, e Guará acompanha esse enunciado com o gesto de levar a mão ao pescoço e devolver a questão: “falar sobre o que tá aqui” inaugura-se um intervalo em que a experiência deixa de ser apenas conteúdo relatado e se torna presença que se afeta e se deixa afetar. O silêncio que se segue, o movimento dos olhos, o balanço de cabeça e a frase “eu preciso” configuram esse ato como passagem: o paciente atravessa da resistência à disponibilidade, da dispersão à possibilidade de se demorar em si mesmo.

É nesse sentido que o ato existencial se aproxima de uma cena teatral: algo entra em cena, ganha um tempo próprio, sustenta uma densidade, atinge um ápice e, aos poucos, se recolhe, abrindo espaço para outros caminhos da fala. A partir daí, como o próprio Guará observa, o discurso volta a se organizar de forma mais explicativa, quase como se o pensamento conceitual viesse “podar” aquilo que, no auge do gesto, estava mais próximo de um sentir bruto, ainda não domado pelo entendimento.

Essa compreensão também se vincula ao que Leda Maria Martins (2002, p. 67) defende ao refletir sobre a memória como performance: “a memória se reinscreve no corpo e, ao se narrar, inventa o tempo”. O gesto, para Guará, tem esse mesmo caráter performativo: ele reinscreve no corpo a abertura de um tempo outro, tempo oportuno do desvelar, no qual passado, presente e futuro deixam de ser uma linha cronológica e se condensam numa experiência de presença densa.

Quando o paciente diz “eu nunca falei sobre mim” e, em seguida, “eu preciso”, não está apenas enunciando um dado biográfico, mas reabrindo, no corpo e na relação, memórias que talvez nunca tenham tido lugar de fala. A mão no pescoço, o silêncio, a respiração que se altera, compõem um acontecimento em que a memória não é mera lembrança mental, mas gesto que reaparece e por ali, um novo tempo. Trata-se de memória-performatividade: ao se narrar pela primeira vez, algo se atualiza e, ao mesmo tempo, se reinventa, inventando também o tempo em que pode ser acolhido. O ato existencial, nesse horizonte, é justamente esse ponto de condensação em que gesto, memória e palavra se atravessam, abrindo um novo regime de presença.

O gesto fenomenológico, na visão de Guará, aparece, assim, como resistência contra a

redução técnica e como insistência em permanecer no campo do acontecimento. Ele recusa compreendê-lo como dado a ser mensurado, categorizado ou encaixado em protocolos previamente estabelecidos. Se o processo cognitivo tende a “podar” a experiência, como o próprio Guará sugere, o gesto insiste em escapar a essa captura, mantendo algo de indomado, de não inteiramente disponível à explicação.

Nesse sentido, o gesto se aproxima da própria linguagem compreendida a partir de Heidegger: a linguagem não é mero instrumento de transmissão de informações, mas convocação, chamado que abre um campo de sentido e nos coloca em relação com aquilo que se mostra. Por isso, o gesto não se impõe nem se calcula; ele irrompe.

A clínica, nessa perspectiva, não é um espaço de aplicação de técnicas sobre um objeto, mas um campo de disponibilidade para essa convocação, sustentando um tempo e um espaço em que o gesto possa aparecer sem ser forçado, sem ser imediatamente traduzido em categoria diagnóstica ou em explicação psicológica. A escuta fenomenológica, nesse ponto, consiste menos em interpretar do que em suportar o aparecer, em não fugir do silêncio e do impacto do gesto quando ele acontece.

A compreensão inicial de Guará situa o gesto em seu horizonte originário. Ele se ancora no corporar e se revela como ato existencial no acontecimento clínico: não é mera expressão acessória, mas o próprio modo como o existir encontra passagem. A escuta fenomenológica se organiza como abertura para esse aparecer e reconhece, no movimento do corporar, a possibilidade de fundar mundo.

Quando o paciente consegue “se demorar, se afetar e sentir aquilo que ele mesmo trouxe, reverberado na relação”, como diz Guará, não se trata só de um progresso terapêutico, mas de um deslocamento: um novo modo de estar-no-mundo é experimentado, ainda que de forma embrionária. O gesto se mostra, então, como verdade do existir, não no sentido de uma verdade definitiva, mas como desvelamento, podemos pensar em um lampejo de aletheia, que se dá na clareira do encontro. Nesse espaço, terapeuta e paciente se tornam co-autores de um palco em que atos existenciais podem emergir, expandir-se como espuma e, ao fazê-lo, redesenhar o contorno do mundo habitado por ambos.

Borges-Duarte (2011, p. 76) destaca que o ser se mostra sempre em situação, e Guará confirma essa visão ao compreender o gesto como desvelar no acontecimento. Nessa chave interpretativa, o gesto se afirma como fabulação originária da clínica, lugar em que corpo, linguagem e mundo se entrelaçam em travessia inaugural. Guará amplia sua compreensão do gesto ao afirmar:

O gesto nem sempre aparece. É sempre uma espera para que ele apareça. Uma certa posição ali da raposa, do Pequeno Príncipe: ‘já sei que amanhã tu vem no mesmo horário, e me chega, e a gente conversa (Guará, 2025).

O retrato feito por Guará possibilita pensarmos o gesto enquanto acontecimento. Ele não se oferece sob comando, mostra-se quando o campo do encontro se torna propício, quando o tempo se abre em possibilidade. Guará traduz a dimensão da temporalidade ao compreender o gesto como presença que se dá no tempo oportuno, não no tempo do relógio. A espera, aqui, é gesto em si mesma. Ela não é uma passividade, mas disposição ativa que sustenta o aparecer. Guará habita essa espera como quem se coloca diante de um campo a ser revelado. Ao invocar a imagem da raposa, ele sugere uma pedagogia do encontro, em que o gesto se aproxima da confiança e da constância (Heidegger, 1927/2023, §68).

A clínica, então, é interpretada enquanto lugar da repetição ritual: o gesto nasce da convivência, do retorno, da frequência de um mesmo gesto de espera. A referência ao *Pequeno Príncipe* não infantiliza a clínica; ao contrário, a enraíza na delicadeza.

A espera se torna gesto ético, modo de permanecer diante do outro sem antecipar seu aparecer. O clínico, como a raposa, aprende a reconhecer o tempo do outro, a se deixar surpreender pelo instante em que o gesto se revela. Essa compreensão temporal que Guará apresenta recoloca o gesto na dimensão do *kairos*, o tempo oportuno do acontecimento.

Isto é o gesto, não é recurso, é travessia. Ele aparece quando o encontro alcança o grau de abertura necessário para que o ser se mostre. Relembro agora Casanova (2007, p. 42), que afirma que “o nada é condição de passagem”, e é justamente no intervalo entre o aparecer e o ainda não mostrado que o gesto se prepara. O nada que antecede o gesto é campo fértil. A espera silenciosa de Guará faz eco ao solo vazio que precisa ser habitado para que algo possa nascer. O gesto que aparece é fruto de uma disponibilidade cuidadosa, de uma atenção que acolhe o tempo próprio do outro.

A entre-vista de Guará também nos aponta caminhos outros para pensar a dimensão relacional do gesto.

Estando junto com o outro, eu também estou no meu ser, na minha composição. Então, os meus gestos falam desse anseio pelo gesto do outro. De modo a trazer também o meu palco, a minha cena, em alguns momentos, para aquela relação. De trazer o meu movimento para... (pausa) não é compor a palavra, mas para construir uma parte de ser a plateia. Parte desse movimento, do palco, dos personagens, do roteiro, há de ter uma plateia. Então, esse meu lugar é de trazer a seguinte fala: “olha, me vem aqui, nessa sua fala, uma sensação de desamparo, de angústia. É isso que você está me falando? É isso que você está expressando quando fala, quando se comporta?”. Tentando dar o nome para aquilo que tão abstrato se coloca, mas que está ali, que está sendo ali. E aí eu trago desse meu lugar, dessa minha experiência. Tenho dado esses espaços... ou melhor, sempre fez sentido pra mim dar esses espaços. Não partindo do lugar de que estou falando de mim, mas falando do que,

em mim, reverbera dele na relação. E aí eu trago, sem nenhum medo, sem nenhuma preocupação, porque tenho a convicção de que aquilo é, em mim, uma...A palavra que me vem é “certeza”, mas não é bem ela. Porque “certeza” fecha em mim. É uma experiência viva. Eu sinto. Então, me faz ter a convicção de prazer. E, em boa parte das situações, quando há essa partilha, essa relação potencialmente dialógica, percebo um movimento interessante no cliente. Do outro lado, é um movimento menos engessado, menos preocupado com o que se fala, com o que se sente. E muito mais: “estou sentindo, quero sentir”. Gera uma maior abertura. Essa é a sensação que eu tenho: quando eu trago o meu movimento, o outro se sente mais à vontade. É como se intimamente houvesse ali uma compreensão sobre o que está autorizado e o que não está autorizado a estar naquele lugar, naquelas quatro paredes, naquela relação. Quando o terapeuta, a partir desse lugar de suposto saber, de autoridade, de poder, vai quebrando essa compreensão, essas objeções iniciais, isso vai tornando o setting original como ele deve ser: livre. Marcado pela liberdade de ser (Guará, 2025).

O gesto deixa de ser um ato isolado para tornar-se linguagem com-partilhada. Ele é modo de ser-com, mostraçã de uma presença que se constitui no entre, na relação que se abre entre eu e tu. A fala de Guará sugere que cada gesto convoca outro gesto, que todo aparecimento já é resposta a algo que nos toca e nos antecede.

Assim, a clínica se organiza como um campo de reciprocidades, em que terapeuta e paciente se constituem em relação de co-originalidade, um dando contorno ao outro na própria experiência do encontro. Essa dimensão relacional desvela uma ética da presença, na medida em que o gesto se oferece ao outro em situação de vulnerabilidade e abertura, expondo algo de si sem garantias. Ele se mostra no encontro e, ao mesmo tempo, devolve ao encontro um modo singular de habitar o mundo.

Em Guará, o gesto aparece como linguagem corporificada que funda o espaço clínico como mundo com-partilhado. Mesmo quando o silêncio se alonga, algo do gesto fala; mesmo quando a palavra não vem, o gesto se dirige ao outro e estabelece laço, porque carrega em si a densidade do ser-com. Ele aparece, desaparece, retorna, e, nesse movimento, afirma a temporalidade viva da clínica, sempre em travessia entre a espera e o acontecimento.

Ao indicar que a clínica não se reduz ao que simplesmente se vê ou se diz, mas ao que se anuncia no intervalo entre o silêncio e o aparecer, Guará mostra que cada gesto que se deixa ver confirma uma possibilidade de mundo, uma clareira em que o existir pode, ainda que por instantes, se deixar habitar. É nesse horizonte que ele aprofunda sua compreensão do gesto, recorrendo à imagem da expansão, como se o gesto alargasse o campo do encontro e abrisse, ao mesmo tempo, o corpo e o mundo para novos modos de presença.

É como se nós tivéssemos uma espuma expansível dessas industriais dentro de uma caixa, e não tem espaço mais pra aparecer. Mas, em um momento, essa caixa se rompe, e os desdobramentos dessa espuma vão aparecendo em vários braços, em várias pontas (Guará, 2025).

Essa metáfora traduz com precisão o modo como a experiência humana, quando contida, busca passagem. O gesto é o instante em que a existência transborda e rompe a contenção. Corpo, linguagem e relação terapêutica tornam-se zonas de tensão, onde o não-dito se acumula até emergir em gesto.

A “espuma”, como diz Guará, é o próprio movimento do ser que insiste em aparecer, fluxo vital que atravessa resistências e se espalha em direções múltiplas. Nesse transbordamento, algo se revela sem precisar ser nomeado: o gesto anuncia o que a palavra ainda não alcança. É nesse limite entre o que se cala e o que se mostra que a clínica se faz acontecimento, lugar onde o ser respira, mesmo quando tudo parece apertado demais para caber.

O desdobrar da espuma revela o gesto enquanto ruptura. O gesto interrompe, rasga e desordena. Guará, em sua narrativa, reconhece essa irrupção como acontecimento que desarranja a previsibilidade da sessão e convoca o terapeuta a uma escuta sem defesas. Borges-Duarte (2011, p. 76) aponta que o “ser se mostra sempre em situação”, e o gesto, ao romper, reconfigura essa situação. O rompimento constitui condição de possibilidade do aparecer, do mostrar-se do fenômeno. A caixa, ao se romper, não perde a forma; inaugura outra. O gesto instaura a passagem entre dentro e fora, entre silêncio e voz, entre o contido e o que se anuncia.

Na situação clínica, essa ruptura se manifesta como acontecimento sensível. Pode ser um rubor, um choro inesperado, um movimento das mãos, uma respiração que se altera. Guará descreve o gesto como aquilo que “vai aparecendo em vários braços, em várias pontas”, e essa imagem sugere a natureza rizomática do fenômeno: o gesto se espalha, se multiplica, se infiltra. Cada ponta é uma possibilidade de sentido. A espuma não é desordem, é fecundidade. O gesto que explode funda mundo. Ele reconfigura o campo da relação terapêutica, abrindo espaço para o novo.

A metáfora da espuma expansível dentro de uma caixa me faz enxergar o gesto como aquilo que extrapola o que as palavras não conseguem dizer. Mas fico pensando: talvez essa espuma exploda porque ela é travessia e não um complemento da palavra (Traçado do vivido, 2025).

Byung-Chul Han (2021, p. 58) afirma que toda forma de vida autêntica implica uma passagem pelo vazio, pois é no vazio que o ser encontra espaço para respirar e se transformar. O rompimento da caixa expressa esse instante em que o nada se converte em passagem. A ruptura não é acidente, mas gesto de abertura. A espuma que transborda simboliza a recusa de permanecer contida: ela avança, ganha massa, volume, inventa novos modos de aparecer.

Guará, ao descrever essa explosão, revela uma ética da disponibilidade. Ele não tenta impedir o transbordamento. Ao contrário, reconhece que o gesto precisa desse espaço de desmedida. A clínica que acolhe a espuma é uma clínica que reconhece a força do excesso.

Byung-Chul Han (2018, p. 23) descreve a sociedade contemporânea como marcada pela saturação e pela exigência de performance constante, em que o excesso é capturado pelo produtivismo. O gesto de Guará resiste a essa lógica: ele devolve ao excesso sua dimensão criadora. A situação clínica é o campo que se expande junto com a espuma, abrindo-se àquilo que não cabe nas formas prévias. A metáfora da espuma também reorganiza a compreensão do corpo. Guará descreve “vários braços, várias pontas” que se estendem quando a caixa se rompe, e essa imagem dissolve a noção de corpo como unidade fixa. O corpo se torna campo de desdobramentos, território em expansão.

Han (2021, p. 17), em *A salvação do belo*, sugere que o excesso, quando acolhido, devolve profundidade à experiência e restitui a capacidade de afeto. A expansão do corpo em Guará é esse retorno do sensível, uma reconciliação com o toque do real. Cada expansão da espuma é gesto que reanima a presença e restitui espessura à clínica, resgatando-a da superficialidade do visível. Essa expansão corporal tem também dimensão temporal.

Guará nos mostra que o gesto pode permanecer contido por longos períodos, até que o tempo se complete e a irrupção aconteça. Ele amadurece no silêncio e eclode quando o encontro está pronto. Esse tempo kairológico, tempo do instante oportuno, define o ritmo da clínica fenomenológica. O terapeuta não provoca ou convoca o gesto, apenas o acompanha em sua gesto-ação. O aparecer é sempre surpresa, mas nunca aleatório: ele acontece quando a tessitura do paciente encontra brecha para se dizer.

A espuma que irrompe também nos fala sobre a fragilidade da contenção. Quando essa caixa se rompe, o que aparece não é destruição. O ato se torna experiência de desvelamento. Borges-Duarte (2011, p. 97) afirma que a linguagem é sempre diálogo, e o rompimento é o início de um diálogo outro, uma conversa entre o dentro e o fora. O gesto que explode convoca o terapeuta a escutar com o corpo inteiro, a acompanhar o movimento de expansão sem buscar contê-lo de imediato.

A partir da narrativa de Guará, podemos pensar como a ruptura se apresenta enquanto dimensão política da clínica. O excesso que explode expressa resistência à normalização da existência. Quando o gesto se expande além da caixa, ele recusa o enquadramento técnico e a docilidade do comportamento previsível. Assim, o gesto traz à clínica sua condição de acontecimento vivo, onde a vida se mostra em sua tensão e imprevisibilidade.

Um tema que se mostrou de forma inusitada na entre-vista de Guará foi a questão da

temporalidade. Ao voltar ao Traçado do vivido (2025), perco a inscrição: “Guará fala sobre o tempo de uma maneira diferente, é como se a clínica fenomenológica pensasse o tempo a partir de outros marcadores. Ou sem marcadores”. Provocado pela anotação, volto a questão da entre-vista de Guará onde ele explica os gestos do paciente e sinaliza:

A partir dessa compreensão que a gente tá tecendo aqui, de ato existencial, eu percebo que, em certos momentos, sou engolido por essa velocidade. Também me entrego a esse movimento de sentir a necessidade de executar uma entrega, uma intervenção mais objetiva. Ou até mesmo, como minha supervisora fala, “entregar pronto”: a fala vem trazendo o conteúdo que tá ali do outro, mas acabado por mim. Isso me gera alguns alertas, porque esse lugar substitutivo pode acontecer em alguns momentos, mas não deve ser o lugar principal. Então, isso me revela um lugar de precariedade. Onde a experiência de existir passa a ser internalizada como... o senso comum prega muito isso... como sendo apenas sucumbir ao cansaço. “Eu tô só existindo hoje. Meu sistema orgânico não parou, mas eu tô sem nada aqui, tô entregue a esse cansaço”. Essa precariedade vai aparecendo pra mim. E, em alguns momentos, a tristeza causa um desânimo, no sentido de perceber o quão difícil é o nosso fazer, e o quanto ele tá se tornando ainda mais difícil. Por causa dessa condição de não conseguirmos entender, de forma natural, que o tempo demorado também é tempo. E que ele precisa de espaço (Guará, 2025).

A fala de Guará, ao nomear o cansaço, a precariedade e a pressão por “entregar pronto”, insere a clínica fenomenológica no coração de uma experiência de tempo marcada pela aceleração e pela autoexploração. Quando ele diz que é “engolido por essa velocidade” e percebe a tendência a responder com intervenções rápidas e acabadas, ecoa aquilo que Byung-Chul Han (2017) descreve como “sociedade do desempenho”. Nesse horizonte, o tempo clínico corre o risco de ser domado e medido pela lógica da produtividade: convocado a funcionar como entrega, resultado, evidência, relegando o caráter de acontecimento do gesto na situação clínica, uma vez que a dimensão gestual precisa de demora para se desvelar.

Han (2021) reforça que vivemos em um contexto em que a dor, o conflito e tudo o que é vivido como negativo precisa ser rapidamente eliminado ou anestesiado, convertendo a experiência em algo leve e “curtível”, em que o like passa a funcionar como uma espécie de analgésico do presente (Han, 2021).

A experiência relatada por Guará: a dificuldade de sustentar o tempo demorado, o incômodo com o não fazer, a pressão por respostas objetivas, pode ser lida como expressão clínica desse regime paliativo: o próprio *setting* se vê pressionado a funcionar como espaço de alívio rápido, onde tanto paciente quanto terapeuta sentem a exigência de “performar” compreensão, intervenção, mudança. O “ato existencial” que ele descreve surge justamente quando esse automatismo é suspenso e a sessão deixa de buscar apenas alívio para se abrir ao sofrimento que precisa de tempo para ser pensado e sentido.

É nesse ponto que a filosofia do tempo em Bergson (1999) ajuda a compreender o que

está em jogo quando Guará insiste que “o tempo demorado também é tempo, e que ele precisa de espaço”. Em contraste com o tempo medido do relógio, Bergson pensa o tempo real como duração (*durée*), um fluxo qualitativo em que passado, presente e futuro se interpenetram, não uma sequência de instantes justapostos. Nessa trilha, Michel e Menezes (2010), ao comentar Bergson, resumem: “por esse motivo, compreender o tempo é redescobrir o ser humano e entender a vida” (Michel; Menezes, 2010).

A clínica que Guará desenha como espaço de atos existenciais se aproxima desse regime de duração: o que importa não é quanto tempo cronológico passou, mas o modo como a experiência se condensa, se dilata e se abre em um gesto. Bergson mostra que o tempo vivido é inseparável da memória e da consciência. O passado não desaparece; ele permanece coextensivo à consciência e se atualiza em graus variados na experiência presente. Worms (1998, p.23) sublinha essa ideia ao lembrar que Bergson descreveu “uma auto-conservação do passado, numa memória pura, indistinta e integral, ‘coextensiva à nossa consciência’”.

Quando Guará fala de atos existenciais em que o paciente consegue se demorar “naquilo que ele mesmo trouxe, reverberado na relação”, o que se abre é precisamente esse campo da duração: o passado condensado na garganta, nas insônias, nos medos, encontra um tempo oportuno para se atualizar em palavra e gesto. O tempo demorado da sessão faz aparecer memórias e sentidos que não cabem no tempo rápido da produtividade.

Na psicopatologia fenomenológica, Minkowski retoma Bergson para mostrar que a condição psíquica se dá em relação com o tempo vivido. Fiel à inspiração bergsoniana, ele afirma: “temos feito ressurgir o caráter irracional do devir” (Minkowski, 1995, p. 24).

O “devir irracional” designa justamente aquilo que escapa à medida e à previsão, aquilo que não se deixa capturar por procedimentos discursivos. Quando Guará descreve o ato existencial como um momento que se prepara, atinge um ápice e depois se esgota, ele está nomeando um modo de temporalidade que é atravessado por rupturas, intensificações. A precariedade que ele sente, esse medo de sucumbir ao cansaço e à automatização, pode ser compreendida como ameaça de uma clínica que perde o contato com o tempo vivido e se deixa reger apenas pelo tempo técnico. Borges-Duarte (2018, p. 30), ao refletir sobre sossego e desassossego, oferece um léxico finíssimo para pensar essa experiência clínica do tempo. Em seu texto sobre o paradoxo do tempo vivido, ela escreve que:

Sossego e desassossego são termos que traduzem duas formas de experimentar a nossa relação com o tempo, tal como o vivemos: em paz com a vida, tal como ela transcorre, ou em luta com o não a sentir transcorrer ou com a forma como nos assalta e instiga (Borges-Duarte, 2018, p. 30)

A fala de Guará oscila justamente entre esses dois polos: de um lado, o desassossego do terapeuta que se vê pressionado a “entregar pronto” e a ocupar um “lugar substitutivo”; de outro, a possibilidade de uma espera serena, em que o tempo demorado é visto como condição para que algo do existir possa se inscrever. O ato existencial aparece como esse ponto de inflexão em que o desassossego não é apenas sintoma de precariedade, mas abertura para um outro modo de habitar o tempo.

Essa reflexão sobre o tempo vivido devolve ao trabalho clínico a sua dimensão ética. Na sociedade de desempenho, “no lugar de proibição, mandamento ou lei, entram projeto, iniciativa e motivação” (Han, 2017). Traduzido para a clínica, isso se mostra na expectativa de que cada sessão produza um avanço, uma intervenção eficaz, um insight mensurável.

Ao resistir a essa lógica e sustentar que o tempo demorado “também é tempo”, Guará assume uma posição que confronta a normatividade epocal. O ato existencial é uma brecha em que o sujeito pode experimentar um tempo que não se reduz ao cumprimento de metas. Nessa brecha, o gesto deixa de ser sintoma a ser corrigido e passa a ser acontecimento de linguagem, modo de presença que exige ser acolhido.

Por isso, quando Guará reconhece sua própria precariedade, ele não está apenas fazendo uma confissão pessoal, mas situando o terapeuta dentro da mesma trama temporal em que o paciente se encontra. Ele se percebe, como diz, “engolido por essa velocidade” e, ao mesmo tempo, convocado a instaurar um palco em que o paciente possa se demorar no que sente. Aqui, a clínica se revela como co-existência no tempo: não se trata de um profissional que domina a cena, mas de dois *Dasein* atravessados pela mesma pressão epocal, tentando, juntos, criar um intervalo em que a vida não seja apenas “sucumbir ao cansaço”. A precariedade, tal como ele a nomeia, é justamente o lugar em que a ação clínica fenomenológica se torna possível, porque se sabe atravessada por limites e, ainda assim, se arrisca a demorar-se.

Em última instância, o que se desenha a partir da fala de Guará é uma compreensão do gesto fenomenológico como acontecimento temporal: ato existencial que rompe a cadeia da produtividade, suspende a exigência de eficiência e cria um tempo outro na sessão. Nesse horizonte, o “tempo demorado” que “precisa de espaço” (Guará, 2025) não é um tempo perdido, mas o tempo próprio do desvelar, aquele em que a resistência se transforma em possibilidade de dizer e de sentir. Articulado com Han, Bergson, Minkowski e Borges-Duarte, o testemunho de Guará mostra que cuidar, hoje, é também lutar para que a clínica continue sendo um lugar em que o tempo possa vagar, hesitar, repetir, interromper, um lugar em que o

existir não precise caber no ritmo imposto pela sociedade do cansaço.

Ao pensar o horizonte epocal, Guará traz um relato surpreendente para esta tese.

Atendendo uma cliente, eu tinha notado, em alguns momentos, que quando ela tocava em certa temática, ou se aproximava dela, ela se ruborizava. Literalmente, ela ia ficando vermelha. Em alguns momentos isso foi muito rápido, então eu fiquei só com a impressão, não verbalizei, não comentei. Mas teve um momento em que ela se aproximou da temática, adentrou mesmo na temática, e ficou tão vermelha, mas tão vermelha, em especial no colo, que eu cheguei a ficar preocupado. Pensei: “será que ela tá tendo uma reação alérgica agora?” Só que, ao mesmo tempo, ela ia trazendo a fala, ia conseguindo sustentar, e não me falava de nenhum incômodo. Então, da minha parte, eu sustentei a tranquilidade de que ela não estava passando mal, confiando que, se tivesse sentido algo, ela iria me dizer. Em determinado momento, ela entra numa euforia: “não, porque isso, porque aquilo...”. E ia trazendo as mãos, se repulsionando na poltrona, até que chegou num estado de emoção, não sei bem como nomear, mas era uma profunda conexão com a temática. E eu, na época, estava numa sala de atendimento que tinha um espelho grande. Então eu disse: “se olha no espelho agora, por favor”. E aí ela olhou... e se viu toda branca. Então, ela se viu. Toda vermelha... e eu quis me preocupar. Só que, ao mesmo tempo, ela disse: “eu não tenho alergia a nada”. Então, nesse momento, me veio a reflexão do quanto se deparar com as situações de expressões existenciais não necessariamente convoca do terapeuta o aspecto interpretativo. Mas, sim, além disso, claro, a condição de sustentar a não interpretação, para poder vivenciar junto com o outro aquilo que nunca será 100% viável. No entanto, é o que faz, tal como o espelho, refletir o que está sendo apresentado. Eu não me esqueço de uma fala de uma professora que disse assim: “Você nunca viu seu próprio rosto. Você sempre viu um reflexo do seu rosto. O modo como você vê o seu rosto, somente o outro vê. O modo real, na profundidade, na dimensão. O espelho, mesmo que seja convexo, não vai lhe entregar o que o olho do outro capta”. E aí, enquanto terapeuta, esse lugar de lançar o olhar como um reflexo que reproduz, mas também como um olho que olha (Guará, 2025).

No relato de Guará, o rubor que toma o colo da paciente aparece como um acontecimento que excede qualquer nomeação imediata. O terapeuta percebe o corpo dizendo algo, mas decide, num primeiro momento, não traduzir isso em decodificação. Em vez de apressar-se a explicar o que estaria “por trás” daquele rubor, ele se ocupa em sustentar a situação: observa, escuta, acompanha a fala, verifica se há risco orgânico, mas não invade o acontecimento com um sentido já pronto.

Esse gesto de não-precipitar a interpretação é escolha ética e metódica, que reconhece que, ali, o corpo está em ato, e que qualquer explicação muito rápida poderia reduzir o gesto a um comentário psicologizante, podando o que ele tem de próprio.

A atitude de Guará dialoga com a recomendação de Bion (1979/1991) de que o analista - aqui estamos falando da situação analítica - se aproxime de cada sessão “sem memória e sem desejo”, isto é, sem deixar que expectativas prévias e teorias prontas se imponham sobre o que está emergindo no encontro. Em textos clínicos contemporâneos, essa fórmula é retomada justamente para marcar uma disposição de abertura: O analista jamais está

realmente preparado para o que virá: é sempre atravessado pela surpresa, sustentando a disciplina de acolher o paciente, em cada sessão, como um novo encontro (Bion, 1970/1991).

No caso narrado por Guará, o rubor insistente poderia facilmente ser capturado por rótulos, como vergonha, erotização, trauma, mas ele se oferece ao acontecimento como quem aceita ser surpreendido: em vez de falar pelo fenômeno, procura criar as condições para que a própria paciente possa, em algum momento, ver-se e talvez dizer-se. Winnicott ajuda a explicitar o risco de uma interpretação que se antecipa ao gesto.

Em um texto clássico, ele alerta que a interpretação sem maturidade é forma de controle (Winnicott, 2019). Interpretar fora da maturação do material é impor ao paciente um sentido que ainda não pôde ser experimentado como próprio; o risco é induzir mera adesão, obediência, um “sim” vazio, e não um movimento autêntico de implicação.

No episódio do espelho, Guará não diz à paciente o que aquele rubor “significa”; em vez disso, convida: “se olha no espelho agora, por favor”. Ele faz do espelho e do próprio olhar clínico, menos um instrumento de decifração e mais um dispositivo de devolução: a paciente é convidada a se ver, a confrontar a própria imagem ruborizada, sem que o terapeuta capture de antemão o sentido desse aparecer. Trata-se de uma clínica que prefere favorecer o ato de se ver a fornecer interpretações engenhosas.

O gesto corporal é linguagem, mesmo antes da palavra; é uma forma de “corporar-linguagem” em que o sentido ainda não chegou à superfície do discurso, mas já se inscreve na pele, na postura, na respiração. A intervenção de Guará, suspender a interpretação e permitir que a paciente se veja, reconhece essa primazia do corpo como lugar primeiro de significação. Ao mesmo tempo, o relato traz uma reflexão fina sobre o lugar do terapeuta como “espelho” que reflete e, ao mesmo tempo, olha.

Guará evoca a frase da professora: “Você nunca viu seu próprio rosto. Você sempre viu um reflexo do seu rosto”. Há aqui uma aproximação com a ética de Levinas (2008), para quem o rosto do outro não se deixa capturar totalmente em conceitos. O rosto e, por extensão, o corpo que se ruboriza, excede qualquer tentativa de fechamento interpretativo. O terapeuta pode devolvê-lo, como espelho, pode sustentar um olhar que reflete, mas não pode esgotar sua alteridade. Interpretar de menos pode ser abandono; interpretar demais é sempre risco de totalização. A narrativa de Guará mostra um modo de habitar esse entre: oferecer-se como espelho e presença, sem confundir isso com a posse da verdade sobre o outro.

A escuta, aqui, não é apenas captar conteúdos, mas deixar-se tocar por aquilo que se mostra na fala, no silêncio, no corpo. No atendimento descrito, Guará escuta não só as palavras da paciente, mas a cor que sobe ao colo, a euforia, o rebentar do gesto. Essa escuta

pressupõe uma certa contenção do impulso de explicar: trata-se de “ouvir a linguagem falando”, incluindo aí a linguagem silenciosa do corpo, para que algo do fenômeno possa se desvelar por si, em vez de ser enquadrado imediatamente por categorias teóricas. A não-interpretação, desse ponto de vista, não é ausência de trabalho; é o próprio trabalho de deixar-ser, de sustentar uma abertura em que o gesto possa amadurecer em direção à palavra.

A situação narrada ainda se insere em uma compreensão de cuidado que recusa tanto a indiferença quanto o excesso de domínio. Como sublinha Borges-Duarte (2021) ao ler Heidegger, “na vida cotidiana, preocupação e despreocupação coexistem. Também o bom e o mau humor.

O fundo ontológico do cuidado e a superfície ôptica do mundo da vida manifestam-se dessas duas maneiras” (Borges-Duarte, 2021). Cuidar, na clínica, é precisamente mover-se entre preocupação e despreocupação: estar atento ao rubor que pode sinalizar um risco orgânico, mas também confiar na capacidade da paciente de dizer se algo está mal; preocupar-se o bastante para convidá-la a se ver no espelho, mas despreocupar-se do imperativo de explicar tudo, de traduzir cada gesto em termos claros e imediatos.

Nesse equilíbrio instável, o terapeuta se coloca como aquele que reflete e olha, que suporta não saber e sustenta, com cuidado, a possibilidade de que o gesto permaneça, por um tempo, sem legenda. É justamente nessa zona sem explicação pronta que o encontro se torna fecundo: porque nem tudo precisa ser interpretado, o que se vive ali pode deixar marcas que ultrapassam o já sabido e abrir, para ambos, um pouco mais de mundo.

O gesto é também um modo de conhecimento. Ele revela o que nenhuma teoria poderia antecipar. Sua força está precisamente no fato de que o gesto não explica: ele mostra. O gesto é o fenômeno em sua própria aparição, e o clínico é aquele que aprende a suportar esse desvelar sem apressar o fechamento. Assim, o gesto torna-se método de investigação e de formação do olhar, lugar em que a fenomenologia reencontra sua vocação originária: deixar que o fenômeno se mostre por si mesmo antes de ser dito por qualquer doutrina.

Encerrar a travessia com Guará é reconhecer que o gesto, em sua narrativa, se recolhe apenas para continuar a vibrar; ele não se esgota. No horizonte desta pesquisa, o gesto de Guará converte-se em paradigma: não o gesto que elucida tudo, mas o gesto que abre; não o gesto que responde, mas o que escuta. Sua prática devolve à clínica o caráter de acontecimento originário, em que ser, corpo e linguagem se tocam. Em última instância, o gesto aparece como a própria abertura do mundo.

6.3.2. Curumim: o gesto como tradução, interface e corporar-linguagem

Curumim desponta nesta pesquisa como aquele que habita as frestas entre o humano e o técnico. Ao recorrer ao Traçado do vivido (2025), recorro o primeiro contato, e com ele, a provocação de Curumim ao ser questionado se tinha interesse em participar de uma pesquisa sobre o gesto fenomenológico. A resposta, ainda via aplicativo de mensagem instantânea, foi breve e contundente: “Mas o que do gesto?”. Essa pergunta, em sua aparente simplicidade, possibilitou sentidos outros para este estudo.

Movido pela provocação de Curumim, esta tese foi mais uma vez revisitada. Longe de funcionar como um caminho para uma definição, a indagação de Curumim convocava o próprio gesto da pesquisa a mover-se, a desvelar-se. O gesto, então, como a espuma de Guará, se expande e se mostra para além de objeto de estudo, mas enquanto fenômeno. Volto a Heidegger (2023, §7) para lembrar que compreender é sempre um modo de ser-no-mundo, um modo de abrir o ente em sua mostração. A este modo, “Mas o que do gesto?” não é apenas uma pergunta teórica; é um modo de ser perguntante.

Entre a pergunta de Curumim e a escrita desta tese, abre-se um vão por onde o gesto passa a acontecer. Ele, que foi o primeiro a ser entrevistado, é o último a mostra-se nesta Escuta de Ecos. Isso porque ao compreender a sua narrativa, ele rompe com as demais ao pensar o corporar de maneira outra. O gesto é o instante em que o corpo retorna à visibilidade do mundo, corporando o sentido que antes permanecia latente.

É nessa situação, entre o aparecer e o retirar-se, o humano e o técnico, o visível e o ausente, que Curumim habita e que esta tese se escreve. Quando ele pergunta “Mas o que do gesto?”, ele questiona o objeto da investigação e evoca o próprio modo como o mundo se mostra. O gesto é, então, esse modo de acontecer, um gesto-ação que não se encerra no fazer, antes instaura um campo de compreensão.

Como observa Svenaeus (2022), a tarefa da fenomenologia é revelar os modos pelos quais o mundo nos aparece quando o corpo fala e, em Curumim, o gesto diz de um mundo que se reconfigura no encontro entre técnica e presença. Ao seguir a entre-vista, Curumim nos indica um contato tecido e sustentado pelas Tecnologias da Informação e Comunicação.

A maioria dos meus atendimentos, desde a época da pandemia se tornaram... a grande maioria está no modo remoto, no formato on-line. E isso dá uma problematização na questão do gesto. Enfim, eu já me deparei com tanto relatos de supervisão quanto até atendimentos (Curumim, 2025).

A experiência narrada por Curumim desloca o gesto para um outro lugar. Ele é acontecimento entre mundos. Ao primeiro olhar pode parecer que a fala de Curumim se une a de Jurema e Iara na problematização do digital. Mas não. Com mais tempo de atuação clínica

e com a empolgação da criança que descobre um novo brinquedo, Curumim aponta o “mundo digital”, enquanto teia de sentidos articuladores da experiência on-line.

Ao recorrer ao Traçado do vivido, me saltam aos olhos palavras como distância, novidade, outro modo de pensar a clínica. Esbocei os termos após a narrativa. Ao reler o conteúdo, percebi: Curumim “falava do devir poético-político no digital” (Traçado do vivido, 2025).

Na tensão entre proximidade e distância, a clínica descrita por Curumim afirma um modo de presença em que o gesto se traduz e se reinventa. Aqui, cabe lembrar Heidegger (2003, p. 176) e o seu pensamento acerca do discurso: “a linguagem é a casa do ser”. No encontro entre Curumim e Heidegger, podemos pensar o corpo, no digital, como a habitação dessa casa com linguagem com paredes translúcidas. O gesto atravessa o vidro da tela e se mostra como presença que ultrapassa a imagem.

Quando o paciente se aproxima, o gesto aparece como aquilo que escapa e resiste à captura, mantendo vivo o entre do encontro clínico.

Eu tinha um paciente, por exemplo, que mencionava que ele pensava que ele poderia ter o transtorno de espectro autista. Não tinha muitos amigos, se achava um pouco deslocado, para resumir um pouco. E no atendimento remoto, eu não via nenhum gesto, nenhum sinal. Ele conseguia conduzir uma fala coerente, me olhava nos olhos. Enfim, se expressava facilmente. E como esses relatos iam se acumulando, uma vez eu convidei ele para fazer uma sessão presencial. E quando ele entrou na sala de espera e eu o vi. Eu falei: nossa, ele tem alguma coisa. Realmente, o corpo e essa corporeidade toda, esse modo como a pessoa vivencia o corpo, através de como ela se expressa nos gestos. Estava evidente ali uma rigidez, algo que chamava a atenção no gesto. E eu falei, nossa, como é complicado isso, é muito diferente quando você está no presencial e no remoto. Você perde algo (Curumim, 2025).

É nesse contraste entre o visível e o invisível que se traça o fenômeno que aqui nomeamos corporar-linguagem. O termo aparece como indicativo formal do modo de ser do *Dasein*, unindo dois indicativos formais que em Heidegger descrevem modos de ser: o *corpo como modo de habitar o mundo e a linguagem como casa do ser*. “Corporar” não é possuir um corpo, mas ser um corpo que compreende, um corpo cuja existência é já linguagem.

Assim, tomamos como corporar-linguagem o acontecimento em que corporar e linguagem se co-originam, em um movimento em que o compreender se encarna e o corpo se diz. Nessa direção, *corporar* é gesto: o corpo é lugar de desvelamento do ser, e não um objeto no mundo, quantificável. O corporar compreende antes de falar, e cada gesto é já um dizer que se faz presença.

Ao mesmo tempo, *linguagem* não é apenas instrumento comunicativo, mas abertura, é o modo pelo qual o mundo se deixa ver. Borges-Duarte (2011, p. 72) lembra que, em

Heidegger, “a linguagem é o próprio acontecer do sentido”. Logo, ao dizer corporar-linguagem, não unimos duas substâncias, mas descrevemos uma única dinâmica: o corpo como linguagem em gesto, a linguagem como corpo que se mostra.

Fuchs (2018) reforça essa compreensão ao afirmar que o corpo vivido constitui uma forma pré-reflexiva de expressão do mundo. O gesto cria o sentido no instante em que se mostra. Em Curumim, essa expressividade do corpo vivido se expande e atravessa cabos, câmeras e conexões, instaurando uma intercorporeidade técnica. A tela torna-se campo de corporificação do sentido, onde o corporar-linguagem se faz presença. A fenomenalidade do gesto inclui as tonalidades afetivas, as pausas, os silêncios e os desvios do olhar, modos pelos quais a linguagem se corporifica e o corpo se diz.

Do ponto de vista da linguística, Benveniste (1976, p. 284) afirma que “é na linguagem e pela linguagem que o humano se constitui como sujeito”, e que toda enunciação implica um corpo que diz “eu”. Essa perspectiva converge com o horizonte heideggeriano: o humano não é anterior à linguagem, mas nela se funda, e esse fundar-se é sempre corporal. O gesto é a dimensão corporificada da enunciação, é o lugar em que o ser-no-mundo fala sem precisar de palavra.

Em Curumim, corporar-linguagem descreve precisamente esse acontecer: o sentido aparece no corpo e o corpo se apresenta como linguagem, instaurando uma expressividade que atravessa o humano e o técnico. O gesto faz aparecer; funda o espaço onde algo pode ser compreendido. No gesto clínico mediado pela técnica, a linguagem não se perde, ela se reinventa na materialidade luminosa da presença digital, permanecendo, como queria Heidegger, o lugar onde o ser habita e se diz.

Eu acredito que o gesto comunica, a palavra diz. Eu acho que o gesto comunica. Às vezes estão comunicando alguma coisa diferente, sabe? Às vezes, até oposta do que está sendo dito. E aí eu acho que a gente tem que ter essa sensibilidade que vem um pouco com a prática. Enquanto a gente escuta o que está sendo dito, olhar, prestar atenção para esse gesto. E tentar ver esse todo. O que está acontecendo? Por que uma coisa não está batendo com a outra? Por que ele está dizendo às vezes de um sofrimento e a expressão, o gesto, está falando de um lugar que é cômodo, que parece prazeroso. Que não está indicando um sinal de sofrimento como a gente usualmente registra. Eu acho que torna o nosso ofício um trabalho muito mais complexo. E eu acho que o gesto é esse sinal. Essa luzinha sinalizadora do que de fato a gente precisa trazer para a conversa. Colocar em palavras. Porque eu acho que é onde a gente também desvela algo que o gesto mostra. Mas ao mesmo tempo não está expresso em palavras. Eu acho que quando a gente abre isso para conversar, uma sugestão, um convite...Eu acho que geralmente nos meus atendimentos é quando surge surpresa da parte do paciente. E aquela surpresa de... Ai, você me pegou, né? (Curumim, 2025).

Essa distinção abre um campo: o gesto comunica porque não se reduz à estrutura semântica; ele vibra, ressoa, mostra-se como acontecimento. É o que Martins (2002) chama

de *corpo-memória*: o gesto como “oralitura”, escrita viva que se inscreve no corpo e o transforma em texto. Quando Curumim distingue comunicar e dizer, ele reabre o sentido da linguagem como gesto e do gesto como linguagem, um mesmo acontecimento de significação que não se fixa na palavra, mas respira no corpo.

A afirmação de Curumim encontra eco na fenomenologia da técnica. Ihde (2009) compreende a mediação tecnológica como uma ampliação das dimensões perceptivas do corpo, e não sua substituição. Desse jeito, na clínica on-line, Curumim não perde o gesto, ele o recolhe de outro modo, reinscrevendo o corpo na interface. Questionado sobre o lugar do gesto nos atendimentos no presencial e no on-line, ele diz:

O gesto fica focado muito na face, no rosto. Então, a gente vai se guiando muito pelas micro expressões. O levantar de sobrancelha. O repuxar de boca. Um olhar que te desvia. A gente fica muito mais microscópico nesse sentido. O que pode ser... O que às vezes nos prende também. Eu tinha um paciente que até eu virava o olho. Ele já falava... Eu sei que daqui a pouco está acabando. Eu sentia que ele queria me prender com o olhar. Eu não podia olhar para o lado... Para ver alguma coisa que tivesse me chamado. Que ele já sentia que eu estava... Não sei... Abandonando ele. Ou achando que o que ele falava não tinha graça. O que é interessante, no caso dele, porque eu acho que tem a ver com a queixa toda. Então eu acho que traz essa dimensão. Que tem a sua própria riqueza (Curumim, 2025)

A tela torna-se lupa do humano, lugar onde a mínima contração de um músculo pode instaurar um mundo. Como escreve Alves (1999), o corpo fala antes das palavras, e o silêncio do corpo é também linguagem. No rosto digitalizado, o gesto resiste à abstração: ele sobrevive à técnica, porque o humano continua a habitar o entre da imagem e da carne. Cada detalhe se torna intensidade.

A amplificação microscópica da tela faz o gesto mostrar-se como linguagem corporificada. O olhar que prende e é preso funda uma reciprocidade originária: não há humano e objeto, há relação. O olhar de Curumim e o olhar do paciente constroem um espaço compartilhado de presença, um campo de forças onde cada gesto convoca o outro a permanecer. Lins (2014), ao refletir sobre a escuta na clínica fenomenológica, afirma que o gesto do terapeuta é sempre resposta ao gesto do outro; é um modo de permanecer junto, mesmo quando o silêncio se impõe. O olhar que “prende” é também o gesto que sustenta o mundo aberto do encontro.

O gesto está dentro do campo da linguagem. [...] Estou entendendo que o ser humano como o ser-aí, ser-com-os-outros-no-mundo. Tudo que vem dele está nessa dimensão, da trama cultural, da trama de significados. Então, não tem como escapar. Assim, a gente é fisgado por isso. Então, não tem um movimento que a gente faça que não seja pego por essa rede mesmo que a gente diga: ‘mas não foi a minha intenção, não era essa intenção’. Eu acho que justamente porque o gesto está nessa dimensão de que o corpo, ele é

meu, mas ele também é visto. Então, acho que ele também guarda essa tensão de o gesto é meu, mas ao mesmo tempo ele é público. Enfim, porque ele é capturado por quem o vê... E aí... Acho que tem essa briga boa, de que não era a minha intenção, mas então abre-se um espaço para questionar o que era... (Curumim, 2025)

Essa tensão entre o íntimo e o exposto, o privado e o coletivo, dá ao gesto sua dimensão de tradução. O corpo, lembra Portocarrero (2015), é sempre lugar de inscrição do social e do histórico; ele carrega as marcas do olhar alheio. O gesto se corporifica na fronteira entre o que se quer dizer e o que é visto; entre o que se sente e o que aparece. Ao mesmo tempo, o corpo se oferece à visibilidade, ele se arrisca, e é nesse risco que a situação clínica acontece.

Em Curumim, o gesto público é gesto político, fala de um corpo que existe na travessia entre mundos, na fricção entre o humano e o técnico. O corpo é reduzido a fragmentos visuais, e o gesto parece enquadrado. Ainda, sim, há vida nessa imagem. O gesto do terapeuta que se recusa ao fechamento, que se dá conta de cruzar os braços e desarma a postura, é o gesto ético da escuta. Passos (2012) afirma que o gesto ético na clínica é aquele que devolve o outro ao seu poder de aparecer.

Eu tenho um paciente que toda sessão, ele passa 50 minutos, batendo aqueles joelhos inquietos, pernas inquietas... Eu percebo que ao longo da sessão diminui. Em alguns momentos, dependendo do assunto essa ansiedade diminui, e aí eu vejo ele mais... Como é que eu falo? Ele mais sereno... Mas todo início da sessão me chama atenção porque realmente é muito perceptível o quanto ele está com essas pernas inquietas, e eu leio, eu passo a ler... Eu acho que talvez tenha uma questão com um grupo minoritário... Eu passo a ler isso com uma preocupação... Intensa que ele tem em relação ao julgamento do outro... Então, todo início da sessão ele está mais assim... Eu acho que é o início... É esse contato inicial... Abre a câmera... Então, ele começa a ser visto... Ele começa a ser ouvido... Eu acho que surgem aí inquietações, né? E depois, a medida que vai havendo o decorrer da sessão, tende a diminuir. No final de sessão, eu percebo que esse movimento já diminuiu bastante. Eu já tentei apontar isso, mas acho delicado apontar o gesto sem expor a pessoa, se a exposição não for bem pensada, a pessoa se envergonha, se recolhe de modo negativo. Quando coloquei isso, ele deu uma risada sem graça, disse que sempre foi assim... ainda não consegui acessar esse tremor de pernas dele, de modo que... não consegui colocar isso em nossas conversas (Curumim, 2025).

Ao desarmar o corpo, Curumim devolve ao encontro sua dimensão de abertura: o gesto torna-se condição de presença. Nesse sentido, a ética se faz gesto, e o gesto se faz linguagem de atenção. Essa dimensão do gesto como linguagem encarnada e pública encontra ecos no pensamento de Simas (2021), que entende o corpo como território de encruzilhada, lugar onde o sentido se cria nas passagens, e não nas fixações, engessamentos. O gesto de Curumim, diante da tela, é o gesto da encruzilhada: ele habita o entre o visível e o invisível, o humano e o técnico, o privado e o coletivo. O gesto clínico, nessa perspectiva, é gesto de

encantamento: abre o mundo, traduz o que ainda não conseguia ser dito e sustenta o laço entre presenças. É o gesto que, mesmo mediado pela técnica, continua a dizer o ser, corporar-linguagem viva que ancora o existir em sua força de aparecer.

Em Curumim, o gesto aparece também como forma de zelo terapêutico. Ele descreve o colega que, diante de um paciente que não conseguia encerrar a sessão, precisou se levantar para marcar o limite do tempo. O gesto é palavra sem som; é escuta que age. Aqui, corporar-linguagem é compreender que a linguagem nem sempre se faz em verbo, mas em movimento, pausa e respiro. Heidegger (2003, p. 210) afirma que “o dizer é o deixar-aparecer”, e esse deixar-aparecer, em Curumim, se cumpre no levantar do corpo, no desdobrar de um braço, no olhar que sustenta. O gesto fala onde a palavra vacila; é o modo silencioso com que o ser se oferece à presença.

Lins (2014) observa que a escuta fenomenológica se faz no corpo que responde, e não apenas na mente que compreende. Assim, o gesto do terapeuta e do paciente se encontram como dois modos de linguagem que se tocam sem precisar de voz. Essa concepção se expande quando Curumim fala de seus pacientes LGBTQIA+, especialmente daquele homem que “passa 50 minutos batendo os joelhos inquietos”. Ele percebe nesse tremor uma memória de vigilância incorporada, uma história de repressão do movimento espontâneo.

Ele era bem afeminado na infância; na adolescência, sofreu agressões e bullying, e acho que isso é uma marca desse grupo — principalmente entre homens. E aí, acho que essas pernas agitadas vêm, de algum modo, dessa trajetória de alguém que aprendeu a se policiar: como se movimenta, como emposta a voz, como gesticula. Ele diz que perdeu a espontaneidade, porque aniquilou aquilo para se postar de uma forma mais masculina, rígida, para que as pessoas não percebessem que era homossexual. Mas é evidente que ele é bastante masculino. Ele brinca; às vezes, tem algum movimento mais espontâneo, mais expansivo; não posso colocar como gesto masculino ou feminino, mas, de forma geral, ele é bem duro — e ele se coloca assim (Curumim, 2025).

O gesto é aqui marca histórica, inscrição do social no corpo. Butler (2019) argumenta que o corpo é produzido por normas reiteradas que regulam o modo como alguém pode aparecer no mundo. Em *Corpos que Importam*, ela sustenta que toda performatividade é uma prática material e discursiva que forma o corpo ao mesmo tempo em que o submete. O gesto rígido, a contenção do movimento, o tremor das pernas são efeitos dessa pedagogia da norma: o corpo aprende a se censurar para poder existir.

A situação clínica trazida por Curumim revela essa pedagogia invisível, mas também a possibilidade de sua subversão. Butler (2020) lembra que toda repetição normativa traz, em si mesma, a possibilidade da variação, o gesto, ao ser reiterado, pode falhar, e nessa falha o novo

mostra-se. O tremor que escapa ao controle não é apenas sintoma de medo, mas lampejo de liberdade: a diferença que insiste em aparecer apesar da forma.

Fuchs (2023) também compreende o corpo como memória temporalizada, “gestos herdados, afetos congelados, ritmos que sobrevivem ao tempo”. O corpo treme porque lembra; treme porque ainda habita o passado. Curumim recolhe esse tremor com delicadeza clínica: ele não busca corrigi-lo, mas escutá-lo como linguagem de um tempo não redimido. Portocarrero (2015) amplia essa leitura ao afirmar que o corpo é território político, lugar onde o poder se escreve, mas também onde a resistência se inventa. O gesto é duplo: testemunha e rebeldia.

Em Martins (2002), o corpo é “oralitura”, arquivo vivo que escreve o que a palavra não pôde registrar. O corpo silenciado continua narrando, e o gesto se torna seu idioma subterrâneo. Na clínica de Curumim, o gesto é acolhido como acontecimento. O terapeuta não o lê como sintoma a ser corrigido, mas como modo de aparecer do ser. Curumim recolhe o gesto como escritura viva do tempo, um texto tremido que pede leitura corporal. Nesse gesto, o passado se traduz em presença; o corpo fala o que a norma silenciou.

Butler (2019) recorda que tornar-se corpo é tornar-se exposto, e é nesse risco de exposição que a clínica reencontra sua ética: sustentar a vulnerabilidade do aparecer. A corporar-linguagem manifesta-se, então, como gesto de tradução entre o vivido e o dizível. O corpo de Curumim e o corpo de seus pacientes habitam o mesmo entre-lugar: espaço de visibilidade e perigo, de dor e criação.

Como propõe Simas (2021), “o corpo é encruzilhada onde a vida se reinventa”. No tremor das pernas, na rigidez do gesto, na pausa da respiração, o ser se refaz. A escuta fenomenológica de Curumim reconhece isso: que todo gesto carrega uma história e toda história quer reaparecer. O gesto clínico é, assim, acontecimento de mundo, palavra sem som, mas plena de sentido.

O gesto é o modo como o ser se mostra na corporeidade de seu mundo e toda leitura do gesto é também um gesto de interpretação. A clínica torna-se o espaço onde o sentido se corporifica e se traduz, num jogo contínuo de aparecer e recolher. Por fim, Curumim nos oferece a chave para compreender o que aqui nomeamos corporar-linguagem: um acontecimento de mundo no qual corpo e palavra não se sucedem, mas se fazem simultaneamente. O gesto é linguagem que se encarna, e a linguagem é corpo que se abre. Ihde (2009) lembra que toda técnica é uma extensão do corpo e também da linguagem. A clínica de Curumim, atravessada por telas e presenças, mostra que o gesto pode ser tradução, não substituição. O corpo, ainda que mediado, continua a ser o lugar onde o mundo se faz

compreensível. Corporar-linguagem é, pois, o ato de deixar que o corpo fale o que a palavra apenas anuncia.

Em Curumim, o gesto se recolhe e se refaz em sua própria tradução. Cada movimento descrito, cada pausa e cada tremor revelam que o gesto é o próprio lugar em que o sentido acontece. O gesto se traduz porque se mostra, e ao se mostrar, compreende-se. A compreensão não é um ato intelectual, mas um modo de estar junto ao que se revela. Milhano (2022) afirma que a hermenêutica clínica consiste em uma “arte de deixar-ser”, em que o terapeuta se abre ao fenômeno e se deixa afetar por ele. É exatamente isso que Curumim realiza: ele não decifra o gesto, mas o acompanha. O gesto é linguagem que se interpreta no próprio acontecer. Curumim reconhece, ainda que implicitamente, que habitar o gesto é habitar o ser, cada movimento carrega o mundo como possibilidade de aparecer.

A este modo, Fuchs (2023) amplia essa leitura ao afirmar que o corpo é o primeiro horizonte de temporalidade. Cada gesto traz em si uma espessura de passado, um ritmo sedimentado que se reatualiza no presente. Quando o gesto se traduz a si mesmo, ele não repete: ele reinscreve o vivido, reinterpreta o tempo. Leder (1990) descreve o corpo como “presença ausente”: ele só se mostra quando algo interrompe o fluxo habitual da experiência.

É esse corpo que Curumim encontra, o corpo que treme, que resiste, que reaparece como linguagem do tempo. Mas há algo mais que Curumim revela: o gesto é também resistência à exaustão do visível. Han (2017) observa que vivemos em um mundo onde tudo precisa ser mostrado, e o excesso de visibilidade destrói o mistério e o intervalo da presença. O gesto de Curumim, ao contrário, sustenta o intervalo. Ele recolhe a lentidão e a hesitação como modos de cuidado. Han (2015) afirma que a lentidão é o ritmo da contemplação, e que a experiência do belo requer uma pausa, uma distância do olhar produtivo. Curumim reintroduz essa lentidão na clínica mediada por telas: seu gesto é resistência ao fluxo incessante de imagens e informações. Na escuta clínica, o gesto torna-se uma forma de atenção.

Han (2023) escreve que a técnica contemporânea cria uma “dispersão perceptiva”, um cansaço da alma que impede a experiência profunda. Curumim, ao recolher o gesto como acontecimento, restabelece a possibilidade de atenção demorada, o gesto é um convite ao permanecer. É assim que seu modo de estar diante da tela se torna gesto ético: ele sustenta o espaço no qual o outro pode aparecer sem ser reduzido à imagem.

Milhano (2022) propõe que a hermenêutica fenomenológica é, antes de tudo, uma atitude de abertura ao que se mostra sem tentar reduzi-lo a categorias explicativas. Escutar, nessa perspectiva, é acolher o fenômeno em sua mostraçã, permitindo que ele diga de si. Curumim não impõe à experiência do outro um enquadramento teórico, mas deixa que o gesto

fale antes da interpretação.

Lins (2014) afirma que “a presença é o modo mais radical de escuta”, e que compreender, na clínica, é “responder à aparição do outro sem capturá-lo”. Assim, o gesto de Curumim é escuta que se faz corpo, um modo de compreender que acolhe o silêncio e deixa o mundo acontecer. Fuchs (2021) reforça essa ideia ao dizer que o corpo é o primeiro lugar da coabitação e da abertura ao outro. O gesto é tradução viva dessa escuta: palavra sem som que sustenta o mundo em sua habitabilidade.

Nessa perspectiva, Fuchs (2021) lembra que o corpo vivido é sempre intercorpóreo, ou seja, ele existe em relação. O gesto de Curumim é gesto com-partilhado: movimento que só se cumpre na co-presença. Quando ele sustenta o olhar, desarma o corpo e permite que o outro apareça, ele faz do gesto um acontecimento de mundo. Essa reciprocidade é o que dá à clínica sua força ética e política: o gesto é a linguagem que devolve o outro à sua possibilidade de aparecer.

Han (2021) escreve que “a salvação do belo está na demora”. A beleza, como o gesto, só se manifesta quando algo se retira do regime da pressa e da exposição. Em Curumim, a clínica digital é possibilidade de um novo modo do aparecer. A lentidão do gesto, o olhar que demora, a pausa que sustenta o silêncio são formas de resistência poética em meio à aceleração técnica. O gesto que se traduz a si mesmo é, assim, o corpo que reabre o mundo à experiência. Ele é o intervalo luminoso onde o sentido se encarna. Mesmo atravessado por cabos e *pixels*, o gesto continua sendo o lugar do humano, acontecimento de corporar-linguagem que une técnica e presença, silêncio e palavra. Curumim nos ensina que compreender é mover-se com o gesto, permitir que ele diga o que o discurso não alcança. O gesto é tradução viva do ser e, ao traduzi-lo, o mundo continua a acontecer.

Curumim inaugura o campo de visibilidade do gesto como acontecimento também político. O gesto aparece onde o corpo se reconfigura, onde a técnica já não dá conta de capturar o sentido. O que ele chama de “rigidez” não é uma ausência de expressão, mas o modo singular com que o corpo se traduz, um corpo que fala de sua história, das condições sociais e simbólicas que o atravessam. Essa rigidez é gesto: é o modo como o ser resiste à captura da imagem. O gesto torna-se o lugar onde o ser ainda insiste em aparecer, mesmo sob o domínio técnico.

Han (2017) observa que a sociedade contemporânea aboliu o intervalo, transformando o corpo em superfície lisa e transparente. O olhar técnico busca o dado, a eficiência, o visível sem resto. Na leitura clínica de Curumim, ao contrário, há um gesto de resistência à transparência: ele permite que o corpo mantenha sua densidade e sua opacidade. A atenção

clínica, aqui, é um gesto político, porque restitui ao corpo o direito de não se deixar esgotar pelo olhar diagnóstico. Essa opacidade, esse “algo que chama a atenção”, é o rastro do humano, o mistério que persiste no meio da evidência.

Nesse horizonte, Fuchs (2021) compreende o corpo vivido como uma textura temporal de sentidos que não se esgota no visível. O gesto, para ele, é a forma encarnada do sentido, e cada expressão corporal é atravessada por um horizonte invisível de história, afetos e intercorporeidade. Em Curumim, o corpo do paciente comunica pela contenção, ele mostra ao mesmo tempo em que se protege. A situação clínica torna-se o espaço onde a linguagem se recolhe e se reapresenta. O gesto é tradução do não-oralizado: aquilo que se mostra quando o discurso não é suficiente.

Portocarrero (2015) nos ajuda a ler essa rigidez como marca política. O corpo carrega as inscrições do poder e, ao mesmo tempo, as condições de resistência. Um corpo rígido pode ser um corpo ferido, treinado a não ocupar espaço, mas é também um corpo que guarda memória. A rigidez, nesse sentido, é um testemunho: nela se conservam as estratégias de sobrevivência, os modos de habitar um mundo que exige conformidade. Curumim, ao olhar com delicadeza essa rigidez, não a patologiza; ele a escuta como vestígio, como arquivo de um sofrimento social.

A narrativa de Curumim apresenta o gesto sempre como travessia: nasce no corpo, passa pela técnica e retorna ao humano. Ele mostra que o corpo é tradução, espaço onde o mundo se reinscreve a cada encontro. Sua clínica faz do gesto uma escuta viva, uma ética do aparecer. Cada movimento observado, pausa, silêncio é modo de dizer, modo de sustentar o que o olhar apressado da técnica não vê. Nesse horizonte, o gesto deixa de ser apenas acontecimento poético para tornar-se também ato político: gesto que resiste à transparência, gesto que devolve à linguagem a espessura do mistério. Em Curumim, o gesto comunica porque vive e vive porque comunica.

Assim, o percurso de Curumim nos conduz ao limiar de uma nova compreensão: o gesto traduz a si mesmo. É por essa dobra que avançamos, o gesto como tradução do ser e devir de mundo. Com Iara e Jurema, percebemos que o gesto continua a acontecer, mesmo depois do encontro. Ele ressoa como presença expandida, reverberando nas imagens, nas palavras e nas pausas que ficam. No gesto, o corpo reencontra o tempo: o instante se prolonga e o mundo volta a se mover. O gesto é o modo como a linguagem se abre novamente para o invisível, convidando o ser a reaparecer.

Com Curumim, podemos compreender que o gesto permanece porque não tem dono. Ele não pertence ao terapeuta nem ao paciente, mas ao entre, à zona de comunhão em que o

Dasein acontece. É no gesto que se revela a reciprocidade silenciosa da presença, essa forma sutil de dizer “eu te vejo” sem pronunciar nada. Curumim mostra que o gesto não é apenas o que vemos, mas também o que nos vê. Chrétien (2002) escreve que “responder é já estar tocado”, e essa reciprocidade do toque define o que há de mais humano na experiência clínica. Ao sustentar o olhar, ao permanecer diante do outro, Curumim reconhece que compreender é deixar-se atravessar. O gesto não é representação; é acontecimento. Não é forma; é travessia.

Cada gesto é uma tradução inacabada, e traduzir é sempre arriscar-se à perda. Por isso, o gesto é vulnerável, ele vive no limiar entre o que aparece e o que se desfaz. Blanchot (1969) diria que a palavra verdadeira é sempre aquela que se interrompe, e talvez o gesto seja essa interrupção encarnada: aquilo que diz ao se calar, que aparece ao se recolher. Traduzir o gesto é deixar-se tocar por essa fragilidade, compreender que sentido não se capta, apenas se acompanha. A clínica de Curumim é esse acompanhamento: o gesto que treme, a respiração que hesita, o corpo que se dobra, tudo isso é linguagem que não busca conclusão. O gesto é tradução viva porque não consegue se completar; ele é abertura contínua, devir em movimento.

Leder (1990) compreende o corpo vivido como um meio que, ao mesmo tempo, em que possibilita a experiência, tende a se ocultar nela, é uma presença discreta que se retira para o mundo poder mostrar-se. Em Curumim, o gesto aponta justamente nessa direção: é o retorno do corpo que, ao deixar-se ver, revela o modo como o sentido se corporifica. O que estava ausente se faz presença, e o corpo se converte em linguagem no exato instante em que o dizer se esgota.

Nessa linha, Martins (2002) entende o gesto como escrita viva, uma espécie de oralitura do instante, em que a memória do encontro se inscreve na carne como marca sensível do vivido. Carel (2016) acrescenta que é na vulnerabilidade do corpo que o humano reencontra sua condição de abertura. Assim é o gesto de Curumim: ele não fala de poder, mas de disponibilidade. Traduzir, aqui, é expor-se à possibilidade, é permitir que o mundo aconteça através do corpo.

O gesto, por isso, é sempre acontecimento relacional: ele convoca; não apenas traduz, mas, sobretudo, transforma. O gesto, em sua fragilidade, sustenta o humano como possibilidade de recomeço. Ele é o modo como o corpo habita o tempo, como o ser se mantém inacabado. É o que faz da clínica de Curumim um espaço de tradução viva, uma escuta que se prolonga naquilo que não se diz. No gesto, o mundo se oferece de novo, e o tempo se reabre como presença.

Nesse horizonte, a clínica torna-se espaço de tradução mútua. O gesto do outro se

reflete no corpo do terapeuta e, nesse reflexo, ambos podem se transformar. A escuta é também gesto, e o gesto é também escuta. A linguagem deixa de ser instrumento de nomeação, como as ciências naturais a concebem, para se tornar um campo de ressonâncias. Curumim habita essa escuta como quem aprende um idioma que não se ensina, o idioma do corporar, do silêncio e do tempo.

O gesto, quando escutado, é tradução do ser em sua forma mais delicada: o corpo dizendo sem querer dizer. Nancy (2000, p. 36) observa que “a escuta é sempre escuta de um sentido que ressoa”, e é justamente essa ressonância que Curumim acompanha. O gesto, nesse horizonte, é vibração de presença, é o modo como o corpo fala o que ainda não encontrou palavra. Ele também é devir, porque nele o corpo se refaz; cada movimento é invenção, um modo de existir que ainda não tinha nome.

Curumim não busca explicação para o que acontece na situação clínica, mas acompanha o que se mostra. Nesse acompanhar, há uma ética profunda, cuidar é permitir o inacabado. O gesto que se abre e não se fecha em diagnóstico devolve à clínica sua força criadora. O terapeuta, ao acolher esse gesto, participa de um ato de criação: o mundo, por um instante, é novamente fundado.

Mas o gesto é também memória e promessa. Nele se inscrevem as marcas do vivido e o anúncio do que ainda pode vir a ser. Dastur (2011) descreve a memória como “presença do ausente”, e o gesto encarna precisamente essa condição: ele traz o passado ao presente, mas sem fixá-lo. O corpo fala do passado, do presente e do futuro; é o lugar onde o tempo se dobra sobre si mesmo. A cada sessão, Curumim reencontra essa temporalidade expandida do gesto: ele observa o que se repete e o que se transforma, o que se mantém e o que se arrisca. O gesto é o tempo que se curva, o passado que ressurgue e o futuro que se insinua.

Em sua permanência, o gesto é aquilo que ancora e que liberta. Mas há ainda algo mais sutil: o gesto, ao permanecer aberto, convida o mundo a reaprender o ritmo da presença. Num tempo saturado de estímulos, ele reintroduz o intervalo e devolve ao humano o direito de parar. Han (2015) afirma que a lentidão é o tempo da contemplação e que, sem demora, o belo se desfaz. O gesto de Curumim encarna essa lentidão necessária: é resistência à aceleração da clínica digital, um modo de dizer que o esmero precisa de pausa. A pausa, nesse sentido, é profundidade. Ao sustentar o silêncio e o olhar, Curumim nos lembra que o gesto é o lugar onde o ser repousa e o mundo respira.

Essa abertura não é apenas poética, é política. Em um cenário de vigilância e performatividade, o gesto é o último refúgio do imprevisível. Carel (2016) compreende que o corpo, em sua vulnerabilidade, é também resistência: ele afirma o direito de existir mesmo

diante da norma que o tenta docilizar. O gesto clínico é ato político porque afirma esse direito de existir fora da norma. Ele recusa o produtivismo da cura e oferece, em seu lugar, o zelo como convivência.

Michel de Certeau (1994, p. 93) diz que “as práticas ordinárias são táticas de resistência”; Curumim faz do gesto uma dessas táticas, um modo de devolver densidade à presença e humanidade à técnica. Ou seja, o gesto não é resposta, mas pergunta. Ele nos devolve ao estado de inquietação originária: o que é compreender? O que é estar com? O que é deixar aparecer? Cada gesto vivido na clínica é fragmento dessa pergunta, e é precisamente por isso que o gesto não se encerra.

O gesto de Curumim se encerra sem se fechar. Ele permanece como vibração que continua a ressoar nas margens do vivido, sustentando o intervalo onde o corpo e a linguagem ainda se procuram. Sua clínica, atravessada por *pixels*, vozes e silêncios, apontou para outro modo de compreender o gesto, não como o resto da palavra, mas o seu começo, o ponto em que o mundo volta a respirar. Curumim nos ensinou que escutar um gesto é arriscar-se naquilo que não se explica. Seu gesto é política da delicadeza: recusa o automatismo, acolhe o inacabado e devolve à técnica uma dimensão de humanidade. Ao deixar-se afetar, ele transforma a clínica em campo de tradução e de esmero, onde o mundo pode reaparecer sob outra luz.

O gesto, em sua lentidão, refaz o elo entre o visível e o invisível, entre o dizer e o calar, entre o que aparece e o que permanece guardado. Curumim encerra sua travessia como quem se recolhe para deixar o pensamento continuar. Seu gesto é acontecimento e promessa: palavra sem som, mas cheia de futuro. Nele, a fenomenologia hermenêutica encontra o poético, e a escuta se transforma em corporar-linguagem. O gesto fica como vestígio do que foi visto e do que ainda se anuncia, como o movimento que mantém o mundo aberto ao devir.

6.4. Travessias do gesto: fabular, criar, habitar

O gesto atravessa a clínica e se faz desobediência. Em Guará e Curumim, ele rompe a moldura do universalismo técnico e devolve à experiência do zelo sua inscrição histórica, cultural e territorial. O gesto desobedece à gramática das formas fixas; é a aparição do singular onde se esperava o método, o desvio onde se prescrevia linearidade. Walsh (2022) chama de “pensamento fronteiro” essa abertura que se dá entre mundos, onde o saber não mais se organiza por centros, mas por travessias.

O gesto é esse pensamento em ato: insurgência contra o epistemicídio da presença. Mignolo (2009) propõe que pensar nas fronteiras é “desvincular-se da matriz colonial de poder”, e Curumim e Guará fazem isso com o corpo: suas práticas recusam a transparência como modelo de verdade. O gesto devolve à escuta o direito de ser opaca, situada, atravessada por ritmos e mistérios. Na fenomenologia do gesto, pensar é também um ato político de reexistência. O gesto é, pois, a forma viva da desobediência epistêmica, a fabulação do zelo como saber situado.

Fabular é o verbo que inaugura o mundo. Em Guará e Curumim, o gesto é fabulação, linguagem que cria realidade, não apenas a descreve. O gesto é mais! Deleuze e Guattari (1992) afirmam que “fabular é criar o povo que falta”, é ato de invenção de futuro. O gesto fabula porque recusa a clausura do real, devolve ao zelo o seu poder de imaginar. Alves (1999) dizia que as histórias são formas de encantamento, e a clínica se torna exatamente isso: uma narrativa viva de mundos possíveis. Fabular é gesto político. Ao fabular, o corpo escreve o que não foi dito, nomeia o que estava interdito, cria espaços de respiração para aquilo que o discurso hegemônico apagou. Guará fabula o silêncio, Curumim fabula o olhar. Ambos fazem da clínica um campo de linguagem que se inventa no encontro. Fabular é resistir à monotonia do real e abrir passagem para o imaginário político, um gesto que transforma o ato clínico em movimento de criação de mundo.

Criar é o gesto que subverte o instituído. Não se trata de produzir novidade, mas de fazer emergir o inédito dentro do já dado. Rufino (2019) chama isso de “ato de desobediência às ontologias do mesmo”: o criar é o movimento que rasga a forma e inventa tempo. Na clínica, criar é sustentar o inacabado, habitar o intervalo, permitir que o ser se mova sem ser capturado. Curumim cria presença no digital; Guará cria pausa na vertigem da fala, ambos abrem espaço para o não-sabido, o não-saber. Em Deleuze e Guattari (1997), o devir é “movimento sem sujeito, sem origem e sem fim”; o gesto, quando criador, é exatamente isso, atravessamento puro, possibilidade de transformação. Kopenawa e Albert (2015) dizem que “as palavras são vento”, e o gesto é o modo como esse vento se encarna no corpo.

Criar, portanto, é gesto de respiração do mundo: o ar que move a existência e impede que ela se torne coisa. A criação, na clínica, é resistência: o gesto que se recusa à clausura do diagnóstico e devolve à vida o direito de movimento. Habitar é o verbo que ancora o gesto. Verbo tão importante no pensamento heideggeriano. O filósofo basilar desta tese lembra que “habitar é o modo como os mortais são sobre a terra”. Mas essa afirmação ganha, aqui, um sentido decolonial: habitar é também reconhecer o território e suas feridas, é pertencer ao sul do mundo e às suas ancestralidades. Habitar o gesto é habitar o chão que sustenta, o corpo que

resiste, a memória que insiste. Martins (2002) propõe que o habitar é sempre um entre-lugar, uma performance de sobrevivência. Homi Bhabha (1998) chama esse espaço de “terceiro lugar”, onde a diferença se torna força criadora.

O gesto habita quando restitui chão simbólico, cultural e espiritual; quando devolve corpo ao invisível e presença ao esquecido. Habitar é a tarefa do gesto porque é nele que o mundo se faz novamente habitável. Na clínica, habitar é cuidar do território do outro como quem pisa terra sagrada: gesto lento, político e poético. Fabular, criar, habitar. Três verbos que se entrelaçam na travessia de Curumim e Guará. O gesto é o ponto de convergência entre poética e política; ele é metodologia viva, prática clínica e dispositivo de resistência cultural. Quando o gesto fabula, ele reconta o mundo; quando cria, ele o transforma; quando habita, ele o sustenta. O gesto é um modo de fazer existir o inédito, um gesto de mundo que se refaz a cada encontro. O gesto é o que resta quando o discurso se cala e o corpo continua a dizer.

É o espaço de invenção do humano diante de sua própria exaustão. Guará e Curumim não são personagens clínicos, mas coautores de um pensamento situado, pensadores do gesto enquanto acontecimento de mundo. Suas narrativas fabulam outros modos de vida, criam mundos e habitam a clínica como território de resistência. Fabular é resistir. Criar é insurgir. Habitar é permanecer. O gesto é o lugar onde o ser se reinventa diante do mundo que o tenta reduzir.

A pesquisa finda, pelo menos por enquanto, mas o gesto continua. Ele atravessa o texto como travessia e encantaria, sustentando o movimento de um pensar que não quer encerrar, mas abrir. Onde há gesto, há devir. Onde há devir, o ser se refaz, e o mundo, de novo, respira.

Sigamos!

CAPÍTULO 7

FUNDAMENTO E ABERTURA: clínica, linguagem e mundo

7.1. Amarrar os fios

O percurso desta tese é uma travessia: a cada capítulo, novas linhas se somam e, ao entrelaçarem-se, compõem um único tecido. Amarrar os fios é recolher os sentidos que aparecem ao longo da escrita e mostrar a compreensão que sustenta a pesquisa. O primeiro capítulo delinea o gesto como encantamento e fundação de mundo, compreendido para além da palavra. Ele emerge como modo de aparecer que excede a nomeação e instaura passagens onde o sentido se abre à compreensão. Nessa chave, o gesto é poético porque cria mundos e político porque reconfigura modos de presença e convívio, deslocando normatividades do ver e do dizer. Longe de técnicas ou protocolos, o capítulo investiga o “gesto” como fio condutor.

O segundo capítulo mostra a situação hermenêutica como fundamento da escuta a partir da noção de ação clínica. Heidegger ensina que todo compreender se dá no interior de um horizonte prévio, histórico e afetivo. A clínica mostra-se como espaço atravessado por sentidos que antecedem o encontro e que orientam a possibilidade de escuta. Essa seção sustenta a base filosófica que acompanha todo o caminho.

O terceiro capítulo desenvolve a noção de gesto-em-rede. As reflexões sobre o ambiente digital e o on-line evidenciam a fragmentação do corpo enquanto aparato biológico e a alteração dos modos de ser presença. A clínica em rede mostra que o humano se reinscreve em imagens, conexões e temporalidades próprias do ambiente técnico. Esse capítulo expõe os limites e as invenções que surgem quando a mediação terapêutica acontece mediada por tecnologias.

O quarto capítulo apresenta o caminho metódico como ponte. O passo a passo se configura como abertura, não como aplicação de protocolos. Ele é antes um modo de deixar o fenômeno aparecer em sua singularidade. As entre-vistas acontecem como acordes de vozes que não soam isoladas, mas em ressonância com tradições, territórios e experiências singulares. Esse capítulo consolida a legitimidade do percurso de pesquisa.

O quinto capítulo traz as narrativas de Jurema e Iara. Jurema revela o silêncio como presença que permanece, mostrando que a ausência também fala. Iara descreve a clínica atravessada pela técnica, na qual o corpo fragmentado continua linguagem e vínculo. Esse capítulo afirma que a clínica mediada pelo digital conserva sua possibilidade de esmero, ainda

que se realize em condições novas.

O sexto capítulo acolhe as vozes de Guará e Curumim. As narrativas revelam o gesto como resistência, fabulação e criação de mundos. A mediação clínica se mostra como espaço poético e político, onde se inscrevem forças coletivas, culturais e históricas. Esse capítulo afirma a clínica como lugar de insurgência e invenção, onde a vida se reinventa a cada encontro.

Esses fios se entrelaçam como uma tessitura única. O encantamento inicial encontra sustentação na hermenêutica; a reflexão sobre o digital abre caminho para compreender o método como travessia; as vozes de Jurema e Iara ressoam no silêncio e no fragmento; as vozes de Guará e Curumim ecoam no político e no poético. O conjunto forma uma rede em que cada linha se apoia na outra, compondo um tecido de sentido. O percurso afirma que a clínica de orientação fenomenológica se sustenta na escuta do aparecer em sua densidade, seja em silêncio, fragmento, fabulação ou encantaria. A escrita se conclui, mas o caminho continua aberto, porque cada fio guarda em si a força de novos mundos possíveis.

7.2. Ontologia fundamental como raiz

A pesquisa se ancora no pensamento de Martin Heidegger e em sua ontologia fundamental postulada lá em *Ser e tempo* (1927/2023). Essa ancoragem funciona como raiz que sustenta cada movimento do percurso. No §9 de *Ser e tempo* (1927/2023), Heidegger sustenta que investigar o ser é explicitar, em seus traços fundamentais, a constituição do Dasein, o ente que nós mesmos somos. Essa afirmação orienta a tarefa de compreender o humano como investigação. O gesto se apresenta nessa perspectiva como expressão do ser-no-mundo, como mostraçãõ da estrutura fundamental da existência.

O gesto se compreende como acontecimento em que a presença se desvela em sua abertura. A existência humana se realiza sempre em relação, e o gesto encarna esse ser-com porque nele o outro aparece e o vínculo se funda. A clínica fenomenológica se sustenta nessa compreensão, pois o gesto se mostra como modo originário de encontro. A disposição afetiva integra essa raiz.

O gesto se inscreve nessa abertura afetiva, pois cada gesto carrega um tom, um modo de estar no mundo, uma tonalidade que atravessa a relação. O gesto anuncia uma disposição que orienta a compreensão do encontro. A clínica fenomenológica se abre quando reconhece o gesto como tonalidade afetiva. O silêncio se mostra em Heidegger como modo originário da fala.

O gesto se inscreve nesse horizonte, pois também se dá como silêncio que fala. Na situação clínica, o gesto silencioso, a imobilidade ou o pequeno movimento contido se apresentam como modos próprios de dizer. O gesto funda presença naquilo que se explicita sem precisar de palavras, pois se mostra como possibilidade originária de linguagem. A compreensão hermenêutica se sustenta na abertura do gesto.

Heidegger (2023, p. 213, §34) explica que “o compreender se articula na interpretação e nela se expressa”. O gesto se articula nesse mesmo movimento: ele se mostra como interpretação encarnada, linguagem corporal que revela a maneira de estar-no-mundo. A temporalidade se entrelaça ao gesto também como raiz. Heidegger (2023, p. 331, §45) afirma que “o ser-aí existe sempre em antecipação de si mesmo”. O gesto se apresenta nesse horizonte como acontecimento temporal.

Cada gesto se dá no instante, mas abre para passado e futuro. O gesto carrega memória e projeto, lembrança e possibilidade. O gesto que aparece no presente já se temporaliza, sustentado por um antes e projetado para um porvir. A espacialidade fenomenológica se revela igualmente no gesto. Heidegger (2023, p. 143, §23) afirma que “o ser-aí é espacial porque é ser-no-mundo”. O gesto se realiza no espaço compartilhado, ao abrir distância e proximidade, acolhimento e recusa. A clínica se estrutura nesse espaço originário: o gesto aproxima ou afasta, cria morada ou desloca. O gesto funda, assim, a espacialidade própria do encontro clínico.

A linguagem, em Heidegger, se compreende enquanto morada do ser. Heidegger (2023, p. 211, §34) afirma que “a linguagem é a abertura originária na qual o ser se mostra”. O gesto participa dessa mesma abertura, pois se apresenta como linguagem silenciosa, anterior à palavra, mas igualmente originária. O gesto funda mundo ao se mostrar como linguagem encarnada. A clínica se torna espaço de linguagem ampliada, onde palavra e gesto se entrelaçam como modos de dizer.

O gesto se apresenta como hermenêutica porque sustenta a possibilidade de compreender o outro. Heidegger (2023, p. 161, §26) escreve que “ser-com significa sempre estar em um mundo compartilhado”. O gesto dá corpo a esse mundo compartilhado, pois nele se inscreve a co-presença. O gesto se afirma como raiz de compreensão porque mostra a maneira como o existir se abre ao outro.

Na clínica, o gesto funda a possibilidade de encontro, sustentando o vínculo como co-habitação de um mesmo horizonte. Amarrar essa raiz é afirmar que a pesquisa encontra em Heidegger seu fundamento irrenunciável. O gesto se compreende como acontecimento sustentado em ser-com, disposição afetiva, silêncio, linguagem, temporalidade e

espacialidade. A clínica fenomenológica se enraíza nesse fundamento. O gesto funda presença, vínculo e mundo. A ontologia fundamental se mostra como raiz que sustenta a tese inteira.

7.3. Ética do vínculo e da presença

Chego aqui para amarrar o que a tese inteira fez operar: a clínica, pensada fenomenologicamente, só se cumpre como ética do vínculo e da presença. Ao longo dos capítulos, descrevi o gesto clínico como acontecimento de linguagem e co-habitação; na conclusão, torno explícito seu núcleo normativo: o *Mitsein*, de Heidegger, que faz do encontro o próprio modo de existir-com, a interpelação do rosto em Lévinas, que instaura responsabilidade, e a compreensão como autocompreensão diante do texto em Ricoeur, que situa a interpretação como tarefa compartilhada.

Vínculo aqui é muito mais que adereço afetivo, é modo de encontro: temporal (memória e projeto tensionando cada sessão), espacial (o entre que se habita), e linguística (o silêncio como dizer originário). Por isso, este tópico aparece aqui, ao final desta tese: ele recolhe, numa figura compacta, o sentido que atravessou os capítulos: a situação clínica como prática de presença que responde ao apelo do outro e converte o percurso em consequência: orientar formação, dispositivos e decisões clínicas por uma ética da coabitação atenta, onde cada gesto e cada pausa têm estatuto de responsabilidade. Encerrar com o vínculo é reconhecer que foi ele quem sustentou, desde o início, a possibilidade de fazer da situação clínica um lugar em que a existência pode, de novo, aparecer.

7.4. Política e fabulação do zelo

A situação clínica é política porque, no interior do desvelamento técnico que “enquadra” a vida como recurso, instaura outra economia do aparecer: pela mediação terapêutica, suspende a captura, devolvendo ao encontro seu poder de iniciar.

Nesse horizonte, a clínica opera como fabulação no sentido deleuzo-guattariano: criação de mundos possíveis em que palavra, silêncio e gesto configuram passagens inéditas. A “rostidade” ganha centralidade, intensificada na clínica em rede, e, ao mesmo tempo, limite; por isso, o esmero do enquadre clínico precisa reconstituir o entre, contra a dispersão comunicacional diagnosticada por Han.

A performatividade, ao modo de Butler, mostra que os modos de ser se tecem por repetição: a mediação terapêutica acolhe e reconfigura essas repetições, abrindo variações de

existência. Se linguagem abre mundo, isso ao modo de Heidegger, a clínica, como situação poético-política, possibilita nomeações que não cabiam nos códigos anteriores, transformando experiência em possibilidade.

Daí a consequência: o vínculo clínico, regido por zelo e abertura ao rosto do outro, como bem aponta Lévinas (1988), institui um espaço de resistência à normatividade e de invenção de espaços outros para habitar. Em vez de reproduzir o enquadre, a atenção clínica possibilita respiros: não mero diagnóstico, mas mundo com-partilhado.

É nessa confluência, entre crítica da técnica, fabulação, performatividade e linguagem, que a situação clínica aponta seu alcance político: criar condições para que o Dasein apareça sem redução e possa se mostrar.

7.5. Encantaria como horizonte clínico

A clínica é lugar de encantaria porque reabre mundos para modos de aparecer que escapam ao cálculo técnico: se a linguagem “abre mundo” (Heidegger, 2001, p. 42), a encantaria mostra que ela canta, gesticula e imagina, sustentando vida onde o dispositivo tende a esgarçar. Escutar, aqui, é reativar presenças que a razão moderna tentou abolir (Simas; Rufino, 2020, p. 43), devolvendo espessura ao vivido como situação prática do corporar-linguagem.

Trata-se de uma política do comum que resiste ao desencanto e à necropolítica ao instaurar vínculos e criar passagens (Rufino; Simas, 2018, p. 77). Seu tempo é espiralar, memória, presença e porvir que se enredam (Martins, 2002, p. 31) e sua ecologia amplia a relação com Terra e cosmos como exercício contínuo de relação (Krenak, 2019, p. 23).

Como na dança dos xapiri, que sustenta o mundo (Kopenawa; Albert, 2015, p. 87), o encontro clínico coreografa palavras e silêncios, atualizando ancestralidades e comunidade (Sodré, 2017, p. 54). Nesse entrelaço, a fenomenologia hermenêutica encontra o seu modo: abertura interpretativa que acolhe o poético e o ritual (Heidegger, 2023, §9). A situação clínica, assim, se constitui como encantaria, prática poético-política que cria mundos, sustenta diferenças e reencanta o existir.

7.6. A tese afirmada

Esta tese afirma que o gesto é fundamento do saber-fazer clínico fenomenológico. O gesto não se reduz a movimento corporal, expressão ou detalhe técnico, mas se compreende como acontecimento que mostra o ser-no-mundo em sua abertura. O gesto se apresenta como

modo originário de linguagem: antes da palavra, o corpo diz; antes da técnica, a presença se inscreve. A ação clínica fenomenológica só se compreende em sua possibilidade quando reconhece que cada gesto, mesmo fragmentado, sustenta a possibilidade de vínculo e de compreensão.

A dimensão gestual também se afirma como ética da atenção. Na situação clínica, a escuta se apoia no que é dito e também no modo como o existir se mostra. O silêncio, a pausa, o olhar, a imobilidade acontecem como convocações éticas. O gesto se inscreve ainda como acontecimento político e poético. Ao atravessar a técnica digital, ele resiste à lógica do enquadre (*Gestell*), que fragmenta o corpo e o convoca a se mostrar como recurso.

Milhano (2020) mostrou que vivemos em um contexto existencial tecnicamente determinado, mas mesmo nesse cenário o gesto não se extingue: ele se reinventa, ele cria novos modos de aparecer. Na situação clínica online, cada fragmento, um olhar, uma respiração, um silêncio, carrega o todo, porque o gesto fabula e cria mundos, mesmo quando atravessado por *pixels*.

A tese reconhece também que o gesto é encantaria. Como nas tradições do Nordeste brasileiro, em que cantos, rezas e danças abrem passagens entre mundos, o gesto clínico se inscreve como possibilidade de encantamento. O gesto instaura; não apenas expressa, mas cria; não apenas acompanha, mas funda. A clínica é espaço de encantaria, porque nela o gesto abre mundos possíveis, convoca modos de ser-com e sustenta a fabulação da vida em suas múltiplas possibilidades.

Assim, esta tese se condensa na seguinte afirmação: **o gesto é acontecimento ético, político e poético que funda a situação clínica fenomenológica como lugar de linguagem, vínculo e encantaria, mesmo nas condições fragmentadas da técnica digital.** O gesto permanece como fundamento, como possibilidade de criação de mundo e como horizonte de abertura em que a clínica se realiza.

7.7. Abertura para mundos por-vir

A escrita alcança o ponto de conclusão e confirma o percurso realizado. O caminho se apresenta como tessitura que agora se recolhe em forma de tese e se projeta para outros horizontes. A palavra final se afirma como palavra inicial de novas presenças e de novas pesquisas. A clínica se confirma como espaço aberto em que o aparecer se mostra em sua densidade.

A tese se afirma como busca pelo fundamento e como passagem para o por-vir. O gesto se apresenta como ética, política, fabulação e encantaria. Essa pluralidade se organiza como linhas de um mesmo tecido e confirma que a situação clínica se realiza como campo de abertura sustentada pela força do aparecer.

Os verbos que sustentaram os capítulos anteriores se prolongam como refrão. Ressoar, ecoar e entoar afirmaram a escuta. Fabular, criar e habitar afirmaram a invenção. Esses verbos permanecem como modos de compreender a situação clínica. O gesto ressoa na escuta, ecoa no silêncio, entoa na palavra, fabula mundos, cria horizontes e habita presenças. A clínica fenomenológica se afirma como lugar de ressonância. Cada encontro prolonga ecos que permanecem na memória.

A escuta se mostra como canto que entoa o existir e sustenta sua dignidade. A fenomenologia se afirma como forma de habitar o mundo porque cada gesto abre possibilidades de presença. O horizonte político e poético confirma essa abertura. Fabular se afirma como criação de mundos. Criar se afirma como inscrição de existências. Habitar se afirma como sustentação de presenças. A clínica se mostra como espaço em que esses verbos se realizam em cada silêncio, em cada olhar e em cada palavra. A conclusão se apresenta como convite.

A tese confirma que o gesto funda a clínica como espaço de linguagem, vínculo e mundo. Essa afirmação se abre para o por-vir porque cada clínica se realiza em tempo e espaço próprios. A escrita se encerra em forma, mas se prolonga em pensamento, em escuta e em prática.

A abertura final se inscreve como refrão poético. Ressoar. Ecoar. Entoar. Fabular. Criar. Habitar. Esses verbos se afirmam como epígrafe da pesquisa e como promessa de continuidade. **A tese se conclui em escrita e se projeta em devir.**

Epílogo: o corpo como lar de absurdos

O corpo continua sendo lar de absurdos.

No início, esse lar tremia, indeciso entre o silêncio e o grito. Agora, ele se reconhece como morada possível do inominável. Cada gesto recolhido, cada palavra sustentada, cada pausa escutada compõe o espaço onde o cuidado se torna criação.

A clínica, nesse horizonte, já não busca explicar, ela habita. Habita o corpo que se desvela e se oculta, o gesto que se oferece e se retira, a linguagem que se faz e se desfaz no encontro. É nessa tensão entre o aparecer e o desaparecer que o gesto-ação permanece vivo: como força, como sopro, como mundo em movimento.

O corpo é lar de absurdos porque é também lar de mundos. Nele, o gesto encontra chão e céu, lembrança e porvir. O pensamento que aqui se encerra é o mesmo que recomeça: o gesto que pensa e o corpo que fabula.

O texto termina, mas o gesto segue. Ele atravessa a palavra, a escuta e o silêncio, sustentando, ainda, o impossível de dizer que nos faz humanos.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, N. **Dicionário de filosofia**. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ACHINTE, A. A. Pedagogias de la re-existencia: artistas indígenas y afrocolombianos. In: WALSH, C. (org.). **Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir**. Tomo I. Quito: Abya-Yala, 2013. p. 443-468.
- AGAMBEN, G. **Profanações**. São Paulo: Boitempo, 2007.
- AGAMBEN, G. Notas sobre o gesto. **Artefilosofia**, Ouro Preto, n. 4, p. 9-14, 2008.
- ALMEIDA, R. da S. O cuidado na primeira seção de Ser e tempo. **Existência e Arte**, n. 4, p. 1-16, 2008.
- ALMEIDA FILHO, N. de. Metapresencialidade, saúde digital e saúde coletiva. **Interface – Comunicação, Saúde, Educação**, Botucatu, v. 28, e230473, 2024.
- ALVES, R. **Política dos gestos poéticos**. São Paulo: Papyrus, 1990.
- ALVES, R. **O amor que acende a lua**. São Paulo: Papyrus, 1999.
- ALVES, R. **O corpo e o sagrado**. São Paulo: Paulus, 1999.
- ALVES, R. **O que é religião**. São Paulo: Loyola, 1999.
- ANDRADE, A. C.; BARRETO, C. L. B. T. A situação hermenêutica e a clínica psicológica: caminhos possíveis. **Estudos e Pesquisas em Psicologia**, Rio de Janeiro, v. 20, n. spe, p. 1191-1211, 2020.
- ANTUNES, M. A. M. A consolidação da psicologia no Brasil (1930-1962): sistematização de dados e algumas aproximações analíticas. **Psicologia da Educação**, São Paulo, n. 22, p. 79-94, 2006.
- ARENDT, H. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- ARISTÓTELES. **Política**. Trad. Nestor Silveira Chaves. São Paulo: Martin Claret, 2006.
- AUGÉ, M. **Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade**. Campinas, SP: Papyrus, 1994.
- AUN, H. A.; MORATO, H. T. P. Atenção psicológica em instituição: plantão psicológico como cartografia clínica. In: MORATO, H. T. P.; BARRETO, C. L. B. T.; NUNES, A. P. (Org.). **Aconselhamento psicológico numa perspectiva fenomenológica existencial: uma introdução**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 2009. p. 123-138.
- BAPTISTA, M. T. D. da S. A regulamentação da profissão Psicologia: documentos que explicitam o processo histórico. **Psicologia: Ciência e Profissão**, Brasília, v. 30, n. esp., p. 170-191, 2010.

- BARRETO, C. L. B. T.; MORATO, H. T. P. **Ação clínica e os pressupostos fenomenológicos existenciais**. 2006. 218 f. Tese (Doutorado em Psicologia Escolar e Desenvolvimento) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.
- BARRETO, C. L. B. T.; MORATO, H. T. P.; CALDAS, M. T. (org.). **Prática psicológica na perspectiva fenomenológica existencial**. Curitiba: Juruá, 2013.
- BARRETO, C. L. B. T. Reflexões para pensar a ação clínica a partir do pensamento de Heidegger: da ontologia fundamental à questão da técnica. In: BARRETO, C. L. B. T.; MORATO, H. T. P.; CALDAS, M. T. (Org.). **Prática psicológica na perspectiva fenomenológica existencial**. Curitiba: Juruá, 2013. p. 27-50.
- BARRETO, C. L. B. T. O tempo do cuidado na análise existencial de Heidegger e suas ressonâncias na ação clínica. In: SYLLA, B.; BORGES-DUARTE, I. (org.). **Intencionalidade e cuidado: herança e repercussão da fenomenologia**. V Congresso Luso-Brasileiro de Fenomenologia – III Jornadas Ibéricas de Fenomenologia. Vila Nova de Famalicão: Húmus, 2017. p. 223-337.
- BENJAMIN, W. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- BENVENISTE, É. **Problemas de linguística geral**. Tradução Maria da Glória Novak e Maria Luisa Neri. 5. ed. Campinas: Pontes, 1976.
- BERGSON, H. **Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito**. Tradução de Paulo Neves. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- BHABHA, H. K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.
- BIERNACKI, P.; WALDORF, D. Snowball sampling: problems and techniques of chain referral sampling. **Sociological Methods & Research**, v. 10, n. 2, p. 141-163, 1981.
- BINSWANGER, L. **Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins**. Zürich: Niehans, 1942.
- BION, W. R. **Atenção e interpretação**. Tradução de Paulo C. Sandler. Rio de Janeiro: Imago, 1991.
- BLOK, V. **Philosophy of Technology after the Empirical Turn**. Dordrecht: Springer, 2017.
- BOGDAN, R.; BIKLEN, S. **Investigação qualitativa em educação: uma introdução à teoria e aos métodos**. Porto: Porto Editora, 1994.
- BORGES-DUARTE, I. **Heidegger: linguagem e tradução**. Lisboa: Edições Colibri, 2010.
- BORGES-DUARTE, I. **Heidegger e a linguagem: estudos hermenêuticos**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

BORGES-DUARTE, I. “A situação hermenêutica e o sentido do círculo em Heidegger.” **Revista Filosófica de Coimbra**, v. 22, n. 43, p. 129–148, 2013.

BORGES-DUARTE, I. **Heidegger e o princípio hermenêutico da filosofia: contributo para a compreensão de uma viragem fenomenológica**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2014.

BORGES-DUARTE, I. Sossego e desassossego: o paradoxo do tempo vivido. In: DUTRA, E. (org.). **O desassossego humano na contemporaneidade**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2018. p. 213-234.

BORGES-DUARTE, I. Sobre o gesto fenomenológico, em forma de prólogo. In: FEIJOO, A. M. L. C.; LESSA, M. B. M. F. (Org.). **O gesto fenomenológico: corpo, afeto e discurso na clínica**. Rio de Janeiro: IFEN, 2019.

BORGES-DUARTE, I. **Arte e técnica em Heidegger**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019.

BORGES-DUARTE, I. **Cuidado e bom humor em Heidegger: a via da Heiterkeit**. Studia Heideggeriana, Porto, v. 10, p. 211-224, 2021.

BORGES-DUARTE, I. Situação hermenêutica e projeto de mundo: habitar como? In: DUTRA, E. (Org.). **Sufrimento e historicidade: o desamparo ético-político na contemporaneidade**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2022.

BORGES-DUARTE, I. O gesto espontâneo e o terapeuta: a linguagem da autenticidade. **Natureza Humana**, v. 27, p. 156-165, 2025.

BOSS, M. **Grundriss der Medizin und Psychologie**. Bern: Hans Huber, 1975.

BRAGA, T. B. M.; FERREIRA, B. L.; TAKESHITA, M. H.; DELAVIA, F. C. Solitude como modo de cuidar: atenção psicológica como cartografia clínica e plantão psicológico em hospital geral. In: BARRETO, C. L. B. T.; MORATO, H. T. P.; CALDAS, M. T. (Org.). **Prática psicológica na perspectiva fenomenológica existencial**. Curitiba: Juruá, 2013. p. 283-315.

BRASIL. **Lei n.º 4.119, de 27 de agosto de 1962**. Dispõe sobre os cursos de formação em psicologia e regulamenta a profissão de psicólogo. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 27 ago. 1962.

BRASIL. **Decreto n.º 53.464, de 21 de janeiro de 1964**. Regulamenta a Lei nº 4.119, de 27 de agosto de 1962, que dispõe sobre a profissão de psicólogo. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 24 jan. 1964.

BUTLER, J. **Corpos que importam: sobre os limites discursivos do “sexo”**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.

BUTLER, J. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. 20. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.

CANGUILHEM, G. **O normal e o patológico**. Tradução de Estevão Cruz. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

CAREL, H. **Phenomenology of illness**. Oxford: Oxford University Press, 2016.

CASANOVA, M. A. **Heidegger: o início da ontologia hermenêutica**. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

CASANOVA, M. A. **Pontes sobre o nada: ensaios de hermenêutica da facticidade**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

CASANOVA, M. A. **Compreender Heidegger**. Petrópolis: Vozes, 2012.

CASANOVA, M. A. Pontes sobre o nada: narrativas do sofrimento e transformação existencial. **Natureza Humana**, São Paulo, v. 21, n. 2, p. 130-149, 2019.

CASANOVA, M. A. Fragmentação, velocidade e dominação: corporeidade e violência na contemporaneidade. **Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia**, v. 11, n. 2, p. 73–95, 2022. DOI: <https://doi.org/10.12957/ek.2022.70266>.

CASCUDO, L. da C. **História dos nossos gestos: uma pesquisa na mímica do Brasil**. 2. ed. São Paulo: Global, 2012.

CASTRO, G. de; MARINHO, M.; MACIEL, J. O gesto afro-brasileiro em “O recado do morro”, de Guimarães Rosa. *Alea: Estudos Neolatinos*, v. 24, n. 1, p. 219–235, 2022.

CLINI, M. **Fenomenologia antropofágica: devoração, corpo e decolonialidade**. São Paulo: Annablume, 2020.

CERTEAU, M, de. **A invenção do cotidiano: artes de fazer**. Petrópolis: Vozes, 1994.

CHAUÍ, M. **Convite à filosofia**. 14. ed. São Paulo: Ática, 2003.

CHOHFI, L. M. S. **A permanência estudantil na Universidade de São Paulo: um estudo da situação hermenêutica**. 2021. 270 f. Tese (Doutorado em Psicologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.

CFP – CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. **Código de Ética Profissional do Psicólogo**. Resolução CFP nº 010/2005. Brasília: CFP, 2005.

CFP – CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. **Resolução CFP nº 011/2012**. Regulamenta os serviços psicológicos realizados por meios de tecnologias da informação e da comunicação. Brasília: CFP, 2012.

CFP – CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. A prática antes da regulamentação: dos anos 1940 à Lei 4.119/62 (parte 1). **Jornal do Federal**, Brasília, ano XXVI, n. 110, p. 18, maio 2015.

CFP – CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. **Resolução CFP nº 011/2018**. Regulamenta a prestação de serviços psicológicos mediados por TIC. Brasília: CFP, 2018.

CFP – CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. **Resolução CFP nº 004/2020**. Dispõe sobre regulamentação temporária dos serviços psicológicos on-line durante a pandemia da COVID-19. Brasília: CFP, 2020.

DASTUR, F. **La phénoménologie et la question du temps**. Paris: Vrin, 2011.

DELEUZE, G. **Cinema 1**. 1. ed. Editora 34, 2018.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O que é filosofia?** Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. v. 4. Rio de Janeiro: Editora 34, 1997.

DERRIDA, J. **Gramatologia**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2014.

EVANS, R. J. **O Terceiro Reich no poder**. São Paulo: Planeta, 2019.

FEIJOO, A. M. L. C. **A escuta e a fala em psicoterapia: uma proposta fenomenológico-existencial**. Rio de Janeiro: IFEN, 2010.

FEIJOO, A. M. L. C. Metà-hodós: da fenomenologia hermenêutica à psicologia. **Revista Abordagem Gestalt**, Goiânia, v. 24, n. 3, p. 329-339, dez. 2018.

FEIJOO, A. M. L. C.; PROTASSIO, M. M.; SÁ, R. N. Da possibilidade pré-ontológica da fenomenologia ao sentido fenomenológico de gesto. In: FEIJOO, A. M. L. C.; LESSA, M. B. M. F. (Org.). **O gesto fenomenológico: corpo, afeto e discurso na clínica**. Rio de Janeiro: IFEN, 2019.

FEIJOO, A. M. L. C. de; MAGLIANO, F. da R.; PROTASSIO, M. M.; COSTA, P. V. R. da; SILVA, V. P. Prevenção do suicídio: esquecimento do ser e era da técnica. **Psicologia: Ciência e Profissão**, v. 43, e253652, p. 1–13, 2023. DOI: <https://doi.org/10.1590/1982-3703003253652>

FLUSSER, V. **Los gestos: fenomenología y comunicación**. Barcelona: Herder, 1994.

FLUSSER, V. **Gestos**. São Paulo: Annablume, 2014.

FOCHESATTO, W. P. F. A cura pela fala. **Estudos Psicanalíticos**, Belo Horizonte, n. 36, p. 165-171, dez. 2011. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-34372011000300016. Acesso em: 6 mar. 2025.

FOUCAULT, M. O que é um autor? In: FOUCAULT, M. **Ditos e escritos: estética, literatura e pintura, música e cinema**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

FOUCAULT, M. **Nascimento da biopolítica: curso no Collège de France (1978-1979)**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, M. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. 42. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

- FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014.
- FOUCAULT, M. **Ditos e escritos III: Estética – literatura e pintura, música e cinema**. 4. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.
- FOUCAULT, M. **O nascimento da clínica**. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2017.
- FREUD, S. A dinâmica da transferência (1912). In: FREUD, S. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. XII.
- FREUD, S. **Estudos sobre a histeria (1893-95)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- FUCHS, T. Psychotherapy of the lived space: a phenomenological and ecological concept. **American Journal of Psychotherapy**, New York, v.61, n. 4, p. 423-439, 2007.
- FUCHS, T.; SCHLIMME, J. E. Embodiment and psychopathology: a phenomenological perspective. **Current Opinion in Psychiatry**, Philadelphia, v.22, n. 6, p. 570-575, 2009.
- FUCHS, T. **Ecology of the brain: the phenomenology and biology of the embodied mind**. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- FUCHS, T. **In defence of the human: essays on the philosophy of embodiment**. Oxford: Oxford University Press, 2021.
- FUCHS, T. **Psychopathology of embodiment and intercorporeality**. Cham: Springer, 2023.
- GALLAGHER, Shaun. **How the Body Shapes the Mind**. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- GUIMARÃES ROSA, J. **Grande sertão: veredas**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.
- GOMES, W. B.; CASTRO, T. G. A entrevista fenomenológica: experiências reflexivas e dialogicidade. **Psicologia USP**, São Paulo, v. 21, n. 2, p. 251-273, 2010.
- GOMES, W. B.; CASTRO, T. G. de. Clínica fenomenológica: do método de pesquisa para a prática psicoterapêutica. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**, Brasília, v. 26, p. 81-93, 2010.
- GOMES JÚNIOR, D. A. M.; ROCINHOLI, L. de F. A invenção de um setting on-line para atendimento psicológico remoto. **Psicologia: Ciência e Profissão**, v. 43, e255712, 2023. DOI: <https://doi.org/10.1590/1982-3703003255712>
- HAN, B. **Sociedade da transparência**. Petrópolis: Vozes, 2013.
- HAN, B. **Psicopolítica: o neoliberalismo e as novas técnicas de poder**. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.
- HAN, B. **Psicopolítica: o neoliberalismo e as novas técnicas de poder**. Belo Horizonte: Âyiné, 2015.

- HAN, B. **Sociedade do cansaço**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2017.
- HAN, B. **No enxame: perspectivas do digital**. Petrópolis: Vozes, 2018.
- HAN, B. **A salvação do belo**. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2021.
- HAN, B. **Sociedade paliativa**. Petrópolis: Vozes, 2021.
- HAN, B. **O coração de Heidegger**. Tradução de Fernando Scheibe. Petrópolis: Vozes, 2023.
- HARAWAY, D. **Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX**. Tradução de Tomaz Tadeu. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- HARAWAY, D. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: SILVA, T. T. da (Org.). **Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2009. p. 33–118.
- HARVEY, D. **O neoliberalismo: história e implicações**. São Paulo: Loyola, 2008.
- HEIDEGGER, M. **A origem da obra de arte**. Lisboa: Edições 70, 2001.
- HEIDEGGER, M. **Serenidade**. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2001.
- HEIDEGGER, M. A questão da técnica. In: HEIDEGGER, M. **Ensaio e conferências**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 13–44.
- HEIDEGGER, M. A época das imagens do mundo. In: HEIDEGGER, M. **Ensaio e conferências**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 71–104.
- HEIDEGGER, M. Construir, habitar, pensar. In: HEIDEGGER, M. **Ensaio e conferências**. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 125-142.
- HEIDEGGER, M. **Fenomenologia da vida religiosa: Relatório Natorp** (1922). Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2009.
- HEIDEGGER, M. **Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation (Relatório Natorp)**. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2009.
- HEIDEGGER, M. **A caminho da linguagem**. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2011.
- HEIDEGGER, M. **Ensaio e conferências**. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2012.
- HEIDEGGER, M. **Caminhos de floresta**. Tradução Irene Borges-Duarte. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2015.
- HEIDEGGER, M. **Seminários de Zollikon**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2021.

HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. Tradução de Fausto Castilho. 14. ed. Petrópolis: Vozes, 2023.

HOUAISS, A.; VILLAR, M. de S. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

IHDE, Don. **Technology and the lifeworld: from garden to earth**. Bloomington: Indiana University Press, 1990.

IHDE, Don. **Postphenomenology and technoscience: the Peking University lectures**. Albany: State University of New York Press, 2009.

INWOOD, M. **Dicionário Heidegger**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

JACÓ-VILELA, A. M.; MELLO, D. de S. Por uma história local: a psicologia clínica no Rio de Janeiro. **Revista Psicologia e Saúde**, Campo Grande, v. 10, n. 1, p. 77–89, jan./abr. 2018.

KERSHAW, I. **Hitler: uma biografia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

KLEIN, M. **A técnica da análise de crianças**. Rio de Janeiro: Imago, 1997. (Trabalho original publicado em 1926).

KOPENAWA, D; ALBERT, B. **A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami**. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LE BRETON, D. **A sociologia do corpo**. 2. ed. Trad. Sônia M. S. Fuhrmann. Petrópolis: Vozes, 2007.

LEDER, D. **The absent body**. Chicago: The University of Chicago Press, 1990.

LEMMENS, P. Social Systems, Psyche, and Technology: Luhmann-in-the-Age-of-Digitalization. **Foundations of Science**, v. 16, p. 23–41, 2011.

LÉVINAS, E. **Ética e infinito**. Lisboa: Edições 70, 1988.

LÉVINAS, E. **Totalidade e infinito: ensaio sobre a exterioridade**. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2008

LÉVY, P. **Cibercultura**. Tradução de Carlos Irineu da Costa. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2000.

LÉVY, P. **Inteligência coletiva: por uma antropologia do ciberespaço**. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. 5. ed. São Paulo: Loyola, 2007.

LINS, S. **Escuta e presença: uma leitura fenomenológica da clínica**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2014.

LOPES, M. J. M. Marcadores sociais da diferença: gênero, raça e classe em análise. **Cadernos Pagu**, n. 26, p. 41-67, 2006.

MALDONADO-TORRES, N. On the coloniality of being. **Cultural Studies**, v. 21, n. 2-3, p. 240-270, 2007.

MATTAR, C. **Clínica fenomenológica: o corpo e a palavra em presença**. Curitiba: Juruá, 2019.

MARTINS, L. **A oralitura da memória**. Belo Horizonte: Mazza, 1997.

MARTINS, L. **A cena em sombras: performance, teatro e oralidade**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

MARTINS, L. **Afrografias da memória: o reinado do Rosário**. Belo Horizonte: Mazza, 2002.

MARTINS, L. **Performances do tempo espiralar**. Belo Horizonte: Mazza, 2002.

MAUX, A. A. B.; DUTRA, E. M. S. Pensando o círculo hermenêutico como um caminho para a pesquisa em psicologia. **Estudos e Pesquisas em Psicologia**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 4, p. 1034-1048, 2020.

MELO, J. B. **"O corpo que habito": possibilidades de compreensão para a experiência do corpo amputado**. 2015. 130 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2015.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

MIGNOLO, W. Epistemic disobedience, independent thought and decolonial freedom. **Theory, Culture & Society**, v. 26, n. 7–8, p. 159–181, 2009.

MILHANO, Â. O “mal-estar” na era de “*Ge-stell*”: a técnica e a raiz do desconforto existencial no contexto social moderno. **Filosofia Unisinos**, v. 21, n. 2, p. 176-184, 2020.

MILHANO, Â. Psicologia e tecnologias digitais: novos modos de subjetivação. **Revista Portuguesa de Psicologia**, Lisboa, v. 54, p. 75-89, 2021.

MILHANO, Â. Fenomenologia e hermenêutica: horizontes para a compreensão clínica. **Revista Portuguesa de Filosofia**, Braga, v. 78, n. 4, p. 621–640, 2022.

MILHANO, Â. Don Ihde: a pós-fenomenologia como hermenêutica das relações humano-tecnologia-mundo. In: BRAGA, Joaquim; SYLLA, Bernhard (Org.). **Filosofia da tecnologia**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2022. p. 149–164.

MILHANO, Â. **Da mediação à alteridade: fenomenologia, pós-fenomenologia e as contrapartidas ontológicas da Inteligência Artificial Generativa**. Évora: Universidade de Évora, 2024. p. 3-8.

MIGUEL, R. de B. P.; ARNDT, G. J.; PIRES, J. G. Psicólogos e o uso das mídias: um relato de pesquisa. **Psicologia: Ciência e Profissão**, v. 41, p. 1–15, 2021. DOI: <https://doi.org/10.1590/1982-3703003224152>.

MICHAELIS. **Gesto. Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa**. São Paulo: Melhoramentos, 2024. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/>. Acesso em: 15 set. 2025.

MICHEL, C. C.; MENEZES, M. M. de. O tempo como invenção da vida: reflexões em torno do pensamento de H. Bergson. **Revista Práxis**, Novo Hamburgo, v. 1, p. 65-72, 2010.

MICHELAZZO, J. C. Corpo e tempo. In: CASTRO, D. S. P. *et al.* (Org.). **Corpo e existência**. São Bernardo do Campo: UMESP; FENPEC, 2004. p. 105-122.

MINKOWSKI, E. **O tempo vivido: estudos fenomenológicos e psicológicos**. Tradução de Maria de Fátima de Almeida Prado. São Paulo: Perspectiva, 1995.

MORATO, H. T. P.; SAMPAIO, V. F. A escuta clínica como um pesquisar fenomenológico existencial: uma possibilidade no horizonte da realização da existência. **Arquivos do IPUB**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 102-115, jan./abr. 2019.

MOSSE, G. L. **A nacionalização das massas: simbolismo político e movimentos de massa na Alemanha desde as Guerras Napoleônicas até o Terceiro Reich**. São Paulo: EDUSP, 2006.

NANCY, J. **À l'écoute**. Paris: Galilée, 2000.

ORTEGA, F. **O corpo incerto: corporeidade, tecnologias médicas e cultura contemporânea**. Rio de Janeiro: Garamond, 2007a.

ORTEGA, F. Corporeidade e biotecnologias: entre o construtivismo e a fenomenologia. **Saúde e Sociedade**, São Paulo, v. 16, n. 2, p. 39–49, 2007b.

PASSOS, E. **Clínica e política: subjetividade e o comum**. Rio de Janeiro: Hucitec, 2012.

PORTOCARRERO, V. **Corpo, poder e resistência**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

PRANDI, R. **Mitologia dos orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

RICOEUR, P. **Do texto à ação: ensaios de hermenêutica II**. Tradução de Alcino Cartaxo. Lisboa: Edições 70, 1994.

RIVERA CUSICANQUI, S. **Ch'ixinakax utxiwa: uma reflexão sobre práticas e discursos descolonizadores**. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

ROGERS, C. R. **Tornar-se pessoa**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

ROSA, L. Em Gestos, Vilém Flusser faz ciência como quem conta uma história. **Algazarra** (São Paulo, Online), n. 5, p. 215-221, nov. 2017.

- ROUDINESCO, É. **Dicionário de psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- RUFINO, L.; SIMAS, L. A. **Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas**. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.
- RUFINO, L. **Pedagogia das encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.
- RUFINO, L.; SIMAS, L. A. **Encantamento: sobre política de vida**. Rio de Janeiro: Mórula, 2020.
- RUFINO, L. **Encantaria: a poética do encantado nas experiências educativas**. Rio de Janeiro: Mórula, 2023.
- RUFINO, L. **Pedagogia das encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula, 2023.
- SÁ, R. N. A analítica heideggeriana da existência em Ser e tempo. In: INSTITUTO DE PSICOLOGIA FENOMENOLÓGICO-EXISTENCIAL (Org.). V Jornada IFEN: **Diferentes modos de compreensão da subjetividade**. Rio de Janeiro: IFEN, 2005. p. 1-5.
- SAPIENZA, B. T. **Conversa sobre terapia**. São Paulo: Escuta, 2015.
- SILVA, E. F. G.; MELO, J. B.; BARRETO, C. L. B. T. Apontamentos sobre leituras do corpo na ciência moderna e no pensamento de Martin Heidegger. **Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia**, v. 5, n. 2, p. 136–151, 2017. DOI: <https://doi.org/10.12957/ek.2016.23014>.
- SILVA, E. F. G. Clínica psicológica: obscurecimento técnico e outros rumos de sentido para o acolhimento da angústia. In: LEITE, D. F. C. C. S.; SILVA, E. F. G. (Org.). **Clínica psicológica e sofrimento humano: uma perspectiva fenomenológica existencial**. Curitiba: CRV, 2018.
- SIMAS, L. A. **O corpo encantado das ruas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.
- SIMAS, L.A.; RUFINO, L. **Encantamento: sobre política de vida**. Rio de Janeiro: Mórula, 2020.
- SVENAEUS, F. **Phenomenological bioethics: medical technologies, human suffering, and the meaning of being alive**. London: Routledge, 2022.
- SYLLA, B.; BORGES-DUARTE, I. (org.). **Intencionalidade e cuidado: herança e repercussão da fenomenologia**. Vila Nova de Famalicão: Húmus, 2017.
- SYLLA, Bernhard. A espacialidade existencial em Ser e tempo. **Phainomenon**, v. 30, n. 2, p. 41-54, 2021. DOI: <https://doi.org/10.2478/phainomenon-2021-0004>.
- SZYMANSKI, H. Práticas educativas familiares: a família como foco de atenção psidoeducacional. **Estudos de Psicologia (Campinas)**, v. 21, n. 2, p. 5–16, ago. 2004.
- SZYMANSKI, H.; SZYMANSKI, L. A pesquisa na perspectiva fenomenológica: uma proposta dialógica e colaborativa. In: MELO, F. F. S.; SANTOS, G. A. O. (Org.). **Psicologia**

fenomenológica e existencial: fundamentos filosóficos e campos de atuação. São Paulo: Manole, 2022. p. 55-78.

TEIXEIRA NETO, J. A “mística do logos” e o fundamento da filosofia da linguagem de Nicolau de Cusa. **Trans/Form/Ação**, v. 38, n. 1, p. 9-28, jan. 2015.

VALLOR, S. **Technology and the Virtues: A Philosophical Guide to a Future Worth Wanting.** Oxford: Oxford University Press, 2016.

VARGAS NETTO, M. J. **Gestos tecnológicos: o que pensa o YouTube em um curso de formação de professores de uma universidade pública na cidade do Rio de Janeiro?** 2015. 104 f. Tese (Doutorado). [S. l.], 2015.

VIGOTSKI, L. S. **A formação social da mente: o desenvolvimento dos processos psicológicos superiores.** Tradução de José Cipolla Neto *et al.* São Paulo: Martins Fontes, 1991.

VINUTO, J. A amostragem em bola de neve na pesquisa qualitativa: um debate em aberto. **Temáticas**, Campinas, v. 22, n. 44, p. 203-220, 2014.

WALDENFELS, B. **Phenomenology of the alien: basic concepts.** Evanston: Northwestern University Press, 1997.

WALSH, C. **Interculturalidad y decolonialidad: perspectivas críticas.** Quito: Ediciones Abya-Yala, 2022.

WINNICOTT, D. W. **O gesto espontâneo.** São Paulo: Martins Fontes, 1990.

WINNICOTT, D. W. Retraimento e regressão (1954). In: WINNICOTT, D. W. **Da pediatria à psicanálise: obras escolhidas.** Rio de Janeiro: Imago, 2000. p. 347-354.

WINNICOTT, D. W. **O brincar e a realidade.** Tradução de José Octávio de Aguiar Abreu e Vanede Nobre. Rio de Janeiro: Imago, 2019.

WORMS, F. **A concepção bergsoniana do tempo.** DoisPontos, Curitiba, v. 1, n. 1, p. 11-28, 2004.

ZABALZA, M. A. **Diários de aula: um instrumento de pesquisa e desenvolvimento profissional.** Porto Alegre: Artmed, 2004.

APÊNDICE A - ENTREVISTAS

A.1 Entrevista – Mulher, RN, Jurema

Rui: Estamos gravando. Jurema, eu venho trabalhando com a noção de gesto na situação clínica, a partir da perspectiva heideggeriana. E a pergunta que abre nossa conversa é bem ampla, justamente pra que a gente possa ir se encontrando, pensando junto ao longo do diálogo. Então, como você, na situação clínica fenomenológico hermenêutica, recolhe o gesto como parte do movimento do paciente?

Jurema: Quando penso em gesto... eu penso em algo que parte de mim em direção ao outro. Um movimento, sabe? Um modo de estar com o outro. Acho que é isso que me atravessa de imediato. É como eu me coloco diante de alguém. E aí, junto com isso, me vem também a ideia de cuidado. Como é que o gesto se relaciona com o cuidado? Como é que eu cuido a partir da minha presença, da minha maneira de estar? [pausa] Eu confesso que, se for pra explicar isso teoricamente, com um conceito fechado, eu não sei dizer. Mas é essa a sensação que me vem. Pode não ser uma definição exata, mas é o que me aparece de forma mais viva quando você me pergunta sobre o gesto.

Rui: E na tua prática clínica mesmo, no teu dia a dia com os pacientes... Como é que você percebe o gesto deles? Você consegue olhar para esses gestos e recolher algum sentido? Eles te atravessam? Como é que acontece essa escuta, essa interpretação desses gestos na tua rotina clínica?

Jurema: Sim, sim... do meu cliente, né?

Rui: Isso, dos teus clientes.

Jurema: É... [pausa] Quando você pergunta, eu me lembro de algo que senti com muita força quando migrei pro atendimento online, lá na pandemia. Porque houve uma mudança real. Senti muito essa diferença de não estar mais fisicamente diante do outro. Era como se algo no gesto ficasse um pouco perdido pra mim, como se faltasse alguma coisa na minha forma de compreender o outro.

E até hoje isso ainda me atravessa. Desde a pandemia, eu atendo só online. E embora eu vá me adaptando, eu percebo que tem uma diferença. Tem algo que, no presencial, era mais próximo, mais presente. A presença do corpo do outro... o meu corpo também ali, partilhando aquele espaço.

Mas, apesar disso, eu também sinto que o gesto continua falando. Ele continua se manifestando, mesmo à distância. E às vezes eu penso: será que a própria palavra também não é um gesto? Será que a forma como a pessoa fala, escolhe as palavras, se mostra, não é também uma expressão do corpo? [silêncio]

Pra mim, o gesto é o modo como a pessoa se revela. É o que aparece ali, naquele momento do encontro. Mesmo que de forma diferente, ele ainda fala.

Rui: Entendi. Tu tá trazendo essa experiência da migração do presencial pro online. E como o gesto, nesse novo contexto, se mostra de outra maneira, né? Como é que isso salta aos teus olhos, como isso se dá na tua compreensão?

Jurema: Olha... acho que a situação que mais marca essa diferença pra mim... é quando meu cliente chora, e eu não posso estender um lenço. [pausa longa]

Isso, pra mim, é muito simbólico. É como se ali estivesse a maior tradução da diferença entre estar junto, no mesmo espaço, e estar mediado pela tela. E o quanto esse gesto simples — passar um lenço — é um gesto de cuidado. Um gesto pequeno, mas cheio de sentido. E no online, ele não é possível.

Rui: Você falou muito do corpo do outro... e também do seu corpo. E, de fato, no online nossos corpos estão aqui, mas talvez numa outra dimensão, numa escala menor até, por causa da tela. Você sente falta dessa presença física? E essa ideia que você trouxe, de que a palavra também pode ser um gesto... você pode falar mais sobre isso?

Jurema: Sim... [pausa] Eu acho que a palavra também é um gesto. Ou pelo menos pode ser. Depende de como ela aparece, de como é dita. Às vezes ela carrega um gesto inteiro dentro dela. [pausa]

Rui: E essa diferença que você sente no ambiente digital... ela aparece em mais coisas? Em que outras situações você percebe isso?

Jurema: Olha, pra mim, isso aparece o tempo todo. Inclusive quando eu tô em sala de aula. Os alunos muitas vezes me perguntam se tem diferença entre atender presencialmente ou online. E eu fico nesse lugar ambíguo. Porque eu atendo da mesma forma, com o mesmo cuidado. Trabalho com o que eu tenho. Mas se eu parar pra pensar com calma... eu sinto falta de algumas coisas.

Sinto falta de ver o corpo todo da pessoa, sabe? De perceber como ela está sentada, se está mais recolhida, se se encolhe em algum momento. Por exemplo, agora mesmo, eu tô sentada com as pernas cruzadas. E você não saberia disso se eu não te dissesse. Mas se a gente estivesse na mesma sala, você veria isso. E talvez interpretasse como um sinal de que eu tô à vontade, mais confortável.

E são essas pequenas coisas que, no online, a gente não acessa com a mesma intensidade.

Rui: Isso... esses pequenos detalhes que não conseguimos ver.

Jurema: Exatamente. [silêncio]

Rui: Você falou sobre a palavra, e como ela também é gesto. Mas e o gesto em si? O que influencia ele? Quais fatores atravessam esse modo gestual de existir?

Jurema: Ah, eu acredito que tudo. Tudo o que a gente expressa diz muito sobre o nosso mundo, sobre como a gente está. O nosso sotaque, por exemplo. A nossa postura. Pra mim, isso tudo fala de onde a gente vem, de como a gente aprendeu a ser. [pausa]

O jeito como a gente fala, como a gente gesticula... Isso tudo diz algo. Às vezes, as pessoas falam de gesto pensando só na mão, no movimento corporal visível. Mas tem gesto também no modo de se colocar no mundo. Gesto é a nossa linguagem também.

Rui: E pra você, afinal, o que é o gesto? Porque agora você trouxe o sotaque — que é maravilhoso. A gente é de estados vizinhos e, mesmo assim, anunciamos nossas diferenças.

Jurema: É verdade. A gente se anuncia. Somos vizinhos, mas temos marcas que nos distinguem. E o sotaque é uma delas. [pausa]

Então, o que é gesto? Pra mim, é muita coisa. A partir do que a gente está conversando aqui, ele foi se ampliando. Gesto é a forma como eu escolho falar, as palavras que uso, meu tom de voz, meu sotaque, meu corpo, a maneira como ele se posiciona agora enquanto falo contigo.

É como se o gesto fosse essa expressão viva da minha existência. Ou da existência do meu cliente, se a gente estiver pensando nesse encontro clínico. É isso. O gesto, pra mim, é o modo como a gente aparece no mundo. É o que se revela no encontro.

Rui: É... Tu passou por alguma situação clínica em que o gesto ganhou uma notoriedade talvez até maior do que a própria palavra? Ou, ao menos, algo que tenha sido tão importante quanto a fala? Consegue lembrar de alguma cena em que o gesto se impôs, se revelou com potência?

Jurema: (pausa) Tô tentando puxar da memória, assim... um gesto específico de algum cliente... alguma situação em que ele tenha se colocado de forma muito expressiva, sabe? Mas o que me vem primeiro — e talvez isso fale mais de mim do que do outro — é uma situação em que o gesto foi meu... e foi o cliente quem o apontou. (silêncio breve)

Rui: Nossa... O que foi que aconteceu?

Jurema: Então... um dia, esse cliente chegou dizendo que precisava decidir se ia continuar na terapia ou se ia sair. Ele disse, com todas as palavras, que estava se sentindo apaixonado. E que percebeu isso... ou que isso se tornou claro pra ele... a partir de um gesto meu. Ele disse que, num determinado momento da sessão, eu joguei o cabelo pro lado — na época, eu usava o cabelo bem comprido. E foi esse gesto, esse simples jogar de cabelo, que acendeu algo nele. E, Rui... aquilo me travou. Me travou na hora, e me travou em outros atendimentos também, por um bom tempo. Porque não foi intencional. Eu não queria comunicar nada com aquilo, não era um gesto direcionado... Mas, mesmo assim, aquilo se tornou significativo para ele.

Rui: É muito potente isso que tu tá trazendo. Porque quando a gente fala de gesto, principalmente no campo da Psicologia, a tendência é pensar o gesto como algo representativo — como se todo gesto fosse um símbolo com um sentido fixo, universal. Mas, na verdade, o gesto é aberto, né? E pode ser interpretado pelo outro de formas que a gente nem imagina. Quase como aquele livro clássico, “O corpo fala”, que tenta criar um dicionário dos gestos. Mas, na fenomenologia, a coisa é outra, né? A gente olha para o gesto não como um código fechado, mas como expressão. E teu exemplo é um ótimo caso disso. Tu jogou o cabelo pro lado — simples. E ele interpretou aquilo como um convite, uma sedução... quando, na verdade, era só um movimento espontâneo. O que tu pensa disso? Sobre gesto representativo?

Jurema: É... o que é, afinal, “jogar o cabelo pro lado”? Claro que expressa algo — tudo expressa, né? Mas o que o outro lê, o que o outro interpreta... não é necessariamente o que a gente está, de fato, expressando. Existe uma comunicação, sim, mas não é fechada, nem literal. O outro interpreta a partir do mundo dele, das experiências, das feridas e das expectativas que carrega. Assim como eu também recebo o cliente a partir do meu mundo. Então, é sempre um entre, né? Um jogo hermenêutico.

Rui: Total. A clínica é feita disso. A gente tá o tempo todo nesse movimento interpretativo. E me parece que o gesto entra exatamente aí, nesse fluxo hermenêutico. E o gesto tem essa dimensão... como posso dizer... dupla: é individual, mas é também coletivo. Tu jogou o cabelo — gesto teu, do teu corpo. Mas ele interpretou a partir de um repertório simbólico que não era só dele, mas que também é social, cultural, erótico... enfim. Me parece que o gesto tá nesse campo.

Jurema: Sim. O gesto tem isso. É meu, mas ele se dá no entre. É expressão minha, mas o outro lê com os olhos dele. E aí tem esse risco, né? Porque não tem como o outro captar 100% do que eu quis expressar. E, veja, no lugar do cliente, não há obrigação de compreender. Mas no lugar do terapeuta, sim. A gente precisa tentar compreender o mundo do outro, como ele vê, sente, interpreta. Isso é fundamental na clínica.

Rui: E é aí que entra a linguagem, né? Porque a linguagem também é isso — tem uma parte singular, minha, e uma parte coletiva, que compartilha códigos com o mundo. Tu vê alguma aproximação entre gesto, linguagem e hermenêutica?

Jurema: Vejo, com certeza. Eu até brinquei em algum momento, né? Que talvez a palavra também seja um gesto. E eu acho que é. Porque tanto a palavra quanto o gesto são expressões que lançamos no mundo. E o outro recebe, percebe, interpreta... ou não. Então, são parecidos nesse sentido. São como trilhas que a gente deixa para o outro encontrar, ou não.

Rui: Tu atende públicos variados, né? Tu consegue perceber diferenças nos gestos de determinados grupos? Dimensões políticas do gesto, por exemplo? Há gestos mais comuns em certos contextos?

Jurema: Ah, sim... acho que tem os dois — o individual e o coletivo. Eu atendo muitos psicólogos fenomenológicos, inclusive. É engraçado isso, né? Porque é o grupo ao qual eu também pertença. Então, acho que compartilhamos muita coisa, inclusive o modo de se expressar, o vocabulário... A linguagem fenomenológica, por exemplo, aparece bastante nas sessões. E aí eu tento não me prender tanto a ela, deixar fluir mais... Mas sim, acho que os grupos a que pertencemos moldam nossa expressividade, nossos gestos, nossas posturas.

Rui: E tu hoje só atende online. Tu sente que o atendimento online exige mais de ti? Mais energia, mais atenção?

Jurema: (risos) Olha, eu acho que eu me adaptei bem. Teve a pandemia, claro. Mas teve também o fato de eu ter virado mãe. E isso mudou tudo. Ter uma criança pequena em casa fez com que atender online fosse mais viável. No início era um caos — batidas na porta, gritos ao fundo (risos). Mas depois ele se adaptou. E hoje flui bem. Até tentei voltar ao presencial ano passado, mas percebi que não fazia mais sentido. Inclusive, boa parte dos meus clientes nem são daqui da cidade.

Rui: Entendi. Agora, tu acha que as disposições afetivas, os tons emocionais... eles circulam também pelo gesto? Isso aparece pra ti?

Jurema: Com certeza. Tu falou de gesto representativo, né? Me veio um exemplo clássico — aquele caso do Zollinger que o Heidegger comenta. Da cliente que esquece a bolsa no consultório. Em outras abordagens, isso seria lido como um desejo inconsciente de voltar, de não querer ir embora. Mas, pra gente, na fenomenologia, pode ser só um esquecimento

mesmo. Ou...pode ser outra coisa. A gente precisa perguntar. Porque o risco de interpretar demais também é real.

Rui: Exato. Como a gente pode se enganar com as palavras, a gente também pode se enganar com os gestos. E aí vem a importância da escuta aberta. De perguntar. E aí? Como isso se mostrou?

Jurema: Sim. Eu acho que o tempo de relação com o paciente ajuda, né? Porque quanto mais tempo você acompanha alguém, mais você reconhece as nuances. Hoje, por exemplo, eu atendi uma cliente que tá terminando o mestrado. E ela estava... assim... acelerada! Falando muito rápido, sem parar. E isso não é o usual dela. Mas eu compreendo que é um gesto — um modo dela expressar a ansiedade, a correria desse momento. Mas isso eu consigo perceber porque acompanho ela há muito tempo. Se fosse uma primeira sessão, talvez eu não entendesse.

Rui: Então, o gesto também é relacional. Vai se revelando no vínculo, né?

Jurema: Exatamente. A gente constrói essa compreensão juntos. Mas, ao mesmo tempo, tem que ter cuidado pra não cair no óbvio, no automatismo. Porque o gesto também pode mudar. E o que foi expressão ontem, pode significar outra coisa amanhã. A gente precisa sempre se manter disponível, atento, curioso.

Rui: Que fala linda, Jurema. E muito generosa. O gesto como esse campo relacional, vivo, mutável. Expressão que pede escuta. Muito obrigado por essa partilha tão rica.

Rui: Sim... Tu acha que o gesto expressa algo? Que ele diz alguma coisa do que está sendo vivido naquele momento?

Jurema: Sim... A primeira pergunta era sobre isso, né? Se o gesto expressa... E eu acho que sim. Que ele expressa o que a gente está sendo naquele instante. O que a gente é naquele momento em que o gesto acontece.

(Pausa)

Deixa eu tentar me lembrar de alguma situação clínica mais marcante. A gente pode pensar nos gestos cotidianos também, né? Na forma como os clientes se colocam na clínica. Como é que eles estão ali. Lembro de uma cliente que me chegou já com um diagnóstico... Ela tinha sido diagnosticada com transtorno de personalidade borderline. E, com ela, os gestos vinham muito carregados, muito intensos, sabe? Eram gestos significativos — no sentido de que não havia uma repetição estável, como aquela que falamos antes, do vínculo que se constrói. Pelo contrário, com ela, cada encontro parecia inaugurar algo muito diferente.

(Pausa)

Ela tinha uma resistência enorme à terapia. Mas era algo que estava sendo prescrito para ela. No presencial, quando ela não queria estar na sessão, ela simplesmente não ia. A ausência era o gesto. A ausência dizia, de forma direta, que ela não queria estar ali. Depois, quando migramos para o atendimento online, ela começou a aparecer, mas os gestos mudaram. Ela ligava a câmera da cozinha de casa, com gente passando atrás, barulho... Um cenário que impossibilitava qualquer escuta. E, nesse gesto de estar presente e, ao mesmo tempo, não estar, ela continuava dizendo que não queria. Isso era muito eloquente.

Rui: Tu usaste uma expressão que me chamou atenção: “gestos significativos”. O que tu quer dizer com isso, exatamente?

Jurema: Talvez... O que eu quis dizer foi algo que escapa do que nos habituamos. Do ordinário da clínica. Algo que sai da cotidianidade, do jeito esperado de estar. Porque o gesto, quando foge do esperado, quando quebra o ritmo, ele se mostra com uma intensidade diferente. Talvez seja isso: ele ganha corpo quando surpreende.

Rui: Sim, acho que isso tem muito a ver com o que a gente já vinha conversando. Existe um risco naquilo que se torna familiar, né? Aquilo que a gente já está acostumado a ver e pode acabar naturalizando...

(Pausa)

E nesse cenário online... Quando o gesto é só parte do rosto ou um ombro visível? Como é que é pra tu?

Jurema: Em alguns momentos eu acho mais limitado, sim. Mas a gente trabalha com o que tem. O modo como o cliente se apresenta diante da câmera já é um gesto, né? Às vezes a pessoa escolhe fazer a sessão pelo celular e posiciona o aparelho de um jeito que quase não aparece. Ela mesma se oculta. E isso diz algo, né? Sem que a gente precise fazer uma interpretação freudiana da ausência. Mas é um jeito de se colocar... de estar ali e, ao mesmo tempo, se resguardar.

(Pausa longa)

O gesto não quer dizer — ele diz. Ele aparece no campo da relação. É ali que ele se deixa compreender. Acho que essa é a grande diferença entre um gesto representativo e um gesto fenomenológico. O primeiro a gente decodifica, interpreta. O segundo... a gente escuta. E nessa escuta, o gesto jamais aparece isolado. Ele sempre está imerso numa situação hermenêutica. Não dá pra destacar um gesto da totalidade do encontro, como se ele dissesse sozinho uma verdade oculta.

Rui: Isso é forte. O gesto, então, para ti, diz algo do modo de ser — não como um enigma a ser decifrado, mas como uma expressão que se dá, que se mostra.

Jurema: Isso... Eu concordo. Ele diz. Mas não de uma forma misteriosa ou cifrada, como se houvesse algo escondido a ser revelado. Eu não acho que o gesto esteja tentando dizer algo por trás do que mostra. Na fenomenologia, a gente lida com o que aparece. E o que aparece é o gesto. É isso que a gente tem. Não é preciso ficar buscando o que não se mostra, o que está fora do campo do fenômeno.

Rui: E mesmo que tu sinta falta de certas coisas — como passar um lençinho, estar junto — tu não vê isso como uma lacuna interpretativa?

Jurema: Não. Isso faz parte da minha experiência, do que foi a minha prática clínica presencial. E eu sinto falta, claro. Porque fez parte do meu mundo. Mas não sinto como se estivesse faltando algo essencial para interpretar o que está acontecendo. Eu trabalho com o que está aqui agora.

Rui: Isso é bonito. Porque nos descola de um lugar interpretativo, de ficar tentando adivinhar o que está escondido.

Jurema: Exato. E acho que o gesto é isso... ele é linguagem. Ele é expressão. Ele transcende a ideia de discurso, até. Ele tem um corpo, uma presença que ultrapassa as palavras.

Rui: E se a linguagem é a morada do ser, como diz Heidegger, o gesto talvez seja uma das formas pelas quais o ser habita o mundo. Não como representação, mas como expressão de si mesmo.

Jurema: Sim. E tu me fez pensar numa coisa. Quando eu era estagiária, a gente tentava imitar os gestos da nossa supervisora. Era até piada entre a gente. E ela, tão fenomenóloga, não queria que a gente copiasse nada. Queria que cada um achasse o seu próprio gesto. Hoje, como supervisora, eu repito isso: quero que cada estagiário descubra o seu jeito. Acho que eu mesma nunca pensei muito nos meus gestos... Eles dizem de mim, mas são naturais. Não são calculados. Alguns talvez revelem uma seriedade que eu performava no começo pra me proteger, pra me afirmar. Mas hoje, com o tempo, eu fui relaxando, fui abrindo mão disso. Ainda carrego algo disso, mas agora ele é parte de mim — não mais uma tentativa de ser outra coisa.

Rui: Que forte isso. E, pra finalizar: tem mais alguma coisa que tu acha importante dizer sobre o gesto?

Jurema: Eu acho que essa conversa me fez pensar sobre algo que eu nunca tinha parado pra refletir. Eu não quis teorizar antes, preferi vir aqui e me deixar surpreender. E foi bom. Porque o gesto se revelou pra mim nesse processo. Ele apareceu. E, como a linguagem, ele é um modo de ser. O gesto é o ser que se expressa no mundo.

Rui: Sim... O gesto como modo de ser. Muito obrigado, Jurema. Essa conversa me atravessou demais.

Jurema: Eu que agradeço, Rui. Foi importante pra mim também. Obrigada.

Rui: Valeu. Um abraço. Até mais!

Jurema: Até. Tchau.

A.2 Entrevista – Mulher, RJ, Iara

Rui: Pronto, Iara. A minha pesquisa é sobre o gesto, a partir do olhar da fenomenologia hermenêutica, na situação clínica. Então, de maneira prática, estamos pesquisando como nós, psicólogos de base fenomenológica compreendemos o gesto nos atendimentos clínicos, na ação clínica. Como te falei, a nossa entrevista vai ser na modalidade de entrevista narrativa, certo?

Iara: Ah, ótimo! Eu achei um tema super curioso, né? Quando a gente pensa em gesto logo vem o senso comum. Vai ser interessante demais a tua pesquisa.

Rui: Que bom que você gostou! Obrigado! Vamos começar?

Iara: Vamos.

Rui: Então, a pergunta inicial da nossa entrevista é: “Como você recolhe o gesto como parte do movimento do paciente na situação clínica?”

Iara: Uau!... Bom, acho que, pensando em falar o que me veio logo de cara quando você perguntou, acho que logo de início eu fiquei pensando em tudo o que representa de alguma forma o gesto. Pensando nessa diferença entre o que a gente escuta com essa palavra, pensando do senso comum ao gesto dentro desse arcabouço imenso que é o pensamento heideggeriano. Mas pra gente da fenomenologia hermenêutica, que vamos para além de uma psicologia mais tradicional, o gesto é difícil de pensar. Se a gente olhar pelo senso comum, vamos pensar que o gesto na clínica é aquilo de eu estar atento a tudo o que a pessoa faz, do comportamento, da movimentação da pessoa, se a pessoa ali está se movimentando ou não, se está mais contida ou não. Mas quando a gente pensa a partir da lente do pensamento heideggeriano essa compreensão ganha outros sentidos, sentidos mais amplos do que só esses elementos mencionados que faz com que, sei lá, na clínica infantil, a clínica com crianças, a gente precise pensar toda essa dimensão do gesto, ali aparecendo nesse olhar mais amplo para essa expressão discursiva da nossa existência, que é o gesto na clínica a partir da fenomenologia. Penso que no ambiente on-line isso também acontece de maneira diferente. Temos que ter mais atenção ao gesto do outro.

Rui: Massa, Iara! Coisa boa te ouvir falando desse contexto do senso comum e dessa compreensão discursiva do gesto a partir da nossa compreensão, do nosso fazer clínico, né? Muito legal. Mas também fiquei pensando aqui, conforme você foi falando dessas diferenças de compreensões entre o gesto no senso comum e o gesto na fenomenologia, me faz pensar na minha prática clínica, sabe? Essa ampliação, como você trouxe, da compreensão do gesto na clínica, usando o exemplo da clínica com crianças, né? Aí eu paro pra pensar na minha experiência considerando o corpo nos meus atendimentos. Como é pra tu o gesto nessas situações clínicas?

Iara: Ah, Rui. Pra começar, é importante a gente pensar no atendimento presencial e no on-line. Hoje eu faço os dois tipos de atendimento e há uma diferença nesse corpo. Eu escuto muito, inclusive em algumas palestras de professores renomados da fenomenologia, questionando um pouco o atendimento online por conta dessa restrição, dessa limitação da experiência corporal do paciente. É aquilo, então, você não vê o paciente todo e você perderia algo nessa experiência que seria fundamental.

Eu, enfim, continuo trabalhando com atendimento online, mesmo percebendo que, de fato, há uma restrição, porque ainda mais dependendo de como a pessoa localiza a câmera dela, às vezes a gente realmente só consegue ver o rosto. Mas mesmo nesse “só ver o rosto”, tem algo que se mostra. Porque, novamente, não é só a questão da gesticulação, de uma dimensão corporal, física. De alguma maneira, o que quer pensar? O tom que a pessoa está falando, o ritmo que a pessoa está falando, a expressão facial, o modo como a pessoa se apresenta. É tanta coisa, sabe?

Às vezes, o paciente de muito tempo de terapia... a gente olha para a questão da pessoa se arrumar ou não para o atendimento. Ou estar ali num dia que você vê, quando ela chega, você já tem essa dimensão discursiva chegando antes dela, quando ela chega ali.

Falando agora, me vem, por exemplo, uma paciente específica, que sempre que ela está mal, passando por um processo de muito entristecimento, de uma dificuldade de lidar com o que está acontecendo, era comum ela aparecer com os cabelos mais bagunçados. Mesmo na câmera você via um aspecto ali que talvez não tivesse conseguido tomar banho com

frequência, higienizar o cabelo com frequência, as roupas um pouco mais escuras, todo um tom mais abatido, que aparece mesmo nesse online.

Também tem muito gesto no ambiente online. E no presencial, acho que isso se expande, do modo como a pessoa se apresenta para a gente, tudo que vai sendo dito para além — e melhor, em conjunto com essa fala oralizada — quando ela conta o que está acontecendo, o que vai se explicitando dela nessa experiência.

E por mais que sim, fico pensando, quando você faz essa pergunta mais ampla nessa diferença, logo me ocorre também isso: de que tem uma diferença, tem uma perda. Mas em ambos, o quanto tem esse lugar fundamental do gesto na clínica fenomenológica, para a gente compreender aquela situação existencial do outro.

Então, o gesto é esse discurso mesmo. Não o discurso falado, porque ele pode não apontar para aquilo que está sendo dito. Pode apontar algo diferente. O gesto é..

O gesto é isso. Fiquei lembrando de um texto de um dos Seminários de Zollikon, em que fala da questão da lágrima. Então, o quanto tudo isso aponta esse caráter compreensivo da situação clínica, em que a gente não pode se restringir a um elemento. E aí, como não se restringir também só ao elemento do que é dito, discursivamente, enunciado, falado — porque naquela fala pode ser que algo escape mesmo para o outro, daquilo que ele enuncia junto a essa fala.

E eu acho que, enfim, para mim fica um pouco esse enunciado final que eu trouxe, né? Essa atenção a isso que se anuncia junto com aquilo que o outro está contando. Junto com aquilo que o outro já foi articulando em outros encontros.

Então, como ter atenção a tudo aquilo que se mostra no conjunto com aquilo que é falado pelo paciente? E na clínica infantil isso ainda é uma radicalidade maior, né? Porque o que é falado é falado muitas vezes em meio justamente a esse gesto, ao brincar, à contação de histórias, a tudo que vai ter esse âmbito de uma compreensão — não me vem uma palavra melhor — mas no simbólico, nesse sentido daquilo que aparece naquele conjunto ali de articulações que vai sendo trazido dos atendimentos.

Mas eu acho que é isso, né? É uma coisa que eu não consigo ver como algo a não se estar atenta no atendimento. E que é isso também. Acho que o perigo da gente se restringir, conforme eu penso, é só ao visual nisso também, né?

Então, o que tem dessa dimensão visual, daquilo que eu observo? O que tem da dimensão de uma escuta mesmo no gesto ali? De perceber a entonação que o outro está falando, do sensorial, enfim, tudo que vai sendo colocado ali de expressão dessa existência durante aquele relato daquela experiência de vida, de sofrimento, enfim.

Rui: Tu traz uma fala bem rica de vários elementos, que eu queria que a gente conseguisse deixar um pouquinho deles, né? Assim, primeiro, dessa diferenciação do gesto pra gente, da fenomenética, né? Quando a gente está falando de outras clínicas psicológicas, de outros saber-fazer psi, o gesto tem esse caráter muito representativo, né?

Como é que é, assim, na tua visão clínica? O gesto é representativo? O gesto é compreensivo? Como é que a gente consegue perceber ele, sabe assim, nesse lugar?

Iara: Sim. Eu acho que é um lugar até difícil quando a gente fala, né? Sair um pouco dessa lógica. Mas o quanto essa ideia de um gesto representativo, que é o que está presente

tradicionalmente na Psicologia — enfim, até mesmo no senso comum — vem sempre aquela imagem, né? "O corpo fala", aquele livro que os alunos veem quando a gente vai dar aula sobre isso, sempre citam, que é essa ideia do depois, né?

Então, tem o sujeito... é uma imagem de um sujeito que tem um corpo que vai representar algo dele ali, né? Que vai ter essa dimensão posterior — seja ela racionalizada ou não — revelando alguma coisa daquela pessoa. E o que é pensar essa experiência do gesto rompendo mesmo com essa dicotomia, né? Existência-corpo, sujeito-objeto, enfim. Onde é isso: não tem como surgir separado, né?

Se a pessoa fala sobre uma experiência triste, o corpo vai demonstrar tristeza, porque é ela que está triste. Não é ela racionalmente, numa coisa ali suposta que existe, cerebral, que vai ali por conexões demonstrar essa tristeza. É tudo aquilo que expressa, que anuncia, que desvela de alguma forma essa tristeza. Não só por aquele relato, mas por toda essa dimensão corporal, gestual, da entonação, de tudo que pode, de alguma forma — repito mais uma vez, né? — anunciar de alguma maneira isso que está acontecendo naquele momento.

E que eu não consigo ver enquanto uma representação por esse motivo, né? Porque não há uma separação desse momento. O que faz com que a gente talvez perceba até algumas experiências, né?

Quando a pessoa, não sei, tem uma fala que é muito narrativa, e aí gera até uma dúvida, né? Do quanto aquela tristeza que está sendo narrada esteve presente ou não naquele momento da vivência. De que maneira? Se a pessoa tem uma dificuldade de se aproximar ou não daquela experiência — porque ela narra a tristeza, mas, ao mesmo tempo, o restante não acompanha, né? Não há uma alteração da voz, não há uma voz que embarga, não há um corpo que sinaliza aquilo de alguma forma.

E o que isso diz, então, de algo que se contrapõe àquilo que está sendo expressado? E que a gente pode devolver para o outro e entender o porquê disso, né? Mas que só aparece, acho que, por essa compreensão.

Porque, realmente, se for visto por uma representatividade, uma representação ali dessa relação, não seria um problema a princípio, né? A pessoa está contando uma situação, e aí, nesse contar a situação que não está sendo vivida, a tristeza não está aparecendo.

Mas, por outro lado, acho que, na nossa perspectiva, a partir dessa conexão, dessa imbricação — melhor dizendo — entre existência e corpo, eu sendo o meu corpo, enquanto eu conto algo que me entristece, ele também se entristece de alguma forma junto.

E aí, como ter essa atenção para não cair nessa certa dicotomia e preservar essa visão, essa compreensão do gesto, como um desses caminhos, um dos elementos — digamos assim — um dos desdobramentos, melhor dizendo, da nossa abertura.

Eu acho que é isso, né? Nesse todo. Se eu sou sempre afetivamente disposto, se eu estou sempre numa relação de compreensão, de abertura de sentido com tudo o que acontece, se isso sempre se anuncia a partir de um discurso, a partir, então, em última medida, de um gesto... o quanto tudo isso vai estar imbricado, sentido aparecendo, o afeto aparecendo, isso tudo se anunciando nessa dimensão corpórea. Mas nesse destrinchamento como a gente está tentando trazer aqui. Para não ficar só nesse físico mais uma vez, porque é para além disso.

Mas tudo isso que, para além desse conjunto de palavras, pode anunciar alguma coisa, né? Ou até se a gente for pensar em dimensões... não sei, né? Eu nunca fiz atendimento, por exemplo, na época da pandemia, por meio de tecnologia de texto, por exemplo. Eu sei que alguns profissionais fazem.

Mas já tive situações em que tive que ir ali numa situação de urgência — um paciente tendo uma crise de ansiedade — e eu estou ali na rua, num momento em que eu não posso atender numa urgência ali. Ou trocar mensagens com o paciente. Da mesma maneira, tem algo ali que se articula, mesmo na entonação que é presente na escrita. Tem algo que se anuncia. Tem, mais uma vez, uma perda do que está ali em relação a esse modo de presença físico ou online com vídeo.

Mas tem algo que aparece da mesma maneira. Tem atendimentos que já fiz também por áudio apenas. Então tem algo que, ainda mais tendo a relação já clínica estabelecida com a pessoa, que vai se mostrando e que traz um outro aprofundamento para essa ideia de que o corpo fala.

A existência fala. E se sou o corpo, logo o corpo vai falar de diversas maneiras, de diversas possibilidades de interação nesse ser-com e nessa relação clínica que se estabelece a partir daí

Rui: Lembrei muito do texto do Seminário dos Olhos, em que o Heidegger fala do *corporar*. Que é uma coisa que tu trouxeste na tua fala. Me lembra muito quando ele vai falar do nosso “eu sou um corpo”, né? E tu tá trazendo uma ideia bem interessante de gesto pra gente, que é aquilo que transcende a lógica do senso comum. Sim. E não é só o movimento do meu corpo, né? Você tá falando de entonação de voz. E aí tu trouxeste, por exemplo, o gesto de escrever, né? Porque escrever é um gesto. Quando alguém escreve uma mensagem, ele escreve com as nossas gírias, com os nossos marcadores. Então, tu acha que também é possível a gente compreender o gesto nessas situações e botar esses gestos também no lugar de protagonismo da situação clínica?

Iara: Sim. As expressões, enfim, em tantos outros marcadores... Acho que sem dúvida. Porque a gente volta pra esse exemplo do Heidegger, né? Que a frase crua, digamos assim, escrita como se ela fosse escrita por qualquer pessoa, ela não vai ter nunca o sentido daquela maneira de acentuar, de colocar um emoticon, de pausar ali na escrita, o modo como a pessoa organiza o texto, tudo que traz daquela existência naquele momento em que você lê.

Imagino que, por exemplo, seja muito difícil iniciar, por exemplo, um processo tipo assim — não sei como é que as pessoas conseguem. Também não acho que seja impossível... no caso, por escrito.

Rui: Sim, entendi. E isso é engraçado, porque quando tu me fala, me parece que, pra tu, na tua perspectiva, quando a gente estabelece um vínculo, uma relação, a gente começa a perceber a dimensão gestual de uma outra forma. Seria isso?

Iara: Sim. Sim, sim. Porque, não sei, me vem a imagem como se esse vir à presença, estar na presença do outro, através daquele texto, isso vá acontecer de uma outra forma. Quando a gente já tem uma relação clínica com a pessoa ali, já tem um contato — presencial, online, que seja por vídeo — talvez tenha uma dureza, me parece, a princípio, mesmo sem a experiência, se você já inicia ali... Enfim, o início de um atendimento clínico já carrega, por si só, a dificuldade própria da constituição — daquilo que a Psicologia, tradicionalmente, chama de vínculo: ouvir o outro, entender aquela história, observar tantos elementos que aparecem

ali. Mas, nesse tipo de situação, não teremos todo esse campo sensível para observar, porque estaremos restritos ao texto. Talvez leve mais tempo... A minha impressão inicial é que essa construção demoraria mais. Mas isso não significaria, de modo algum, que seria impossível constituir — entre aspas — uma imagem dessa existência. Ali, tem algo que ainda precisa se mostrar, né? Que o gesto precisa ganhar esse lugar. Mas quando o vínculo já tá estabelecido, eu acho que o gesto passa a habitar esses outros modos de presença. Ele ganha corpo mesmo na palavra escrita. A gente escuta o tom, vê o tempo de resposta, o modo como a pessoa escreve — se escreve correndo, se hesita, se tem erros de digitação, se tem pausas. Tudo isso fala. Tudo isso é gesto.

E é aí que eu acho que a nossa escuta fenomenológica precisa estar atenta. Porque se o gesto não é só o movimento do braço, da mão ou do olhar — se ele é expressão da existência — então ele vai aparecer em todos os modos em que a existência se expressa. E se a clínica se dá no encontro, então o gesto é um dos modos mais preciosos desse encontro acontecer. Mesmo quando ele é sutil. Mesmo quando ele parece ausente.

Quando falo isso, e à medida que você foi falando, fui pensando em algo que talvez soe estranho, mas me remeteu a estudos recentes sobre o luto. O que seria lidar com outro modo de presença? Penso na pessoa ausente — lembrar dela, pensar em alguma situação vivida... e, de repente, escuto a voz dela na memória. Há um conjunto de sinais que se presentificam, mesmo sem a presença física. E acho que, num atendimento por texto, aconteceria algo semelhante: o que se presentifica, de alguma forma? Qual imagem é evocada? O que é que nos remete àquela pessoa?

Por exemplo, com um paciente que atendo há muito tempo, mesmo numa troca de mensagens, eu consigo “ouvir” o tom de uma risada nervosa quando ele escreve uma risada de nervoso. Aquilo se presentifica de outra maneira, com outros elementos. Mas, ainda assim, revela algo, porque vai além da dimensão puramente física.

Você mencionou os Seminários de Zollikon, e lembrei das partes em que Heidegger fala sobre o corpo: o corpo vivido e o corpo físico. Há, sim, algo do físico que se anuncia, porque somos esse corpo também. Mas vai além disso. Mesmo na ausência do corpo físico, aparece tudo o que diz respeito à existência da pessoa. Acho que a palavra que me vem — e talvez seja uma boa síntese para essa questão, seja no atendimento presencial, online com vídeo ou mesmo por texto — é **entrelinhas**. Tudo aquilo que aparece ali, no meio do caminho, nos silêncios, nos ritmos... pode tomar lugar, ter lugar, e está sempre em jogo.

Contudo, em algumas abordagens clínicas, isso pode não ser olhado, ou será atribuído a algo diferente. Lembro que o próprio Heidegger, nos Seminários de Zollikon, dá o exemplo da pessoa que esquece a bolsa no consultório. Em outras terapias, isso poderia ser interpretado como: “Ah, ela quer voltar para ver o terapeuta”. Mas Heidegger diria: “Não, talvez ela estivesse apenas distraída; a bolsa não estava presente para ela naquele momento”. O gesto, então, deve ser compreendido a partir do momento vivido, daquela situação, com aquele paciente, dentro daquela relação terapêutica.

E é isso que importa: o sentido que se dá àquilo que se mostra, naquele instante único. O gesto, nessa perspectiva, é sempre uma abertura para o sentido — e a compreensão está sempre em jogo.

Rui: O que você fala me faz pensar num risco grande que a gente corre na clínica: o de cair nessas interpretações apressadas — como, por exemplo, dizer que a pessoa esqueceu a bolsa porque quer voltar. E aí, quando você atribui ao gesto essa dimensão que é, sim, corporal — mas que vai para além de um simples levantar das mãos, de um enrubecer, enfim — me parece que você também está ampliando o nosso olhar.

É como se você estivesse dizendo que o gesto pode ser percebido também no ambiente digital, dentro desse novo contexto clínico. E isso me interessa muito! Queria que você falasse um pouco mais sobre esse **gesto digital**, mediado por novas tecnologias. Como é essa tua prática? Porque me parece que não se trata apenas de perceber a diferença entre o atendimento presencial e o online... mas de reconhecer outras **possibilidades compreensivas** que surgem ali, nesse outro modo de encontro, sabe?

Iara: Sim, acho que é isso... O quanto a gente percebe diferenças em todos os âmbitos — isso vai acontecer, né? Mas o ponto é como a gente se abre (ou não) para ser compreensivo a partir daquilo que se apresenta naquela situação. Se aquela situação é o que eu tenho — uma câmera, a pessoa colocada ali, na frente da câmera — o que é que se observa dali?

Então, quando você mesmo abriu a câmera, eu fiquei rindo conforme você falava. Por isso: quando você abre a câmera, já tendo falado por mensagem sobre o carnaval, e aparece com uma blusa colorida, o cabelo pintado... isso já diz alguma coisa. Não precisava estar aí presencialmente com você para, é claro, supor algo — a partir de um conjunto de signos, digamos assim, do nosso mundo, que a gente reconhece e entende nesse contexto.

Mas ouvindo... ouvindo a pessoa, podendo trazer um relato de como está sendo o carnaval, ou de como não está sendo, isso também diz muito. Pode ser um relato alegre, pode ser um relato triste. E cada uma dessas posições — o que isso me traz? Quando o corpo chega, quando esse **corporar** se mostra de uma determinada maneira, naquilo que eu já atribuo de cara: a vestimenta, o cabelo... Mas também a partir do que a pessoa vai dizendo e articulando.

Mesmo essa disposição que você traz — os quadros ao fundo, por exemplo — podem ser observados. Eles também dizem algo, a partir do contexto da fala. Enfim, são vários elementos sendo trazidos. Ou mesmo os elementos que a pessoa relata numa situação que a gente vai imaginando junto com ela: como foi estar naquele lugar, como se sentiu, a relação com o próprio corpo.

Tem pacientes que, às vezes, trazem um relato de algo físico. E quanto tudo isso vai compondo uma cena que, talvez, no atendimento presencial, a gente tivesse de cara. Alguns desses elementos estariam ali, outros talvez não. Eu fico pensando nessa transição... Acho que hoje temos também a possibilidade de atendimentos híbridos, que vão trazendo outras dimensões.

Lembro de uma paciente que atendi durante dois, três anos na pandemia. Nunca a tinha visto presencialmente. Era uma pessoa que **transbordava** muita coisa nesse corpo, na forma de se vestir. Ela era o exemplo que eu dei antes: quando o cabelo está mais arrumado ou mais sujo, você percebe que algo está acontecendo. E aí, quando o atendimento passou a ser presencial, tive contato com aquilo que eu havia imaginado dela. E foi interessante perceber que, mesmo com pequenas diferenças — por exemplo, ela era um pouco mais baixa do que eu imaginava —, todo o gestual, tudo que aparecia agora nessa nova cena, presencial, corroborava com o

que eu já havia percebido no online. O modo como ela organizava o espaço, a água separada, a forma como se expressava... Tudo isso dizia algo sobre ela, sobre aquela existência.

E fiquei pensando também em coisas que a gente supõe perder — como se fosse impossível perceber certos elementos no online. Mas, muitas vezes, esses elementos aparecem de outras formas. Mesmo nesse caráter físico! Já atendi paciente que, mesmo aparecendo só do ombro para cima — como estou te vendo agora —, era nítido, pelo tom da fala, pelo contexto, que ele estava o tempo todo balançando as pernas. Eu sabia que havia uma tensão ali. E isso aparece em algum momento da fala. Eu consigo trazer isso como questão clínica, porque o corpo se manifesta. Há uma expressão diferente, e isso também pode ser percebido e trazido.

Há também pacientes que relatam a mudança do corpo ao longo do atendimento. Dizem que foram relaxando. E você percebe isso pelo todo: pelo modo de falar, pela velocidade, se a fala está mais embolada ou mais fluida. E o quanto isso vai se modificando durante o encontro. Todos esses são elementos que estão presentes no presencial, mas também estão no online — ainda que de outra maneira.

Claro, pode ser que o online exija mais da gente. Já escutei isso de alguns colegas também da nossa perspectiva: dizem que se sentem mais cansados nos atendimentos online, porque sentem que precisam estar mais atentos. E eu já senti isso também — como se tivesse que estar mais atenta para conseguir perceber o que está em jogo, o que está sendo anunciado de outra forma. Porque a composição é outra.

Mas também temos outros **ganhos**, né? Sempre me lembro de um exemplo que ouvi, não sei se foi numa aula ou grupo de WhatsApp... Alguém dizia que o atendimento online também pode expandir a experiência clínica. E eu mesma vivi isso. Tinha um paciente que tocava instrumento musical, e a música tinha um papel central na vida dele. Porque eu o atendi online, tive acesso a essa dimensão que talvez não tivesse presencialmente. Ele podia, por exemplo, pegar o instrumento que estava em casa, mudar o lugar do telefone para tocar... E o atendimento se transformava a partir disso.

Então, o que conseguimos observar da casa da pessoa também diz algo: se é uma casa mais simples, se está organizada, se não está. Tudo isso aparece de outras formas no online. E sim, às vezes exige um esforço maior da nossa parte — de atenção, de escuta, de presença. Mas não dá para pensar uma clínica sem gesto. O gesto está ali, é essencial para essa **compreensão clínica** do que se mostra, do que se diz — mesmo através de uma tela.

Rui: Por que é que tu acha que, quando a gente faz esse atendimento online, a gente fica mais cansado? Por que será que a gente precisa, entre aspas, “usar mais energia” pra ficar atento? O que é que tu acha que acontece aí?

Iara: Sim, eu acho que tem uma coisa que talvez diga respeito apenas ao físico — uma dimensão biológica mesmo, ligada ao uso prolongado de telas, esse cansaço associado ao digital. Mas, para além disso, há um processo mais sutil acontecendo. Porque, de alguma forma, conforme você vai falando... por exemplo: eu vejo só o seu ombro. Mas eu não *imagino* só ele — eu *visualizo* só ele, mas tem algo que aparece para além disso. E todos esses detalhes, talvez, ao mesmo tempo, em que são sutis, ficam ali, à espera de serem puxados pela nossa atenção, para que a gente não caia apenas na escuta, ou numa visão plana do outro. Para que não reduzamos a experiência àquilo que está sendo meramente relatado.

Porque, mesmo no discurso, mesmo nessa fala que chega pela tela, a entonação, os silêncios, as pausas — tudo isso se apresenta de alguma maneira. É claro que também tem o fator das interferências técnicas. E eu percebo que esses são os atendimentos que mais me cansam: quando o outro está contando algo importante e a internet trava, o som corta... Aí a gente entra num esforço de costura, tentando preencher as lacunas e sustentar a atenção sobre aquilo que está querendo aparecer.

Acho que tem algo dessa dimensão afetiva que vai se mostrando também. E claro, tudo depende da câmera da pessoa, do equipamento. No meu computador, por exemplo, às vezes é mais difícil perceber certas coisas. Mas, mesmo assim — ainda que a proximidade do rosto seja, teoricamente, menor do que num atendimento presencial — é possível notar um olho que lacrimeja, um rosto que enrubesce. Só que isso pode exigir um esforço maior. No consultório, às vezes essas expressões nos “invadem” — e eu nem preciso pensar nelas: elas simplesmente se apresentam. Já no online, pode ser necessário um gesto meu mais intencional de atenção.

Por exemplo: a voz do paciente embarga. E eu preciso perceber isso — não só porque ele disse algo comovente, mas como ele disse. E aí, é quase como se eu tivesse que escutar com mais partes do meu corpo, sabe? Minha sensação nesses momentos é essa: que a tecnologia pode, sim, dificultar um pouco essa apreensão do gesto. Fico imaginando... Vai que, um dia, a gente tenha mesmo aqueles hologramas dos filmes futuristas — talvez com um holograma perfeito a gente consiga acessar de forma mais clara essas linhas de expressão, esses sinais corporais que aparecem quando o outro fala. Mas, enquanto isso não acontece, o esforço de captar o gesto, aqui e agora, ainda nos exige um modo de escuta mais atento e cuidadoso.

Rui: Entendi. Uma outra coisa que você falou me chama muita atenção. A gente trabalha com a noção de rede, de linguagem, de discurso... enfim, tudo isso é muito amplo — ainda bem! Então, não sei se compreendi da maneira correta, mas me parece que, na tua perspectiva, o gesto e a palavra falada se constituem mutuamente. Eles estão ali, de alguma forma, atravessados um pelo outro — ou se confirmando, ou discordando, tensionando sentidos. Então, o que me parece é que, para você, gesto e palavra têm funções semelhantes dentro desse campo do discurso, dessa rede de sentido. É isso?

Iara: Sim, isso mesmo. Eu compreendo justamente dessa forma. Pensando bem... até acho que é uma palavra difícil de traduzir, por isso mesmo. Porque “rede”, de alguma forma, para mim, não diz muita coisa. Fica muito distante de algo que a gente costuma utilizar na nossa língua, no português brasileiro ao menos. A palavra “fala”, por exemplo, se confunde com “oralidade” e pode até gerar uma percepção equivocada — se a gente não tiver cuidado, dependendo do que estamos explicando. Às vezes, no contexto da clínica, “oralidade” pode parecer que se restringe apenas à voz.

“Discurso”, por sua vez, às vezes me parece mais amplo, mas também pode se confundir. Então, o que me interessa é pensar essa noção — entre muitas aspas — de um “conceito mais amplo”, onde se abarque tudo aquilo que diz respeito a essa articulação do ser-no-mundo.

Eu estava tentando me lembrar de uma frase que o Heidegger utiliza em algum momento para juntar os existenciais... Mas é nessa dimensão que eu penso: uma disposição afetiva, uma compreensão que vai se anunciar a partir desse discurso — enquanto um guarda-chuva maior — que envolve diversas formas de expressão. Seja pela oralidade, seja pelo gestual, seja pelo conjunto de palavras, que pode aparecer tanto pelo som quanto pela escrita. Ou ainda na

linguagem de sinais, pela sinalização dessas palavras e pela potência que atribuímos a cada sinal.

Todo esse conjunto se articula ali, onde a linguagem toma um caminho no nosso mundo a partir das línguas, das letras, das palavras, da oralidade... Mas a linguagem está para além disso. O gesto, o discurso — estão para além disso. Estão em tudo o que somos, em tudo o que enunciamos de nós mesmos, a partir de uma determinada maneira de se apresentar no mundo.

Não sei... É difícil explicitar essas coisas. Mas uma existência, de alguma forma contida, ela vai dizer de si mesma na forma como fala.

Me veio aqui um exemplo. Um paciente — isso se apresenta naquele conjunto — um senhor muito rígido, muito exato. E isso aparecia na maneira como ele falava. Era uma pessoa com mais estudo em português, que tinha uma necessidade constante de ser preciso. Ele organizava meticulosamente o atendimento, o vestuário... Uma vez, por exemplo, ele me pediu desculpas porque estava em processo de mudança e não conseguiu encontrar uma calça jeans — teve que ir para o atendimento de bermuda. Isso disse muito dele.

Então, pensar um atendimento clínico, seja no computador ou no presencial, como um espaço onde eu só escuto “o que é falado” — sem considerar que tudo o que a pessoa traz fala dela — é limitar a escuta. É não perceber que tanto o modo de ser quanto o momento que ela está vivendo estão sendo expressos ali. Existe uma situação hermenêutica mais ampla — aquilo que a pessoa entende de si mesma em articulação com o mundo — e uma situação hermenêutica mais específica — aquilo que ela está enfrentando agora, naquele instante do encontro.

Tudo isso está completamente imbricado. É por isso que a gente precisa ter um olhar atento para os existenciais.

Se Heidegger nos convida a olhar para a disposição afetiva, por exemplo — esse modo, esse tom com que o mundo aparece — isso está sempre articulado, de alguma forma, com a compreensão de sentido. Um sentido que articula esse afeto e é por ele atravessado — e vice-versa. Isso vai se anunciar de alguma maneira. Não tem como pensar uma clínica sem essa tríade. E, nessa tríade, o gesto está necessariamente presente. Ele está dizendo dessas três dimensões.

Rui: Tu consegue pensar, de alguma forma, o gesto do terapeuta dentro da clínica? Como é que isso se dá na tua visão, na tua perspectiva?

Iara: Sim. Acho que é algo sobre o qual eu nunca tinha parado, talvez, para pensar ativamente. A gente fala muito sobre isso, de certa forma, mas de um jeito indireto. A palavra que me vem, mais uma vez, é *contenção*. Porque há muitos discursos sobre o que o psicólogo pode ou não pode fazer. Se pode rir de uma piada, se pode ou não despedir-se com um beijo no rosto. Lembro de ter escutado isso no SPA, na época de estágio: “Será que posso dar um beijinho para me despedir?”. Existe uma certa rigidez que, de alguma forma, se impõe como norma.

Pensando agora sob a nossa perspectiva – a partir de uma Psicologia que se permite mais presença, mais escuta, mais corpo – percebo que falamos bastante sobre a disposição afetiva, sobre a suspensão, sobre a tensão fenomenológica... Mas pouco – quase nada – se fala sobre a dimensão gestual do terapeuta. Eu mesma nunca vi um texto que tente articular essa questão, ainda que ela esteja profundamente em jogo no diálogo clínico. O gesto do terapeuta também compõe a cena clínica. E é nessa direção que me ocorrem palavras como *cuidado* e *suspensão* – não apenas de pré-conceitos ou julgamentos, mas também da nossa postura como corpo que escuta, como corpo que pode interromper, acelerar, bloquear a fala do outro.

Podemos interromper não apenas com a palavra, mas com o corpo: um gesto apressado, uma inclinação impaciente, uma expressão desinteressada. Um corpo muito passivo pode sugerir indiferença; um corpo muito ansioso pode pressionar. Como, então, sustentar esse corpo em estado de presença interessada, mas não invasiva? A palavra que me atravessa é *mistério*. Porque há algo de misterioso nesse gesto do terapeuta: ele está presente, está em jogo, mas de maneira sutil, quase imperceptível. Lembro de um trecho dos Seminários de Zólikon em que Heidegger diz: “Ao Dasein interessa o outro Dasein”. E me parece que o gesto clínico parte justamente desse interesse. Um gesto que diga: “estou aqui”, sem invadir. Que sustente um *estar com* o outro. Eu gosto dizer que eu, enquanto terapeuta, preciso me espantar.

Esse interesse é o gesto fundamental. Não no sentido técnico, não como procedimento, mas como presença viva. Não estamos falando de um cuidado como estratégia, mas de um cuidado como modo de ser. Estar com o outro, aberto ao outro, interessado no que o outro traz – isso se expressa num olhar, numa inclinação do corpo, numa escuta afinada. Esse gesto não é neutro: ele é político, ele diz de uma ética do encontro. E, ao mesmo tempo, ele é risco. Porque, se mal colocado, ele pode silenciar. O gesto pode dizer: “não fale”. Por isso, ele precisa ser afinado com uma escuta sensível, com uma postura que se abre à liberdade do outro.

Lembro que às vezes falo para meus alunos que fico feliz quando um paciente discorda de algo que eu disse. Quando ele me responde: “Não, Iara, não foi bem assim”. Isso, para mim, é conquista. E para que isso aconteça, não basta uma fala solta. É preciso que o corpo inteiro diga que ali é possível discordar. É preciso que a postura, o tom, o olhar, tudo diga: “Você pode me dizer o que pensa, sem medo”. Isso é gesto.

Penso agora num texto de Ana Maria Feijó em que ela fala da diferença entre a relação *eu-tu* e a relação *tu-tu*. A relação clínica, diz ela, é essa em que quem acompanha, se anuncia como aquele que acompanha – não como quem sabe, como quem define, mas como quem caminha junto. Isso me toca muito, especialmente no atendimento infantil. Porque, com crianças, a linguagem gestual se faz ainda mais presente. Quando um responsável interrompe o brincar o tempo todo, tentando controlar a brincadeira – “bota o boneco assim, cobre o boneco, faz isso, faz aquilo” – algo se perde. Algo deixa de se expressar. O gesto do terapeuta, nesse caso, é o de recuar. É o gesto que permite que algo apareça.

Esse recuar me lembra um texto do Heidegger sobre o espanto. O gesto clínico é, também, um gesto de espanto: eu me afasto para poder ver. Me espanto diante do que o outro diz. Me deixo surpreender. Preciso me aproximar com cuidado, com respeito, com silêncio. Porque o gesto do terapeuta, ainda que silencioso, fala. E fala muito.

Enfim, fui dizendo muitas coisas que me vieram agora... Mas acredito que essa é uma pergunta complexa, porque são pouquíssimos os que se debruçam sobre o gesto na clínica – e menos ainda sobre o gesto do terapeuta. É um campo que merece ser explorado com mais coragem, com mais presença, com mais corpo.

Rui: Gostei muito quando você disse “eu preciso me espantar”. Acho que essa frase toca um ponto central. Para mim, a clínica que a fenomenologia propõe é justamente essa: uma clínica do espanto, do interesse vivo, da curiosidade que não quer capturar, mas acompanhar. E o gesto se inscreve nesse mesmo território — ele faz parte desse campo do espanto, do encontro.

Você trouxe elementos muito potentes, que inclusive ressoam com aquilo que temos observado na pesquisa. Mas me pergunto: você sente que ainda ficou algo por dizer sobre a dimensão do gesto? Há mais alguma coisa que você acha importante destacar, pontuar, deixar registrado?

Iara: A princípio, não! Fico pensando em vários momentos da minha fala... É algo que eu até mencionei brevemente antes: temos hoje um desafio diferente daquele que talvez preocupasse os filósofos de antigamente — como falar dessas coisas sem gerar incompreensões no outro, a ponto de parecer que a clínica só pode se dar em certas experiências específicas.

Quando falo do gesto e coloco essa importância — que de fato ele tem — sem especificar o que está em jogo, o risco é reforçar uma ideia equivocada, como se estivéssemos falando apenas do corpo físico, do visual. E aí, por exemplo, é um pulo para soar capacitista. Isso me remete a alguns textos em que essa discussão aparece de forma muito sutil, e que podem ser lidos dessa forma, infelizmente.

Falta-nos também pensar em outras experiências. Por exemplo, uma pessoa surda sendo atendida, seja por um psicólogo surdo ou por um profissional que saiba Libras. Imagino que o gesto se apresente ali numa especificidade particular. Ou uma pessoa cega — enfim, formas diversas de estar no mundo. Acho que precisamos encontrar um modo de falar dessas dimensões sem cair novamente numa noção de "homem universal". Falar do gesto que está para além disso tudo, como expressão singular da existência. E nisso, esses modos de ser precisam ter lugar.

Talvez estejamos presos a uma dificuldade da própria linguagem: voltamos sempre à fala, ao visual, ao que pode ser nomeado ou visto — e não é exatamente disso que estamos tratando. Estamos falando do desvelamento da existência em seus múltiplos modos possíveis. Um desvelar afetivo, que se dá de muitas formas, e que nos exige atenção clínica.

Por um lado, esse cuidado se volta para como percebemos isso no outro. Mas, talvez, depois dessa conversa, eu saia daqui com a provocação de olhar também como isso aparece em mim — porque talvez eu nunca tenha parado para pensar sobre isso.

Rui: Que massa. Uma vez eu escutei da professora Carmen que a nossa clínica, o nosso fazer, é sempre movimento. E quando a gente pensa o gesto como movimento, faz muito sentido: nossa clínica é uma clínica de gestos — que são movimento, e movimento é amplitude.

Durante minha qualificação da tese, um dos avaliadores comentou: “O gesto é político”. E isso me atravessou profundamente, porque sim — o gesto é político porque ele incorpora

exatamente essa dimensão do comum, do compartilhado entre nós. E quando a gente propõe esse olhar para o gesto, estamos nos movendo inteiros nessa direção.

Essa tua última fala me tocou muito. No meu mestrado, trabalhei com pessoas com deficiência. E isso sempre volta pra mim como um lembrete de que estamos falando de múltiplos modos de existir. Não é um sobre o outro. Não é o gesto maior que a palavra, nem a oralidade maior que o gesto. É tudo junto, em rede. Por isso que a fenomenologia é tão necessária hoje. Ela nos permite pensar nessa complexidade viva.

Você trouxe disposições afetivas, por exemplo. Dependendo de como eu estiver num determinado dia, aquilo se revela no corpo, se expressa — como no exemplo que você trouxe da paciente. É impossível ouvir essa tua fala e não pensar nisso: que a vida é política e que a clínica é movimento.

Me dizem muito: “Mas qual é a sua intervenção?” E eu respondo: “Eu sou a intervenção.” Porque se for só técnica, se for só ferramenta, não é fenomenologia. O corpo está todo ali, presente, como gesto, como linguagem, como mundo. E isso é muito legal.

Acho que tua fala abarca tudo: discurso, rede, linguagem... Tudo que a gente tem pesquisado até agora. Pra mim, é mais do que suficiente. Tem muito material pra trabalhar.

Iara: Que bom! Fico feliz mesmo. Porque quando a gente fala dessas coisas complexas, às vezes parece que a gente vai abrindo muitas janelas ao mesmo tempo — e depois fica se perguntando: “O que saiu disso tudo?” Mas tomara que tenham saído reflexões proveitosas pro teu trabalho.

Foi um prazer contribuir, pensar junto. O que você está fazendo com essa pesquisa, sem dúvida, vem somar. A gente tem textos que pincelam o tema, outros que tocam ali superficialmente... Mas às vezes precisamos mesmo de trabalhos que deem esse corpo, que fundamentem o gesto na clínica. Quando você fala dessa articulação com a situação hermenêutica, é disso que a gente precisa. Um material consistente pra gente poder, inclusive, trabalhar com os alunos, com as próximas gerações. Fortalecer essa perspectiva.

Rui: Que massa! Espero poder contribuir. Muito obrigado, viu, Iara? Quando eu terminar de transcrever tudo, te envio pra você dar uma olhadinha.

Iara: Tá ótimo. Combinado, querido. Muito obrigada. E aproveita o restinho do seu carnaval, que ainda está no ar, né?

Rui: Ainda tô! Domingo volto à minha *skin* natural!

Iara: Domingo é carnaval em Pernambuco, né? Então aproveita, querido. Tchau, tchau!

Rui: Beijo!

A.3 Entrevista – Homem, SP, Curumim

Rui: Curumim, como te falei, a nossa coleta de dados será uma entrevista narrativa, ao modo de Benjamim, você bem conhece. Então, a ideia é que a gente tem uma pergunta disparadora, uma pergunta inicial e que a gente vá conversando a respeito dela. Pode ser?

Curumim: Claro, sem problema algum. Gosto muito da modalidade de entrevista narrativa. A meu ver, dá muita liberdade de debatermos o assunto. Vamos!

Rui: O nosso ponto de partida nessa pesquisa é: “Como você recolhe o gesto como parte do movimento do paciente na situação clínica?”

Curumim: Nossa, uma pergunta bem curtinha! Geralmente, a nossa abordagem é cheia de dois pontos, ponto e vírgula. Enunciados grandes. Eu vou tentar te responder deixando vir o que me vem primeiro à mente. E aí a gente vai pensando junto.

Rui: Combinado!

Curumim: Eu acho que vem duas questões na minha mente assim que me chega essa pergunta. Primeiro, eu acho que estou pensando isso numa dimensão de que a maioria dos meus atendimentos, desde a época da pandemia, se tornaram... a grande maioria está no modo remoto, no formato on-line. E isso dá uma problematização na questão do gesto. Enfim, eu já me deparei com tanto relatos de supervisão quanto até atendimentos.

Eu tinha um paciente, por exemplo, que mencionava que ele pensava que ele poderia ter o transtorno de espectro autista. Não tinha muitos amigos, se achava um pouco deslocado, para resumir um pouco. E no atendimento remoto, eu não via nenhum gesto, nenhum sinal. Ele conseguia conduzir uma fala coerente, me olhava nos olhos. Enfim, se expressava facialmente. E como esses relatos iam se acumulando, uma vez eu convidei ele para fazer uma sessão presencial. E quando ele entrou na sala de espera e eu o vi. Eu falei: nossa, ele tem alguma coisa. Realmente, o corpo e essa corporeidade toda, esse modo como a pessoa vivencia o corpo, através de como ela se expressa nos gestos. Estava evidente ali uma rigidez, algo que chamava a atenção no gesto. E eu falei, nossa, como é complicado isso, é muito diferente quando você está no presencial e no remoto. Você perde alguma coisa.

E a segunda coisa. Não sei se o seu trabalho vai por aí. Mas eu acho que o gesto indica, tirando essa questão da problematização do remoto. Eu acho que o gesto indica o caminho por onde a gente pode seguir mais do que as palavras, eu acredito. Eu acredito que no atendimento as palavras... É por isso que eu entendo que é no estágio que a gente começa uma formação mais sólida. Porque as palavras vão guiando a nossa compreensão para um lado. E eu acho que a coisa que torna um psicólogo, um bom terapeuta, é alguém que também começa a estar atento a esses gestos. Que muitas vezes estão em harmonia com aquilo que está sendo dito. Estão caminhando junto com as palavras. Sejam as expressões faciais. Enfim, seja a movimentação das mãos. Ou às vezes são gestos que estão dizendo alguma outra coisa, comunicando uma coisa diferente das palavras verbalizadas.

Eu acho interessante... Eu acredito que o gesto comunica, a palavra diz. Eu acho que o gesto comunica. Às vezes estão comunicando alguma coisa diferente, sabe? Às vezes, até oposta do que está sendo dito. E aí eu acho que a gente tem que ter essa sensibilidade que vem um pouco com a prática. Enquanto a gente escuta o que está sendo dito, olhar, prestar atenção para esse gesto. E tentar ver esse todo. O que está acontecendo? Por que uma coisa não está batendo com a outra? Porque ele está dizendo às vezes de um sofrimento e a expressão, o gesto, está falando de um lugar que é cômodo, que parece prazeroso. Que não está indicando um sinal de sofrimento como a gente usualmente registra. Eu acho que torna o nosso ofício um trabalho muito mais complexo. E eu acho que o gesto é esse sinal. Essa luzinha sinalizadora do que de fato a gente precisa trazer para a conversa. Colocar em palavras.

Porque eu acho que é onde a gente também desvela algo que o gesto mostra. Mas, ao mesmo tempo não está expresso em palavras. Eu acho que quando a gente abre isso para conversar, uma sugestão, um convite... Eu acho que geralmente nos meus atendimentos é quando surge surpresa da parte do paciente. E aquela surpresa de... Ai, você me pegou, né? Eu acho que é isso.

Rui: Entendi, entendi. Você falou uma coisa que eu fiquei pensando aqui. O gesto comunica a palavra diz. Me fala um pouco mais, quais as diferenças, quais as tuas compreensões a respeito de cada...

Curumim: Eu estou dizendo, porque dentro da abordagem fenomenológica existencial, a linguagem confere todo o nosso universo. Só que eu fico tentando também organizar isso em algumas dimensões. Para não ficar tudo no mesmo saco. Então, eu acho que a palavra, a fala, ela está dizendo. Só que não é só ela que comunica alguma coisa. Que expressa alguma coisa. Então, os gestos... E aí eu estou incluindo tudo aquilo... Talvez seja possível incluir no gesto... Eu não sei como você está definindo. Até acho interessante, né? Se você pudesse falar. Mas tudo aquilo que estaria no não verbal, talvez. Enfim, não sei. E aí eu não sei se a gente consegue colocar a vestimenta da pessoa também. Ou se a gente ficaria realmente no comportamento relacionado ao movimento corporal. De um modo geral. Mas aí eu acho que o gesto, ele comunica. Ele também está expressando algo na linguagem. Ele também está transmitindo a ideia de algo, há significados ali. Mas como é não verbal, eu prefiro, eu acho, nessa divisão... Optar pelo termo comunicar. Comunica, mas não está dizendo.

No fundo, se a gente for olhar ali na hora... É sempre atrás do sentido, do significado que a gente está indo. Tanto da palavra quanto do gesto. Mas eu acho que a título, às vezes até das supervisões que eu realizo... Eu mantenho essa diferença, né? Semântica. A palavra está dizendo. O gesto está comunicando. É uma dimensão que está ali junta, mas eu separo para termos de didática e análise.

Rui: Você falou uma coisa que para a gente da fenomenologia hermenêutica é muito importante: a mostraçã, o desvelar desse fenômeno. Então, para você, a sua experiência, o mostrar e desvelar se dá também a partir do gesto?

Curumim: E aí eu acho que, de fato, a nossa vestimenta também é um gesto. O gesto é tudo aquilo além do oral.

Rui: Eu estou partindo dessa compreensão do gesto enquanto movimento. O gesto de se vestir também é um gesto político.

Curumim: Isso. Então, como a gente vai pra terapia também comunica algo, postura, entonação, mãos, cruzar pernas. Tudo ressoa na experiência clínica.

Rui: Eu hoje passei por uma situação que pode exemplificar isso. Eu estou com uma camisa que tem caveiras e flores, e o meu coordenador ficou falando: ele não sabe qual é o look que ele veio. Se ele veio nas trevas ou se ele veio nas flores.

Curumim: E isso também é um gesto. É uma leitura que ele faz. É uma linguagem. É um ponto de vista. Interessante aí, né? Porque aí na hora que ele também fala, talvez ele esteja também colocando... Se colocando também nessa relação com o seu gesto. Porque talvez a flor e a caveira não têm nada a ver com o humor. Eu acho que é uma brincadeira interessante

essa que o gesto convida. Porque os dois interlocutores... Ou os interlocutores acabam se expondo de algum modo. É quando a gente vai pensar em situação hermenêutica.

Rui. Isso. Eu fui com ela porque era simplesmente a que estava limpa.

Curumim: Para ele não. É um outro universo. E na clínica muitas vezes isso acontece. A leitura que a gente está fazendo talvez não seja aquela.

Rui: Curumim, queria retomar uma coisa com você. No início, você falou do caso do seu paciente com TEA. Eu não sei se consegui compreender direito. Tu quando fala que percebeu que tinha algo além, tu fala das estereotípias?

Curumim: Isso. Os movimentos repetitivos, algumas vezes sem controle, a postura, modo de sentar e se comportar. É o conseguir ir além...

Rui: Então, tu consegue perceber uma diferença entre os gestos nos atendimentos presenciais e nos atendimentos on-line?

Curumim: Então, Eu acho que... Eu acho que é muito simplista dizer que você reduz a qualidade, que piora a condição de relacionamento. Eu acho que são relações diferentes. E eu vejo que nos atendimentos remotos... Eu tive momentos de muita intensidade com o paciente. Mesmo ele estando em outro continente. Daquilo que se fala ter tocado ele. Ou até da partida. Porque eu acho que o gesto fica focado muito na face, no rosto. Então, a gente vai se guiando muito pelas micro expressões. O levantar de sobrancelha. O repuxar de boca. Um olhar que te desvia. A gente fica muito mais microscópico nesse sentido. O que pode ser... O que às vezes nos prende também. Eu tinha um paciente que até eu virava o olho. Ele já falava... Eu sei que daqui a pouco está acabando. Eu sentia que ele queria me prender com o olhar. Eu não podia olhar para o lado... Para ver alguma coisa que tivesse me chamado. Que ele já sentia que eu estava... Não sei... Abandonando ele. Ou achando que o que ele falava não tinha graça. O que é interessante, no caso dele, porque eu acho que tem a ver com a queixa toda. Então eu acho que traz essa dimensão. Que tem a sua própria riqueza. Mas eu acredito que dependendo de certos quadros e da complexidade deles, do tipo de sofrimento, de padecimento, é importante nem que seja um atendimento híbrido. Para a gente ter uma dimensão desse gesto dentro de uma corporeidade. Porque às vezes... É através desse corpo que a pessoa constitui a subjetividade dela. Por exemplo, a gente está conversando aqui e eu não tenho uma dimensão da sua altura, do seu peso. Então, a gente cria isso a partir das nossas referências. E às vezes o atendimento vai caminhando para queixas nesse sentido de...

Não estou satisfeito com o meu corpo. Porque eu estou muito acima do peso. Temas assim. E eu me vejo perguntando: Quanto você pesa? Que altura você tem? Porque eu não estou com acesso a isso. A pessoa fala 1,70 metros, 90 ou 100 kg, e a gente vai criando uma ideia... que as vezes é só ideia mesmo... Eu acho que é interessante pensar em formas híbridas. Para que a gente tenha um acesso. Pelo menos em alguns casos que demandam essa complexidade. E acho que a gente se enriquece também. Aproveitando... eu não sou uma pessoa alta. Agora, eu engordei um pouco, mas eu tenho 1,67 de altura, e peso por volta dos 70kg. Então, eu não sou aquela figura altiva. Eu acho que isso tem a ver com outras inseguranças minhas. Mas eu acho interessante... Como que através do atendimento remoto, por exemplo... Eu sinto às vezes que as pessoas me chamam de doutor. Tem uma seriedade. Eu imagino que por conta disso elas coloquem no lugar... O lugar de saber configura um corpo... Um corpo na referência delas que seja assim também. Então, às vezes, quando eu faço esse atendimento no presencial... eu

escuto assim... “Nossa, mas eu achei que você era maior”. Acho que o atendimento remoto... Deu um tamanho de uma certa seriedade para algumas pessoas. Ou escondeu as minhas inseguranças também. Acho que tem isso.

Rui: Entendi, entendi... Tu falou... Me prender com o olhar. Me prender com os olhos. Tu consegue pensar também nesse olhar... Nesse prender com os olhos. Em uma clínica presencial... Que acontece no consultório. Tu tem memória disso? De ter se sentido desse jeito?

Curumim: Hum... Não sei se prender o olhar, mas... Às vezes tem atendimentos que... Pela tonalidade afetiva do que está acontecendo ali na sessão... Eu vou ficando disperso, às vezes, cansado até. E aí... Eu não sei se isso tem a ver com o que você está falando. Mas aí eu lembro que eu ficava assim... Pegando a unha... E apertando a unha contra o dedo. Eu estava me causando uma sensação de mal estar... Me beliscando... resumidamente. Para que eu me mantivesse acordado naquela situação. Então eu já me peguei assim... Me beliscando às vezes... Ou me cutucando de algum modo... Para tentar sustentar ali um olhar... Sustentar uma atenção... Que eu ficava preocupado do paciente perceber o meu tédio... A minha desatenção... enfim... E não sei se eu fui bem sucedido... Às vezes eu fico achando que os pacientes... Eu não atendo... Crianças... atendo muitos poucos jovens... São mais sinceros... Acho que às vezes o adulto se percebeu e não comenta... Guarda para si próprio. Pelo menos os que eu acho que... Às vezes eu fico com essa dúvida também. Mas acho que... Eu acho que prende menos... Ou pelo menos... Eu me prendo menos... eu não sei... Porque... Mesmo que a pessoa tenha um olhar fixo... Eu consigo me sentir mais à vontade... De... enfim... De mudar de posição... De me movimentar... Eu acho que o olhar circula mais... Pelo corpo... Por outras partes do corpo... Por outros gestos... Por outros estímulos da sala... O olhar tem essa circularidade... Eu acho que na câmera fica aquela coisa... Do rosto... E eu acho que... Essa sensação de prisão... Do olho... Sei lá... do Big Brother... Fica maior mesmo... Fica mais microscópica mesmo... Eu não tive essa experiência... Com essas outras... Mas não acho que elas são da mesma ordem... Do remoto não...

Rui: Entendi. Tu falou de corpos. Quando a gente fala de gestos a gente fala de corpos, e tu trouxe algumas falas interessantes... Como tamanhos, formas de corpos, mudança de postura. Trouxesse falas de compreensão mesmo, de segurança. No formato de atendimento online, tu consegue pensar um gesto do psicólogo que seja importante, que seja fundamental para uma clínica, que seja indispensável ou facilite algum processo na clínica, se é que a gente pode chamar de facilitação de processo.

Curumim: Um gesto...hum... Não sei se tem. Eu fico com receio de isso entrar como algo normativo. Enfim, não sei... Eu acho que às vezes... Não consigo ver um gesto específico... O que eu entendo, por exemplo, nas minhas supervisões acontece vez ou outra daquele paciente que não consegue interromper a sessão e eu sempre oriento o colega a apontar o final da sessão e nisso se não é ouvido ele começa a se levantar mesmo. Os colegas assustam, os alunos assustam também. Mas a pessoa não está conseguindo ter abertura para ouvir você, você vai ter que ir para o gesto e no gesto ela vai ouvir... E, de fato, o gesto tem um poder, uma potência, que comunica de uma forma às vezes mais intensa do que a palavra porque nesse gesto da pessoa se erguer o outro consegue se regular, se reorganizar com relação ao limite de tempo. Enfim, às vezes mais do que a pessoa ficar ali, tentando falar e não ter espaço, eu acho que é isso... Eu acho que um gesto que eu não gosto, que eu tento não fazer é cruzar os braços. Não me vejo fazendo, mas não sei. Não me vejo, me comunica um fechamento. Eu me vejo quando eu estou cruzando os braços eu me vejo julgando o que eu estou ouvindo e eu me dou conta do julgamento. Na hora que eu olho para esse braço cruzado,

eu falo: “Olha só”. Enfim, me vejo pouco aberto, pouco empático... Eu acho que no exercício Fenomenológico-Existencial tem essa riqueza de sempre estarmos abertos para o significado que está ali no universo daquela pessoa, mas eu vejo que tem alguns significados que circulam numa dimensão mais coletiva e às vezes não é que eu vou afirmar... Enfim..mas às vezes, a possibilidade, por exemplo, e sugerir, de apontar...um significado para aquele gesto que ainda não está sendo nomeado, volta e meia, consegue fisgar aquilo que o paciente estava querendo expressar e eu estou pegando aquilo de uma dimensão mais coletiva. Enfim, mas não estou afirmando. Eu gosto nas minhas intervenções de sempre iniciar com alguma coisa... Tipo assim: “Me parece”, “Estou aqui pensando”, “Veja se você concorda”, alguma coisa que convide o outro a olhar para aquilo com uma liberdade dele também dizer: “Não”, “Não sei”, e tal. E eu acho legal porque mesmo quando não é já leva ele até a expressar às vezes o que é. Enfim, acho que eu não respondi a sua pergunta.

Rui: Acho que respondeu sim. Então, gesto e linguagem para tu estão bem ligados em uma relação.

Curumim: É, o gesto está dentro desse campo da linguagem. Quer dizer estou entendendo que o ser humano, por ser esse ser aí... Esse ser no mundo com outros... Tudo que vem dele está nessa dimensão, da trama cultural, da trama de significados. Então, não tem como escapar. Assim, a gente é fisgado por isso. Então, não tem um movimento que a gente faça que não seja pego por essa rede mesmo que a gente diga: “Ai, mas não foi a minha intenção, não era essa intenção. Eu acho que justamente... Porque o gesto está nessa dimensão... Da...

De que o corpo, ele é meu, mas ele também é visto. Então, acho que ele também guarda essa tensão de o gesto é meu, mas, ao mesmo tempo ele é público. Enfim, porque ele é capturado por quem o vê... E aí... Acho que tem essa briga boa, de que não era a minha intenção, mas então abre-se um espaço para questionar o que era... Isso me leva a pensar que... Eu atendo adolescente... e atendo adultos, de modo geral idosos... Você consegue ver a diferença entre esses grupos sociais de uma maneira... A gente fala de singularidade... Cada lado não é único... Mas também eu acho que ele se dá... No coletivo... Também é uma questão de gênero

Rui: Você consegue fazer leitura desses gestos mais frequentes ou o que te chama atenção agora? O que vem na tua memória?

Curumim: Eu estava pensando...Eu acho que... Não sei se tem nos grupos... Se daria para identificar... A partir de grupos... Mas eu percebo, por exemplo, a ansiedade ser muito expressa nesse bater de perna. Eu tenho um paciente que toda sessão, ele passa 50 minutos na sessão, ele fica batendo aqueles joelhos inquietos, pernas inquietas... Eu percebo que ao longo da sessão diminui. Em alguns momentos, dependendo do assunto essa ansiedade diminui, e aí eu vejo ele mais... Como é que eu falo? Ele mais sereno...Mas todo início da sessão me chama atenção porque realmente é muito perceptível o quanto ele está com essas pernas inquietas, e eu leio, eu passo a ler... Eu acho que talvez tenha uma questão com um grupo minoritário... Eu passo a ler isso com uma preocupação... Intensa que ele tem em relação ao julgamento do outro... Então todo início da sessão ele está mais assim... Eu acho que é o início... É esse contato inicial... Abre a câmera... Então, ele começa a ser visto... Ele começa a ser ouvido...Eu acho que surgem aí inquietações, né? E depois, a medida que vai havendo o decorrer da sessão, tende a diminuir. No final de sessão, eu percebo que esse movimento já diminuiu bastante. Eu já tentei apontar isso, mas acho delicado apontar o gesto sem expor a pessoa, se a exposição não for bem pensada, a pessoa se envergonha, se recolhe de modo negativo.

Quando coloquei isso, ele deu uma risada sem graça, disse que sempre foi assim... ainda não consegui acessar esse tremor de pernas dele, de modo que... não consegui colocar isso em nossas conversas. Mas ele é um homem homossexual e, eu vou entendendo, a partir do conteúdo das nossas sessões... que ele já tem 40 e poucos anos e ele era bem afeminado na infância, na adolescência, sofreu agressões, bullying, e acho que isso é uma marca desse grupo... principalmente homens e aí acho que essas pernas agitadas vêm de algum modo dessa trajetória de alguém que aprendeu a se policiar como ele se movimenta, emposta a voz, de como gesticula. Ele diz que perdeu a espontaneidade dele, porque ele aniquilou aquilo para se postar de uma forma mais masculina, rígida, para que as pessoas não percebessem que era homossexual, mas é evidente que ele é bastante masculino. Ele brinca, às vezes tem algum movimento mais espontâneo, mais expansivo, não posso colocar como gesto masculino ou feminino, mas de uma forma geral ele é bem duro, e ele se coloca assim... assim penso esse tremor nas pernas como algo como medo de ser visto, algo assim. Mas uma hora irá aparecer.

Rui: Entendi, Curumim. Tenho muito agradecer por tua contribuição. Precisamos acabar por causa do teu horário. Mas antes, tem algo que você gostaria de colocar, algo que por acaso não abordamos, algo que tenha vindo a tua mente e você deseja trazer?

Curumim: Rui, eu só tenho a agradecer. Foi excelente poder contribuir. Na verdade, foi instigante. Temos pouca coisa sobre o gesto, que é tão importante na situação clínica. Espero ter contribuído, e quero muito ler sua Tese.

Rui: Obrigado! Até mais.

Curumim: Obrigado, Tchau.

A.4 Entrevista – Homem, RN, Guará

Rui: Guará, como eu te falei, a nossa coleta de dados vai acontecer por meio de uma entrevista narrativa — no estilo de Benjamin. A ideia é termos uma pergunta disparadora, uma questão inicial, e irmos conversando a partir dela. Tudo bem pra você? É mais um diálogo do que propriamente uma entrevista comum.

Guará: Vamos nessa!

Rui: Muito obrigado por ter aceitado participar, também. Na correria esqueci de agradecer.

Guará: Que isso! A temática é maravilhosa, instigadora.

Rui: Bom, então o nosso ponto de partida nessa pesquisa é: *“Como você recolhe o gesto como parte do movimento do paciente na situação clínica?”*

Guará: Olha, eu confesso que, quando você entrou em contato e falou do gesto, por um segundo eu fiquei pensando no conceito. Na minha compreensão inicial, o gesto fenomenológico sempre me soou como sendo os atos existenciais presentes no exercício da terapia, do processo terapêutico. Não atrelando, não exatamente, à questão do corpo ou à questão de comportamentos específicos, mas o gesto como esse desvelar a partir de um acontecimento.

E aí eu dei uma busca rápida, assim, “gesto fenomenológico” no Lilacs, nas bases, e me veio a questão de corpo. E aí eu fiquei me perguntando da minha compreensão, porque, no meu

entendimento, tanto no fazer clínico, o gesto pra mim sempre surge não somente como a questão do corpo — como eu disse — mas como esse ato que, em algumas expressões, vai contemplar o corpo. Mas não diria que é isso o que caracterizaria o gesto como gesto.

Então, pra mim, chega muito como sendo o processo do encontro no processo de psicoterapia, a partir de uma oportunidade que dá margem para as expressões pessoais, existenciais, que de algum modo já estão em expansão, mas não têm espaço. E, quando, na relação, ganham, por diversas oportunidades, condições de serem formuladas, ele acontece.

É como se nós tivéssemos uma espuma expansível dessas industriais dentro de uma caixa, e não tem espaço mais pra aquecer. Mas, em um momento, essa caixa se rompe, e os desdobramentos dessa espuma vão aparecendo em vários braços, em várias pontas, enfim.

Então, é... é... a minha, o meu ponto de partida sobre gesto vem desse lugar, que traz essa expressão como sendo o grande marco. Em alguns momentos, bem vinculadas ao corpo; em outros momentos, vinculadas ao ato em si, à condução, à fala. Que, em sua maioria, acaba se manifestando pelo corpo também, mas não somente a isso.

Acho que esse é o que mais me marca, inicialmente.

Rui: Tu usou uma expressão interessante, né? *Atos existenciais*. O que é que tu tá chamando de atos existenciais, assim?

Guará: Tô chamando de atos existenciais o momento em que entra em cena uma oportunidade de conexão com o conteúdo, com o significado, com os significados e significantes, e que, como no teatro, ganham um tempo pra acontecer e serem compreendidos, né? Deixa eu tentar ilustrar isso com um exemplo clínico.

Ontem, por exemplo, num dos atendimentos, um cliente trouxe uma questão: “eu não consegui relaxar na sessão de ontem, estava há 36 horas sem dormir”. E quando ele me contextualiza, tava em crise de amigdalite e com a sensação de pânico recorrente. Em determinado momento, ele começa a falar dos medos, dos anseios, das pressões, e me diz a seguinte frase: “você vai me ouvir dizendo muito isso, mas eu nunca falei sobre mim. Nunca falei sobre isso, ou sobre aquilo”.

E aí, na respiração dele, eu devolvo a questão dizendo: “então tu tá me dizendo que agora parece ser necessário olhar pra você e, principalmente...” — e nesse momento botei a mão no meu pescoço — “...falar sobre o que tá aqui”. Ele entrou num silêncio reflexivo.

Dava pra ver o movimento dos olhos, pensando em muitas coisas, indo pra um lado, indo pro outro. Aí ele balançou a cabeça e disse: “eu preciso”. E trouxe mais coisas que nunca tinha falado, retornando ao fluxo. Então, esse tempo do começo do conteúdo, que na minha perspectiva é o desdobramento ontológico da resistência se dando, sendo conectado na relação, alcança o ápice e finda. Porque, quer queira, quer não, o processo cognitivo, quando vai avançando, vai podando a experiência. E aí findamos um ato existencial.

Depois disso, ele seguiu numa reflexão mais explicativa, do que estava entendendo após o que tinha sentido. E aí seguimos em outros caminhos. Mas, pelo menos analisando agora, esse atendimento foi o primeiro, entre os que já tive com ele, em que ocorreu, de fato, um ato existencial.

No sentido dele conseguir se demorar, se afetar e sentir aquilo que ele mesmo trouxe, reverberado na relação. E que, de algum modo, ampliou um pouco mais a compreensão de si, a partir desse palco que se instala e permite essa passagem. Que permite esse gesto mesmo.

Rui: Entendi. E aí, nesse exemplo que tu traz, quais são os gestos? O que é que eles visualizam, apontam, anunciam pra tu, enquanto terapeuta?

Guará: Então... quando ele vai nesse cenário, em especial nesse atendimento, né, falando da crise da amigdalite, da situação de pânico... não só nessa situação específica, mas nos atendimentos em geral... quando você para pra pensar nesses “bolsões de ar” que acontecem de modo mais esporádico a cada momento, me faz pensar e se abre pra mim um campo de compreensão. Esse campo fala muito de experiências pobres em tempo.

No sentido de tempo de espera, tempo de processamento... mas não no nível da velocidade. Falo na perspectiva de degustar. De demorar mesmo. E isso dentro de um tempo muito, muito rápido, né? Aqui eu tô totalmente contaminado por uma leitura recente que fiz, de um livro do Bill Schumann, chamado *Por Favor, Feche os Olhos*. Ele fala muito de processamento de informação, e isso tá fresco em mim. Então acabo notando mais.

E, enquanto escritor, também, poeta, esse lugar da pausa, do ponto e vírgula, me faz muita falta na clínica. Principalmente porque os clientes anseiam por um processo rápido, uma velocidade pra alcançar um estado X, Y, Z. Isso não dá espaço, muitas vezes, pra que eles se percebam nos seus gestos.

A partir dessa compreensão que a gente tá tecendo aqui, de ato existencial, eu percebo que, em certos momentos, sou engolido por essa velocidade. Também me entrego a esse movimento de sentir a necessidade de executar uma entrega, uma intervenção mais objetiva. Ou até mesmo, como minha supervisora fala, “entregar pronto”: a fala vem trazendo o conteúdo que tá ali do outro, mas acabado por mim. Isso me gera alguns alertas, porque esse lugar substitutivo pode acontecer em alguns momentos, mas não deve ser o lugar principal.

Então, isso me revela um lugar de precariedade. Onde a experiência de existir passa a ser internalizada como... o senso comum prega muito isso... como sendo apenas sucumbir ao cansaço. “Eu tô só existindo hoje. Meu sistema orgânico não parou, mas eu tô sem nada aqui, tô entregue a esse cansaço”.

Essa precariedade vai aparecendo pra mim. E, em alguns momentos, a tristeza causa um desânimo — no sentido de perceber o quão difícil é o nosso fazer, e o quanto ele tá se tornando ainda mais difícil. Por causa dessa condição de não conseguirmos entender, de forma natural, que o tempo demorado também é tempo. E que ele precisa de espaço.

Rui: Sim, sim, tô entendendo. Quando tu traz essa dimensão de atos existenciais, de gestos, efetivamente, fica me parecendo que você compreende isso também como uma forma de expressão, como uma linguagem. É isso que tá fazendo sentido. Não é porque a gente... tu falou no início: o corpo não é só corpo. E aí, quando tu vai me trazendo os exemplos, me vem muito como linguagem. Sim. A concepção talvez seja muito mais da gente enquanto linguagem do que da gente enquanto corpo. Não sei... quando tu falou, me veio essa construção. Não sei se faz sentido.

Guará: Faz, faz totalmente sentido. Não é... e é uma linguagem que é muito mais transcendente, na perspectiva de transpor os signos. E, ao mesmo tempo, ela diz sempre de

uma atmosfera, de um lugar atravessado por um clima. Esse clima desde o momento histórico, todo aquele cenário que a gente já conhece como sendo marcador das experiências, mas também uma comunicação que é porta-voz de um ponto cego da experiência.

Rui: Como assim?

Guará: Então... me veio isso. Nem eu consigo me explicar direito, mas o que me vem é que essa comunicação que acontece nesses atos clínicos fala de um ponto cego, ou seja, de um lugar que necessita de luz, de ser iluminado. Quando esse cliente traz as questões literais da sua preocupação com a garganta, das pressões, do quanto não falar de si... isso vai comunicando de um lugar que nunca foi olhado, ou que foi muito pouco olhado. E isso vai fazendo uma comunicação, uma conexão.

Tentando transformar essa fala do ato existencial na perspectiva do teatro, é como se fosse um momento de bastidor às claras. É o momento onde aquilo que estava velado ganha força para se materializar nesse gesto que acontece. Ou melhor: essa linguagem, essa comunicação, acontece muito pela tensão.

Me vem muito a compreensão de algo que tensiona, que faz fricção e, por consequência, gera energia. E daí sai um movimento, sai um gesto. Isso traz muito uma comunicação que, olhando agora, é... o nosso material de trabalho. Exatamente esse ponto interditado que vai ganhando espaço pela tensão, pela agonia, pela angústia, pelo sofrimento. Isso vai mobilizando, tensionando as cordas, os pilares existenciais, de modo a gerar a oportunidade de se escolher se apropriar daquilo ou não — a depender do quão caro possa ser para cada um.

Rui: Sim. É engraçado porque, quando tu me dá o exemplo, tu faz até o gesto de botar a mão na garganta. Me parece que tem um caráter de linguagem, de tonalidades. Agora, quando você fala em disposições...

E tem uma coisa que me parece na tua fala: a tua perspectiva clínica não aponta o gesto como unicamente representativo. Me parece que o gesto não está representando algo, ele é algo. Quando tu fala assim, nesse teu exemplo, fiquei pensando... me vem muito o movimento de linguagem que tantas vezes faz diferente do gesto. É diferente do gesto.

Quando tu me fala desse cliente, me vem muito isso: o gesto dele diz uma coisa, mas a linguagem, a voz, a fala, a oralidade, estavam comunicando outra. Tem esse jogo... eu chamo de jogo mesmo, entre o gesto e a fala. Me parece que transcende a linguagem: não é só linguagem, não é só corpo, é corpo com linguagem. Não sei... faz sentido?

Guará: Você foi muito cirúrgico agora. Essa percepção mesmo. E faz muito sentido essa palavra *jogo*, porque é uma articulação, o tempo todo, desses elementos, tentando dar conta de algo que a linguagem, sozinha, não dá.

Guará: Oralidade... isso. As palavras exatamente. Me lembro muito de *Serenidade*, quando o Heidegger vai lá e começa a falar naquela festa sobre toda a poesia, sobre o caminho que se abre, e ele diz que somente aos poetas — os guardiões da linguagem — haveria ali uma possível proximidade da compreensão do que é essa comunicação do ser.

E aí, quando você me faz pensar sobre gesto, como estamos nessa construção, o gesto ainda mais se consolida como exatamente um ente que consegue... melhor reformulando: uma expressão do questionamento do ente sobre si, do ser sobre si. De modo que o grande desafio

do terapeuta vai ser perceber o jogo em cena, o ato em cena. Não na perspectiva de compreendê-lo antecipadamente, mas, como eu apresentei, de estar junto com ele, caminhando e entendendo que começou o ato, que estou no ato... e que também o perdi em algum momento.

Essa capacidade de sentir a atmosfera, as tonalidades, as disposições que estão se dando naquele momento vão auxiliar a entender que, exatamente pelo desconforto da incompreensão, há ali o elemento essencial para a compreensão do gesto. Que é, justamente, o descompasso da língua, da linguagem, do símbolo, em detrimento ao que eu estou sentindo.

E aqui lanço mão da compreensão de campo, como sendo esse lugar — seja online, seja presencial — que vai nos dar muito respaldo. Aí vem o meu corpo me dando gestos do que é que eu estou captando naquela experiência, que me faz compreendê-la como sendo esse ato, esse momento, esse espaço para a expressão. E que não é somente uma expressão corporal.

Quando tu falou nesse jogo, está completamente inserido também a situação hermenêutica. Esse movimento de como eu compreendo aquele gesto. E aí eu tô chamando de gesto algo que é muito maior do que um movimento corporal.

E aí, o que é que tu acha, o que tu pensa sobre gestos de situação hermenêutica? Te ajuda a recolher? Tem algum outro exemplo clínico em que essa dimensão gestual apareceu... como é que eu posso te dizer?... desvelando outros modos de ser e existir ali dentro?

Rui: Tu consegue lembrar de algo na tua situação clínica?

Guará: Faz uns dois anos, acredito. Atendendo uma cliente, eu tinha notado, em alguns momentos, que quando ela tocava em certa temática, ou se aproximava dela, ela se ruborizava. Literalmente, ela ia ficando vermelha. Em alguns momentos isso foi muito rápido, então eu fiquei só com a impressão, não verbalizei, não comentei.

Mas teve um momento em que ela se aproximou da temática, adentrou mesmo na temática, e ficou tão vermelha — mas tão vermelha, em especial no colo — que eu cheguei a ficar preocupado. Pensei: “será que ela tá tendo uma reação alérgica agora?”

Só que, ao mesmo tempo, ela ia trazendo a fala, ia conseguindo sustentar, e não me falava de nenhum incômodo. Então, da minha parte, eu sustentei a tranquilidade de que ela não estava passando mal, confiando que, se tivesse sentido algo, ela iria me dizer.

Em determinado momento, ela entra numa euforia: “não, porque isso, porque aquilo...”. E ia trazendo as mãos, se repulsionando na poltrona, até que chegou num estado de emoção — não sei bem como nomear — mas era uma profunda conexão com a temática.

E eu, na época, estava numa sala de atendimento que tinha um espelho grande. Então eu disse: “se olha no espelho agora, por favor”. E aí ela olhou... e se viu toda branca. Então ela se viu.

Guará: Toda vermelha... e eu quis me preocupar. Só que, ao mesmo tempo, ela disse: “eu não tenho alergia a nada”. Então, nesse momento, me veio a reflexão do quanto se deparar com as situações de expressões existenciais não necessariamente convoca do terapeuta o aspecto interpretativo. Mas, sim — além disso, claro — a condição de sustentar a não interpretação, para poder vivenciar junto com o outro aquilo que nunca será 100% viável.

No entanto, é o que faz, tal como o espelho, refletir o que está sendo apresentado. Eu não me esqueço de uma fala de uma professora que disse assim: *“Você nunca viu seu próprio rosto. Você sempre viu um reflexo do seu rosto. O modo como você vê o seu rosto, somente o outro vê. O modo real, na profundidade, na dimensão. O espelho, mesmo que seja convexo, não vai lhe entregar o que o olho do outro capta”*.

E aí, enquanto terapeuta, esse lugar de lançar o olhar como um reflexo que reproduz, mas também como um olho que olha. Você pode conhecer Jorge Ponciano, da Gestalt. Ele vem muito aqui pra Natal, tem um grupo de formação em Gestalt. Eu fui pra uma das palestras dele recentemente.

E Jorge Ponciano traz muito isso: toda a fala que ele fazia, ele olhava por cima dos óculos e dizia: *“Eu estou vendo vocês, vocês estão me vendo?”* Na primeira vez que ele perguntou, não fez sentido. Eu disse: “claro”, respondi ali pra mim. Alguns minutos depois, ele fez a mesma pergunta: *“Eu estou vendo vocês, vocês estão me vendo?”* Aí, na segunda vez, eu já respondi “sim”, mas um sim duvidoso.

Da terceira vez em diante, eu já me questionava: o quanto eu estava conseguindo vê-lo naquilo que ele estava tentando me dizer? Mas ele não sentia que tinha sido compreendido. E aí reitero a minha fala de hoje: o quanto o gesto, enquanto ato existencial, é um momento de apreciação de algo tão complexo e, ao mesmo tempo, ontológico.

Essa abertura para a compreensão de que ali há um elemento que não é completamente contemplado pela linguagem auxilia na experiência de encontro. E é nesse lugar que a clínica precisa estar. A clínica, enquanto ato clínico do terapeuta, está fundamentada justamente para que ele não acabe tendenciando a antecipar a intervenção ou a interromper o momento. Porque pode ser que não favoreça ao tempo demorado que o ato, em si, exige.

Não há como retirar o fenômeno à força: ele acontece. E, quando ele acontece, é como o cometa Halley — treze segundos passando, e Deus sabe quando vai acontecer de novo. Então é esse lugar em que, vamos dizer assim, eu me afeto a partir dessa sua questão.

Rui: Sim, quando tu fala, eu vejo esse ato. E eu gosto quando tu chama de ato existencial. Inclusive, peço tua licença, talvez eu utilize “ato existencial”. Porque a situação clínica é atravessada por todos esses existenciais que a gente falou.

E quando tu fala, me parece que a gente pode também compreender o gesto como um existencial. Não sei se foi isso que tu quis dizer enquanto tu caminhava. Não como um existencial novo, além, sabe? Não como uma nova emoção do *Divertidamente*, não... mas como algo que se junta ali, sim, nesse movimento circular.

Eu estou tomando, na tese, o gesto que eu tenho enquanto movimento. E aí, enquanto tu falava, pensei: “gente, ele está falando efetivamente de movimento clínico”. Esse circular. Quando a gente tem histórias que aparecem logo, tem outras histórias que a gente vai juntando aqui e ali, naquela trama.

Tem gesto que a gente compreende no início de um jeito... e depois de dois anos, aquele mesmo gesto é uma outra coisa completamente diferente. Porque — eu acho que essa é a grande diferença da gente para outras abordagens — o gesto não é representativo. Ele é. Enfim.

Rui: Um gesto no primeiro encontro e um gesto no décimo encontro... o mesmo gesto. Eles falam coisas completamente diferentes. Ou eles podem falar. Eles têm a possibilidade de falar coisas completamente diferentes.

E aí eu não sei se eu consigo te compreender, se é isso que a gente tá falando. Eu tô tentando juntar: me parece isso, me parece aquilo... é isso?

Guará: Sim, sim. Você consegue dar o contorno do que eu tô trazendo em nomes mais específicos, mas é exatamente isso. O gesto como movimento. É um movimento clínico, que vai dizer o tempo todo desse radical *clinicare*: se inclinar para ouvir, para perceber, e numa experiência de tempo totalmente particular.

O que eu tenho percebido em alguns atendimentos é que o tempo lógico passa pra cada um de um modo, mas a particularização dele se dá exatamente por toda a história de vida — e também pela necessidade, ou pela incapacidade, de entrar em contato ou se aproximar de uma tematização específica.

Me vem muito a ideia de preparo. Esse tempo de cada cliente, e o nosso junto com ele, é um tempo de preparo. Aqui me vem muito a ideia de treinamento mesmo, no sentido de preparar-se para algo. Então, aquela compreensão que se dá nos primeiros encontros, e que se segue, vai amadurecendo paulatinamente.

É como a bailarina se preparando para ter a postura, a firmeza e o pé pronto para aguentar o peso dela toda na ponta dos pés. A terapia passa a ser esse lugar de preparo, o tempo todo. Preparo para o contato com elementos da minha constituição enquanto ser, enquanto pessoa.

E a trama vai se dar a partir de desvelamentos, mas em especial a partir de gestos, de atos existenciais, que vão fazer a conexão entre essas estruturas ontológicas. É uma experiência que faz com que questões como a escolha, o projeto de vida, a angústia, a finitude consigam se entrelaçar e construir uma comunicação. E isso só acontece no ato de se demorar.

Literalmente, é um palco. Onde vários personagens vão compor a cena. E esses personagens nós podemos chamar de existenciais. É nessa articulação de palco, artistas e cena, que aquilo que se aprecia como elemento compreensível aparece: o gesto.

O gesto é o “produto”, entre aspas. Aquilo que só acontece na composição desses elementos. Porque o palco sem nada é só palco. O artista sem palco é só artista. O roteiro sem quem o faça é só roteiro. Mas quando isso tudo se articula, eu tenho o *Macbeth*, o *Hamlet*, o *Auto da Compadecida*. Eu tenho a obra.

E aí recorro novamente ao Heidegger, quando ele fala da obra naquele livro fininho sobre arte (*A origem da obra de arte*). Ele vai trazendo que a arte vai ser sempre esse lugar de projeção de possibilidades, que só se articulam nessa abstração de uma linguagem desfavorecida de cognição — vamos colocar assim.

Quando o Djavan canta lá: “*Guardiãs, um de besouro, um imã*”. Qual é a lógica disso? Não tem lógica. Não é pra ter lógica. É o conjunto. E aí isso é puro movimento.

Rui: Concordo muito com você. Sim, sim. Você traz elementos bem importantes pra essa compreensão do gesto.

Tu sempre consegue, como é que eu posso dizer... na tua prática clínica, o gesto sempre aparece? Sempre se desvela? Tu consegue também pensar em gestos teus na clínica, já que a gente tá falando disso? Como é que tu pensa isso?

Guará: O gesto nem sempre aparece. É sempre uma espera para que ele apareça. Uma certa posição ali da raposa, do *Pequeno Príncipe*: “já sei que amanhã tu vem no mesmo horário, e me chega, e a gente conversa”.

Um pouco mais... Mas não, nem sempre aparece. E aí, em alguns momentos — que não são poucos — o meu existir também tem espaço no processo. No sentido de que, estando junto com o outro, eu também estou no meu ser, na minha composição. Então, os meus gestos falam desse anseio pelo gesto do outro.

De modo a trazer também o meu palco, a minha cena, em alguns momentos, para aquela relação. De modo a trazer o meu movimento para... não é compor a palavra, mas para construir uma parte de ser a plateia. Parte desse movimento, do palco, dos personagens, do roteiro, há de ter uma plateia.

Então, esse meu lugar é de trazer a seguinte fala: “olha, me vem aqui, nessa sua fala, uma sensação de desamparo, de angústia. É isso que você está me falando? É isso que você está expressando quando fala, quando se comporta?”. Tentando dar o nome para aquilo que tão abstrato se coloca, mas que está ali, que está sendo ali.

E aí eu trago desse meu lugar, dessa minha experiência. Tenho dado esses espaços... ou melhor, sempre fez sentido pra mim dar esses espaços. Não partindo do lugar de que estou falando de mim, mas falando do que, em mim, reverbera dele na relação. E aí eu trago, sem nenhum medo, sem nenhuma preocupação, porque tenho a convicção de que aquilo é, em mim, uma...

A palavra que me vem é “certeza”, mas não é bem ela. Porque “certeza” fecha em mim. É uma experiência viva. Eu sinto. Então, me faz ter a convicção de prazer.

E, em boa parte das situações, quando há essa partilha, essa relação potencialmente dialógica, percebo um movimento interessante no cliente. Do outro lado, é um movimento menos engessado, menos preocupado com o que se fala, com o que se sente. E muito mais: “estou sentindo, quero sentir”. Gera uma maior abertura.

Essa é a sensação que eu tenho: quando eu trago o meu movimento, o outro se sente mais à vontade. É como se intimamente houvesse ali uma compreensão sobre o que está autorizado e o que não está autorizado a estar naquele lugar, naquelas quatro paredes, naquela relação.

Quando o terapeuta, a partir desse lugar de suposto saber, de autoridade, de poder, vai quebrando essa compreensão — essas objeções iniciais — isso vai tornando o setting original como ele deve ser: livre. Marcado pela liberdade de ser.

Rui: Muito importante essa tua fala. Muito importante mesmo. Importante pra gente pensar o nosso espaço terapêutico como algo que é além... precisa ser além. Certo? Muito bom, muito bom, Guará.

Tu acha que tem alguma coisa sobre a dimensão do gesto que a gente não conversou? Algo que atravessa de outra forma e que tu acha importante a gente conversar um pouco agora?

Guará: Não, não. Eu acredito que contemplamos o que, de fato, me afeta e que, de algum modo, é sustentado. Agora, quando tento buscar o que faltou, não sinto que faltou. Acho que conseguimos passear bem e, ao mesmo tempo, despertar reflexões que somente aqui aconteceriam.

Então, acredito que os movimentos gerados tiveram um bom espaço pra acontecer. E agora vão se acomodar. No sentido de que, depois do movimento, é preciso se acostumar com a nova distribuição. Quando a gente muda um ambiente, muda os móveis, leva um tempo até entender: “ah, agora o sofá tá ali, a mesa tá ali”.

Me lembro dessa sensação agora: de tudo o que foi conversado, pensar em qual lugar cada coisa vai tomar.

Rui: Sim, sim. Você trouxe falas muito potentes para o trabalho. Acho que é um material muito rico para a gente discutir, pensar nas implicações. Eu tenho muito a agradecer. Muito mesmo, Alisson. Muito obrigado pela ajuda, de verdade.

Eu vou fazer a transcrição, quando eu transcrever eu falo contigo, te mostro, e aí você dá uma olhada pra ver se tem alguma outra coisa a acrescentar. Tá bom?

Guará: Tá ok. Eu que agradeço. Fique à vontade. Qualquer coisa, estou à disposição.

Rui: Valeu, viu?

Guará: Tchau, tchau.