

(FÉ)MININA, VEM(SER) JUREMA ÎSÉGÚN: o protagonismo negro transgênero e a subjetivação em contextos de privação de liberdade

(FÉ)MININA, VEM(SER) JUREMA ÎSÉGÚN: black transgender protagonism and subjectivation in contexts of deprivation of liberty

Sam Alcântara¹

Tania Mara²

Dina Beatriz dos Santos³

RESUMO: Este artigo parte da escuta de Jurema Îségún – adolescente negra, transgênero e periférica – para problematizar os processos de subjetivação sob privação de liberdade e as fendas de resistência que emergem nesses contextos. O estudo investiga como práticas de poder disciplinar e biopolíticas articulam violência e invenção subjetiva no Centro de Socioeducação João Luiz Alves (JLA/DEGASE) no Rio de Janeiro, espaço em que raça, gênero e classe se entrelaçam sob a lógica da norma institucional e da necropolítica. A pesquisa combina pedagogia, psicanálise, teorias queer, existencialismo, e análise documental e leitura interseccional fundamentada em perspectivas decoloniais. O caso Jurema Îségún evidencia como o corpo negro e trans, ao se inscrever na linguagem, produz um saber de resistência que desafia os dispositivos coloniais do cuidado. Demonstramos que a noção de sujeito suposto suspeito (Guerra, 2022) desloca eticamente a escuta analítica; que a formulação da *fê cuir* emerge como um ato de invenção indisciplinada; e que noções conceituais como *pedagogia do gozo* e *geografias da liberdade* se inscrevem como contrapontos nevrálgicos diante da tentativa de mortificação institucional. Propomos, por fim, uma escrita do Sul que entrelaça análise, escuta e reflexão crítica, sustentando uma ética do impossível capaz de reconfigurar práticas clínicas e políticas socioeducativas.

Palavras-chave: psicanálise; interseccionalidade; pedagogia; transgeneridade; sistema socioeducativo.

ABSTRACT: This article begins by listening to Jurema Îségún – a black, transgender, and peripheral adolescent – in order to problematize processes of subjectivation under conditions of confinement and the fissures of resistance that emerge in such contexts. The study investigates how disciplinary and biopolitical practices intertwine violence and subjective invention at the João Luiz Alves Socio-Educational Center (JLA/DEGASE) in Rio de Janeiro, a space where race, gender, and class intersect under the logics of institutional norms and necropolitics. The research combines pedagogy, psychoanalysis, queer theories, and existentialism with documentary analysis and an intersectional reading grounded in decolonial perspectives. The Jurema Îségún case reveals how the black and trans body, by inscribing itself in language, produces a knowledge of resistance that challenges colonial dispositifs of care. We demonstrate that the notion of the supposed suspect subject (Guerra, 2022) ethically shifts the analytic listening; that the formulation of *cuir faith* emerges as an act of undisciplined invention; and that conceptual notions such as pedagogy of jouissance and geographies of freedom operate as critical counterpoints to institutional mortification. Finally, we propose a writing from the South that interlaces analysis, listening, and critical reflection, sustaining an ethics of the impossible capable of reconfiguring clinical practices and socio-educational politics.

Keywords: psychoanalysis; intersectionality; pedagogy; transgender; socio-educational system.

¹ Psicanalista. Doutoranda em Estudos Psicanalíticos na UFMG. samuelalcantara@gmail.com.

² Pedagoga e psicanalista. taniamaramenezesvieira@yahoo.com.br

³ Psicóloga. Mestre em Saúde Coletiva na UFRJ. beatricenin@hotmail.com

INTRODUÇÃO

Este artigo nasce da escuta de uma jovem que ousou existir. Jurema Ìségún⁴ – adolescente negra, transgênero e periférica – enfrenta um duplo confinamento: o da instituição total e o da norma social que tenta silenciar aquilo que transborda o binário de gênero e a branquitude hegemônica. Sua história, ofertada como experiência de pesquisa-ação, expõe as fissuras de um modelo que, pretendendo educar, frequentemente reinscreve violências históricas. Ao acompanhar essa trajetória, interrogamos não apenas o sistema socioeducativo, mas também os próprios limites da escuta psicanalítica diante da colonialidade e das violências institucionais. Esta pesquisa parte da questão central: como se configuram os processos de subjetivação de adolescentes negras transgênero em contextos de privação de liberdade, e que formas de resistência emergem desses encontros? O campo empírico desta investigação situa-se no Centro de Socioeducação João Luiz Alves (JLA), vinculado ao DEGASE – Departamento Geral de Ações Socioeducativas do Estado do Rio de Janeiro. Este espaço revela, em escala concentrada, as dinâmicas de poder que atravessam raça, gênero e classe na sociedade brasileira. No período de 2022 a 2023, acompanhamos o percurso de Jurema Ìségún, cujo processo de “fazer-se mulher” em contexto de privação de liberdade oferece um laboratório privilegiado para compreender as articulações entre norma institucional, violência estatal e invenção subjetiva.

A interseccionalidade emerge aqui como experiência encarna, produtora de formas específicas de sofrimento e resistência, não se reduzindo apenas a categoria analítica. Quando gênero, raça e classe se entrelaçam sob o regime da privação de liberdade, constituem-se arranjos particulares de mortificação e sobrevivência que desafiam tanto as teorias clássicas sobre instituições totais quanto as abordagens universalizantes sobre adolescência. O protagonismo feminino negro, nesse contexto, surge como prática política de insurgência contra o apagamento sistemático operado pelas estruturas coloniais de poder. É nessa encruzilhada entre psicanálise, existencialismo, interseccionalidade e decolonialidade que emerge o horizonte que chamamos de fé *cuir* – uma aposta ética e epistemológica que atravessa o percurso deste trabalho. Para apreender essa

⁴ Por razões éticas e para preservar a identidade da adolescente, o nome utilizado neste trabalho é fictício. *Jurema Ìségún* faz referência à jurema sagrada, planta central nos cultos afro-indígenas nordestinos, símbolo de resistência e ancestralidade, e ao termo iorubá *Ìségún*, que significa “feiticeira” ou “aquela que vence”, evocando a força feminina negra e a herança afrodiaspórica.

complexidade, articulamos os aportes de Goffman (1987) sobre as instituições totais com as elaborações foucaultianas acerca dos dispositivos disciplinares e das técnicas de si (Foucault, 2014; 2020a; 2020b), passando pelas contribuições da interseccionalidade (Crenshaw, 1989; Collins, 2019) e dos estudos decoloniais (Gonzalez, 2020; Kilomba, 2019; Mbembe, 2018). Essa constelação teórica nos permite interrogar como a mortificação do eu – processo descrito por Goffman como despojamento sistemático de si – adquire contornos específicos quando opera sobre corpos posicionados como matáveis pela necropolítica racial e de gênero. No decurso desse percurso, a psicanálise nos oferece um olhar ético sobre as tessituras da subjetivação, revelando os mecanismos pelos quais o sujeito se constitui e se fragmenta diante da realidade. Contudo, em contextos atravessados pela colonialidade, é a própria escuta que deve ser deslocada. É nesse ponto que a noção de sujeito suposto suspeito (Guerra, 2022) introduz uma torção decisiva. Diferentemente do sujeito suposto saber lacaniano que estrutura a transferência clássica, o sujeito suposto suspeito emerge em cenários onde a escuta é marcada pela desconfiança racial, de gênero e de classe – marcas que não apenas atravessam o vínculo, mas o fundam. A transferência, aqui, se sustenta na aposta ética de criar um laço apesar da suspeita, transformando a escuta clínica em um ato político e decolonial.

Dessa maneira, articulamos epistemologias diversas – respeitando seus recortes – para abordar a análise existencialista de Rosfort (2023), que retoma o gesto kierkegaardiano da fé como salto qualitativo entre desespero e liberdade, mobilizando o termo *queer* para nomear a condição de “habitar o limite humano”. Contudo, o uso desse termo em inglês, enraizado em genealogias anglo-saxônicas, não capta as inflexões políticas e raciais que marcam a era pós-colonial na América Latina. Sayak Valencia (2023) avança nessa direção ao propor a torção semântica de *queer* em *cuir*, entendida não como tradução literal, mas como reinscrição epistêmica que desloca o poder discursivo para um locus de enunciação situado no Sul global. O *cuir* subverte as hegemonias do Norte global, afirmando práticas dissidentes mestiças e barrocas que emergem da experiência colonial e racializada. Optamos, portanto, por adotar *cuir* ao longo deste texto, pois sua força geopolítica amplia a análise para além dos marcos anglo-saxões, incorporando as tensões entre os marcadores sociais da diferença que atravessam o contexto socioeducativo brasileiro. Nesse horizonte conceitual, mobilizando o conceito de Rosfort (2023) de *fé queer*, propondo uma nova formulação: a *fé cuir*, uma torção geopolítica que acompanha o

deslocamento epistêmico proposto por autoras do Sul global, criando uma forma de escritura que afirma nosso locus de enunciação periférico em contraofensiva à epistemologia colonial. A *fé cuir* nomeia uma confiança indisciplinada que torce a angústia em possibilidade, um ato ético de continuar sendo, mesmo quando as condições de vida tentam interditar o porvir (Rosfort, 2023).

A relevância desta pesquisa situa-se na confluência entre urgência social e proposição teórica/prática. Os dados do Levantamento Nacional do SINASE de 2024 evidenciam a marcante seletividade do sistema socioeducativo brasileiro em relação aos marcadores sociais de diferença. Do total de 11.556 adolescentes em cumprimento de medidas socioeducativas de restrição e privação de liberdade, 78 se declararam transgênero ou não binária, representando aproximadamente 0,7% do público atendido, distribuídos entre meninas trans (24), meninos trans (40) e pessoas não binárias (14), sem registro de adolescentes travestis no sistema (Brasil, 2025, p.43). Em contraste, observa-se uma significativa sobrerrepresentação de jovens negros, que constituem 72% da população internada, sendo 54,8% autodeclarados pardos e 17,2% pretos, revelando como os processos de criminalização e institucionalização incidem desproporcionalmente sobre corpos racializados, enquanto as identidades de gênero dissidentes permanecem sub-representadas ou invisibilizadas no contexto socioeducativo. Essa sub-representação racial, conjugada à invisibilidade trans no sistema, evidencia a necessidade urgente de políticas inclusivas e sensíveis às singularidades desses corpos. Portanto, o percurso deste artigo se organiza em quatro movimentos. No primeiro, revisitamos a genealogia institucional do sistema socioeducativo e suas pedagogias do gozo em contraponto com as geografias da liberdade, interrogando os modos pelos quais a disciplina se converte em mortificação e como se situam as possibilidades de se fazer viver. Em seguida, apresentamos o caso de Jurema Ìségún como acontecimento clínico-político, em que a invenção do *sinthoma* e a força do axé se conjugam na construção de uma ética do impossível. A partir daí, discutimos as condições da escuta sob suspeita, em que o corpo negro e trans torna-se, ao mesmo tempo, alvo e produtor de linguagem. Por fim, traçamos a travessia entre a *fé cuir* e a ética psicanalítica, conectando o salto existencial de Kierkegaard ao axé dos orixás de cultos afrodescendentes que tocam Jurema como um acontecimento em ato. Propomos, assim, uma escrita desde o Sul, que entrelaça análise e

escuta, dor e invenção, que se deixa afetar e que faz do corpo negro e trans campos de pensamento pulsante, onde a reflexão e o ato criativo se fundem.

DINÂMICA DAS MEDIDAS SOCIOEDUCATIVAS: da pedagogia do gozo à geografia da liberdade

Criado em 1993, o Departamento Geral de Ações Socioeducativas (DEGASE) nasceu sob a promessa de reeducação, alinhado às reformas da Constituição de 1988 e ao Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA) de 1990 (Brasil, 2021). Contudo, a genealogia desse projeto revela uma permanência inquietante: as antigas casas de correção do século XIX não foram superadas, apenas atualizadas sob uma nova gramática jurídica. A estrutura colonial resiste sob a roupagem moderna, muda o vocabulário, mas o modo de operar sob controle permanece. A promulgação da Lei nº 12.594/2012, que instituiu o SINASE, visou integrar o DEGASE a uma rede nacional de garantia de direitos. Contudo, entre a retórica humanista e a prática cotidiana, persiste um descompasso estrutural que se revela nos números do SINASE de 2024 (Brasil, 2025), confirmando a seletividade racial de um sistema de encarceramento fundamentado em uma lógica tutelar. O DEGASE é, assim, herdeiro contemporâneo de uma tradição disciplinar que confunde cuidado com punição. Grades, uniformes e relatórios diários compõem o repertório de uma economia política do corpo, que aplica técnicas modernas de sujeição e a produção de corpos dóceis (Foucault, 2014). Essa maquinaria disciplinar opera, entretanto, com intensidade desigual. Sobre os corpos dissidentes – corpos negros, trans e não binários – ela incide como dispositivo necropolítico (Mbembe, 2018), formas de soberania que determinam quem deve viver e quem deve morrer. No interior do sistema socioeducativo, a educação se enlaça à gestão da morte simbólica, ensina-se a viver sob vigilância, a falar sob suspeita, a existir sob o signo daquilo que Andrea Guerra (2022) nomeia sujeito suposto suspeito.

Goffman (1987) utiliza o conceito de instituição total para definir um híbrido social, onde os indivíduos vivem as diversas atividades e diferentes segmentos da vida no mesmo espaço fechado e apartado da sociedade, caracterizando-se como parcialmente comunidade residencial e parcialmente organização formal. As instituições totais seriam “as estufas para mudar pessoas em nossa sociedade, sendo cada uma um experimento natural sobre o que se pode fazer ao eu dos indivíduos que ali vivem” (Goffman, 1987, p.

22). O passo inicial desse processo consistiria na descaracterização externa, através do uso de roupas, acessórios e bens individuais ditados pela instituição. Dessa forma, qualquer regulamento, ordem ou tarefa, que obrigue o indivíduo a adotar movimentos ou posturas, teria o objetivo de “mortificar o eu” desse indivíduo (Goffman, 1987, p. 28). Ao ser admitido numa instituição total, o indivíduo é despido de sua aparência usual, bem como dos equipamentos e serviços com os quais ele a mantém, o que provoca uma desfiguração pessoal, que é justamente o que o autor chama de mortificação do eu. Ao impedir o acesso ao cuidado da aparência pessoal, além do assujeitamento que acontece, as instituições totais produzem no sujeito um não reconhecimento de si. Isso vai ao encontro do que diz Foucault, de que o sujeito é visto como sujeitado à ordem do discurso e dos saberes – que não são outra coisa senão formações históricas constituídas por práticas formais de enunciados e visibilidades (Foucault, 2014). Retirando do indivíduo sua aparência, a instituição impõe a ele um modo de ser visto e, portanto, vigiado. Contudo, para compreender a aderência psíquica a essa lógica mortificante, as análises de Foucault e Mbembe pedem um complemento. É preciso interrogar não apenas como o poder disciplina, mas como o sujeito se enlaça a ele através de uma economia libidinal. Interrogar como o poder atua na manutenção da raça como elemento legitimador do modo colonial de vida, imperando como discurso adestrador e normatizador de gozo (Guerra, 2022), permite-nos nomear essa dinâmica como pedagogia do gozo.

No espaço socioeducativo, a punição, o arrependimento e o bom comportamento funcionam como dispositivos de gozo. Ou seja, o corpo é convocado a gozar da própria adequação à norma, experimentando a lei na forma de culpa reiterativa. A chamada “educação moral” revela-se, então, como administração simbólica desse circuito superegóico de culpa e redenção, em que a obediência não serve à vida, mas alimenta o retorno incessante ao ato mortificante da lei. Contudo, a mortificação nunca é completa. Onde há poder, há resistência – e onde há lei, há invenção. Em uma leitura foucaultiana de Goffman, podemos pensar no conceito de geografia da liberdade na instituição total, que nos revela os pontos de resistência e os focos de contrapoder que se produzem no contexto institucional, como fenômenos de contraposição à ordem vigente. O autor mapeia os locais livres, no contexto institucional, utilizados como ambiente para atividades especificamente proibidas, para escapar da vigilância e do controle rígido da equipe dirigente, ou do “stress” da convivência institucional forçada e obrigatória: “aí, a pessoa podia ser ela mesma” (Goffman, 1987, p. 193). No cotidiano do JLA, esses gestos se materializam em

práticas mínimas: escrever bilhetes, inventar rituais, trançar o cabelo, cantarolar pontos de terreiro. São técnicas de si, como diria Foucault (2020a), que restituem à existência um grão de sentido e reinscrevem o corpo como território de desejo.

A pedagogia do gozo e a geografia da liberdade coexistem em tensão. A primeira reproduz a norma; a segunda a torce, fazendo da dor um ponto de criação. Pensar nas forças de resistência como geografia da liberdade, locais livres presentes ali, como por exemplo: as salas de atendimentos com os profissionais de saúde mental, a musicoterapia, o acesso ao computador, a posse das revistas, dos livros, dos objetos de cuidado pessoal, o rezo no pátio. Tudo isso, em conjunto, potencializa o cuidado de si como uma torção na anomia, impedindo que a pedagogia do gozo conduza ao processo de mortificação do eu e à instalação de um estado de angústia e desespero diante da vida em liberdade. A presença de Jurema na instituição não é apenas objeto de análise, mas acontecimento político; sua existência desloca o dispositivo. Ao inventar modos de viver no espaço da mortificação, ela denuncia a ficção da neutralidade pedagógica e psicanalítica, afirmando a potência ética da radicalidade da diferença. É nesse hiato entre a coerção e a invenção, entre o governo dos corpos e a teimosia do desejo, que situamos a reflexão e escuta analítica. Não se trata de neutralidade, trata-se de uma aposta ética no que insiste em viver, acompanhando o modo como cada sujeito transforma a dor em linguagem.

O ACONTECIMENTO CHAMADO *JUREMA ÎSÉGÚN*

A centralidade de um corpo transgênero não revela apenas os limites das práticas pedagógicas tradicionais. Sobretudo, aponta para a urgência de uma intervenção que valorize a escuta radical e a reinvenção do cuidado pedagógico como forma de resistência ao modelo punitivista que impera nas instituições socioeducativas. Quando o vento de Iansã atravessa o pátio do João Luiz Alves, algo se move entre as grades. No meio do barulho metálico e das vozes que se sobrepõem, Jurema Îségún canta baixinho um ponto de Oxum. O canto é resistência em ato. É a forma que ela encontra para lembrar que ainda há corpo ali, um corpo que gira, corpo que sonha, corpo que insiste, apesar dos atravessamentos que a levaram ao JLA. Entre a vigilância e o silêncio, Jurema escreve bilhetes, penteia o cabelo das colegas, inventa novas palavras para nomear o que a instituição tenta apagar. Cada gesto é um ponto riscado, uma inscrição simbólica que

conjura presença onde só havia registro em documentos oficiais. Ao cruzar o portão do DEGASE, Jurema perdeu o que Goffman (1987) chama de estojo de identidade. Sua aparência, suas curvas, seus vestidos que acentuavam um corpo feminino, ficaram da porta para fora do centro socioeducativo. Mas o *megahair*, ainda que desgastado, entrou com ela como marca simbólica do esforço contínuo de ser uma mulher. Perdeu os objetos, adornos e adereços que garantiam a coesão do eu. Essa perda material é também uma violência simbólica. No lugar da singularidade, impõe-se a norma; no lugar do nome, um número⁵. Essa mortificação não a silencia; antes, revela sua potência criadora e inventiva. Nesse percurso, Jurema marcou uma geografia da liberdade – seguindo as reflexões de Goffman –, com modos de burlar as pedagogias do gozo da rigidez institucional e criar. Assim, onde a instituição busca adesão simbólica em sua pedagogia do gozo, ela responde com criação. No confinamento, faz arte com os restos: recorta revistas, cola imagens de mulheres negras, escreve “Beleza Negra” em letras grandes. Cada colagem é um manifesto. Cada traço, um modo de dizer em alto e bom som: “aqui estou!”.

O corpo de Jurema, negro e trans, é o território onde a norma colonial tenta reinscrever-se e fracassa. O modo de operar de uma pedagogia que não se propõe a educar, mas a normatizar, acaba por revelar sua impotência diante daquilo que escapa à classificação. Butler (2003) já nos ensinou que o gênero é performatividade reiterada. Ao refazer-se mulher trans num espaço que a quer neutra e indistinta – ou seja, como os demais que ali estavam – ela desorganiza o regime de inteligibilidade que a norma impõe. A performatividade de Jurema é o que podemos chamar de repetição subversiva, a encenação da norma que a desmonta por dentro. O corpo é resistência e escritura, lugar onde o sujeito se faz e se refaz diante do olhar punitivo do Outro institucional. Essa disputa não se restringe à aparência, atravessa também a palavra. A instituição tenta regular o discurso – o que pode ser dito, a quem se pode dirigir –, mas Jurema escreve cartas. Escreve para a pedagoga Jaqueline, para a juíza, para si mesma. Em uma delas, agradece a pedagoga Jaqueline: “obrigada por não desistir de mim, por ser minha mãezona, por me ensinar a ser mulher”. Escreve, ainda, uma carta à juíza, na qual apresenta sua versão da história de seus conflitos com a lei, e explica que o descontrole que a levou a danificar patrimônio público foi fruto de uma crise que a deixou agressiva. Ela menciona a palavra “ódio”, justificando que estava sem a sua medicação de uso contínuo. No relato, é possível

⁵ Após uma série de reivindicações, extinguiu-se a numeração classificatória no DEGASE, e os adolescentes internos passaram a ser chamados pelos seus nomes.

perceber seu desejo de se reintegrar à sociedade e, de certa forma, apagar o passado de ódio e violência, pois onde há violência não pode haver amor – e Jurema quer amar. A escrita, nesse contexto, constitui um ato analítico: é o modo como o sujeito costura sua história diante da perda. O *sinthoma*, para Lacan (2007), é justamente essa invenção singular que entrelaça o simbólico, o imaginário e o Real, sustentando a ex-istência quando o significante se mostra insuficiente. Não se trata de um sintoma-doença que paralisa, mas de uma escrita de si – criação que permite ao sujeito suportar o Real e permanecer vivo. Cada carta de Jurema é um fazer-*sinthoma*, uma palavra que refaz o laço e um texto que amarra aquilo que a instituição tenta desfazer.

Essa confiança indisciplinada se encarna em práticas mínimas, mas radicais. Quando canta pontos de Oxum ou Iansã, Jurema não apenas reza, ela reinscreve-se. O canto é a travessia que transforma o desespero em ritmo. Ali, o corpo não é passivo: é tambor, é fala, é memória. O *axé* circula, e com ele, a vida. O que na psicanálise se formaliza como ato – o corte simbólico que introduz um antes e um depois na posição do sujeito –, no terreiro se realiza como canto e dança. É um ato estranhamente parecido: o salto que inventa um novo lugar de ex-istência. Aqui, o *axé* é mais do que metáfora da fé, é teoria encarnada, energia que liga o corpo ao símbolo, o desejo à ancestralidade. Jurema faz de sua fé a forma de sobrevivência simbólica, o modo como amarra o corpo à ancestralidade e impede que a morte simbólica se complete. Em certos momentos, essa amarração vacila. Em crises de raiva, Jurema atira dejetos contra as paredes e a equipe, grita e se isola. Talvez porque ela mesma tenha se sentido tratada como um dejetto, e esta seja a única moeda de troca possível: “é merda que me dão; é merda que irei devolver!”. É a violência do recalque colonial que retorna sob uma forma de resistência. Mas mesmo nesses atos há linguagem. Como lembra Lacan (1998), tudo que vem do sujeito é endereçado ao Outro. Até o gesto violento é um dizer que busca inscrição. Quando escreve depois pedindo desculpas, quando transforma o ódio em palavra, algo se elabora. É nesse ponto que a transferência com as pedagogas ganha densidade ética. A escuta paciente de Jaqueline e o olhar sensível de Tânia Mara abrem uma fenda na máquina institucional, abrem brecha onde o cuidado se torna ato político.

No encontro com Tânia Mara, ao conversarem sobre a liberdade que se aproximava, Jurema afirmou: “tenho muita fé que vou sair daqui.” A pedagoga e psicanalista retrucou, sorrindo: “você tem (fé)minina?”. O trocadilho, nascido do acaso, condensa o ato analítico:

fé e feminilidade se fundem num mesmo significante – duas formas de insistir na vida. A escuta, aqui, não interpreta, ela cria. Um ato não como a correção de um erro, mas a aposta num sujeito capaz de dizer para além do que o significante prevê em sua sintaxe gramatical. Essa cena evidencia, também, o que Guerra (2022) nomeia sujeito suposto suspeito. A transferência psicanalítica sob aquele cuja palavra, atravessada por marcadores de raça, gênero e classe, é recebida sob a sombra da suspeição e dúvida. A escuta, aqui, não é neutra, é um potente gesto ético, uma aposta no sujeito, mesmo quando tudo o condena ao descrédito. Ao sustentar uma escuta sob suspeita, a pedagoga-analista se dispõe a receber o sujeito em sua singularidade, possibilitando a criação de um laço abre que caminho para a invenção.

ESCUTAR SOB SUSPEITA: corpo, linguagem e colonialidade

Escutar sob suspeita é deslocar a psicanálise de seu lugar habitual de enunciação. Em qualquer contexto, a psicanálise não é neutra. Entretanto, em contextos atravessados pela colonialidade, a neutralidade de quem pratica a psicanálise não é apenas impossível: é cúmplice. Como bem situa as diretrizes da Escola Psicanalítica da Escuta Periférica (EPEP), escutar alguém que fala a partir da margem – como uma jovem negra, trans, periférica, em privação de liberdade – é escutar o som de uma história interrompida, em que falar é já um ato de sobrevivência. A escuta, nesse cenário, não é um método, mas um campo de disputa. Ou, como escreveu Frantz Fanon (2020), é o lugar onde a linguagem assujeita o corpo negro e, paradoxalmente, pode libertá-lo. Escutar sob suspeita é escutar esse duplo movimento – o da ferida e o da invenção. Andrea Guerra (2022) propõe o conceito de sujeito suposto suspeito como uma torção ética e epistêmica do dispositivo transferencial a partir da vivência empírica no Sul global. Diferentemente do sujeito suposto saber lacaniano, em que a transferência se baseia na suposição de que o analista detém um saber sobre o analisando, o sujeito suposto suspeito surge quando a escuta é atravessada pelos marcadores sociais da diferença. Nesse contexto, a escuta nasce já contaminada pela desconfiança, pela assimetria de poder e pela memória colonial que marca o encontro entre quem fala e quem escuta. Escutar sob suspeita é, portanto, reconhecer que a transferência, longe de ser um dado técnico, é uma cena política atravessada pelas estruturas que sustentam o modo de operação colonial.

Acompanhar Jurema nos mostra que, no interior do DEGASE, a escuta clínica e a escuta institucional se imbricam. Quando uma pedagoga, uma psicanalista ou uma agente socioeducativa se coloca a escutar, o que se joga em cena não é apenas a fala de uma adolescente em conflito com a lei, mas a história de uma colonialidade que persiste sob novas formas. Foucault (2014) mostrou que toda instituição disciplinar fabrica sujeitos ao mesmo tempo em que os interroga. O interrogatório é o avesso da escuta, exige respostas que confirmem o poder. A escuta, ao contrário, abre fendas nesse poder, permitindo que o sujeito invente uma resposta que não estava prevista. Essa é a aposta analítica que orienta nossa pesquisa: fazer do ato de escutar uma forma de resistência ao dispositivo. Colocar a psicanálise em terreno inimigo – fazê-la escutar onde ela historicamente não escutou – é o ato pelo qual ela se torna eticamente possível em um contexto marcado pelas estruturas coloniais de poder e pedagogia do gozo. Portanto, escutar, nesses contextos, exige um reposicionamento epistemológico. Fanon (2008) advertiu que o corpo negro não entra na linguagem em igualdade de condições; ele é lido, antecipado, interpretado antes de falar. O corpo racializado fala sempre sob suspeita. É o que se vê nas audiências do socioeducativo, quando a palavra de um jovem negro ou trans é recebida como “desculpa”, “mentira” ou “fuga de responsabilidade”. Nessa cena, o sujeito não é ouvido como sujeito, mas como evidência. Nossa tarefa, enquanto analistas implicadas, é precisamente reverter esse vetor, ou seja, escutar o que não é dito, o que resta à gramática da norma; resiste – reexiste. Insistimos: essa escuta implica renunciar à fantasia de neutralidade. Lacan (1998) já afirmava que “o analista só se autoriza de si mesmo” (p. 248) e, completa, por alguns outros – o que significa reconhecer que a escuta não se dá fora do laço social. O contexto em que o acompanhamento de Jurema acontece no DEGASE mostra que autorizar-se a escutar é também um ato de fé no sujeito – uma aposta de que algo do desejo pode emergir mesmo onde tudo parece interditado. Escutamos desde o nosso lugar de raça, gênero, classe e história. Logo, a ética da escuta é inseparável da ética da implicação.

A noção conceitual de sujeito suposto suspeito nos obriga a pensar o laço transferencial como fronteira permeável – topológica – entre clínica e política. O que está em jogo não é apenas o dito e o dizer, mas o que o contexto ouve e escuta de quem diz. A suspeita é uma estrutura, é um sintoma a partir do modo pelo qual o poder se infiltra no laço. No entanto, é também nesse terreno que podemos operar com o ato inventivo, quando a escuta se recusa a funcionar como tribunal e se abre como território de

enunciação. Escutar sob suspeita é transformar a própria suspeita em matéria de análise, é fazer dela o ponto de virada que restitui a palavra àquele que dela foi expropriado. Essa perspectiva ressoa com o que Sueli Carneiro (2003) nomeou de epistemicídio. A destruição sistemática dos modos de conhecimento produzidos por sujeitos racializados. O apagamento de saberes populares, originários, dentre tantos outros que não se estruturam a partir da fantasia da centralidade universal. Uma escuta fora do centro, periférica, nesse sentido, é resistir a esse epistemicídio, recolocando o corpo negro, trans, subalternizado, como fonte legítima de saber. Escutar é também um ato de fé na potência de saber do outro, fé no impossível que insiste em falar sob a forma do silêncio. Quando uma jovem negra narra sua dor, seus sonhos, seus pontos de terreiro, ela reinscreve no discurso institucional o que a história tentou apagar. Ora, coloca em cena o que a hegemonia considera obsceno, insere a continuidade entre ancestralidade e invenção. O que o discurso técnico chama de “delírio”, “alucinação”, “fetiche” ou “fantasia” pode, sob outra escuta, ser lido como saber de resistência. No campo psicanalítico, esse deslocamento exige um outro regime de escuta, uma escuta situada. Escuta situada é escutar desde o corpo que escuta. Isso significa que nossos marcadores – de gênero, cor, classe, território – não são obstáculos à escuta, mas seu próprio meio. A universalidade abstrata da escuta analítica precisa ser atravessada pela materialidade dos corpos concretos. É aqui que a contribuição de Isildinha Nogueira (1998) se torna decisiva: o inconsciente tem cor.

No rigor metapsicológico lacaniano, o inconsciente não tem substancialidade, materialidade, temporalidade; o inconsciente se estrutura como linguagem e se organiza topologicamente. Nogueira (1998) não nega isso. Pelo contrário, afirma que as marcas que sustentam as imagens de universalidade especular – que forjam o lugar simbólico de enunciação do sujeito – estão atravessadas pela estrutura que toca o Real. Portanto, o inconsciente não é um campo neutro, mas é atravessado pelas inscrições do racismo, do patriarcado, da transfobia e pelas marcas da colonialidade. Escutar sob suspeita é, então, reconhecer que o inconsciente carrega em sua própria estrutura a diferença racial, sexual, de gênero, entre outras, e que o ato analítico precisa ser capaz de suportar o retorno desse Real – um Real que faz falar pela pele, pela memória e pelo silêncio. A escuta, assim, precisa se expandir para além do significante verbal, incorporando o que Lélia Gonzalez (1988) nos faz pensar como corporalidade da linguagem, em que o corpo é o primeiro texto e a fala é apenas uma de suas camadas. Se em Lacan a palavra funda o sujeito, em

Gonzalez a palavra encarna o corpo. Jurema nos mostra que é nessa encruzilhada que a escuta periférica, descentrada, decolonial e sob suspeita se inscreve: entre a fala e a carne, entre o português e o pretuguês. Escutar sob suspeita é, nesse sentido, um exercício de tradução entre mundos. É transformar o espaço clínico e institucional em um território interlíngua, onde o português normativo se encontra com as sintaxes tupinambá e nagô, fazendo emergir o pretuguês como língua de encruzilhada: a norma gramatical em tensão com o jargão técnico, o discurso acadêmico em fricção com o axé de terreiro, a epistemologia europeia em disputa com as cosmogonias ameríndias e afrodiaspóricas – um laboratório linguístico onde norma e invenção se defrontam para gestar uma escrita-outra. Esse entrelugar é, ao mesmo tempo, clínico e político. Exige de nós uma escuta em movimento, capaz de suportar o desconforto e o não-saber.

A escuta é, em última instância, uma aposta. Uma aposta no sujeito, na linguagem e na possibilidade de que algo novo possa emergir do que parecia morto. É uma forma de fé laica e indisciplinada – fé na palavra, fé na diferença, fé no corpo que fala. Essa ética da escuta nos aproxima de uma psicanálise capaz de sustentar a contradição entre o saber e o não-saber. Escutar sob suspeita é também escutar com fé, reconhecer que cada palavra enuncia o impossível: o desejo de existir (*a*) pesar da norma. Com isso, escutar sob suspeita é reconhecer que o cuidado é sempre uma operação arriscada. É apostar no sujeito mesmo quando tudo o desautoriza a existir. A escuta não busca curar, ajustar ou pacificar, mas sustentar o ato de quem insiste em falar. É um ato ético porque aposta no impossível de fazer vibrar a palavra onde a norma tentou silenciar. E é também um ato político, porque restitui à linguagem seu poder de invenção. É essa aposta que sustenta a travessia de Jurema: a fé que se faz confiança analítica e o cuidado que se torna resistência política. Essa fé, que sustenta a palavra mesmo quando tudo a condena ao silêncio, é também a fé *cuir*: uma confiança indisciplinada na potência do corpo e da linguagem.

FÉ *CUIR* COMO RESISTÊNCIA DO POVO NEGRO

Nas tradições afrodiaspóricas, a fé nunca foi crença abstrata, mas prática encarnada. Desde as travessias atlânticas, a fé se manifestou como idioma da resistência e tecnologia de sobrevivência. Como recorda Jagun (2024), a colonização tentou apagar as formas de espiritualidade africanas por meio da cristianização jesuítica forçada e da criminalização

das práticas de culto. Porém, a fé se manteve como vínculo com a África, como corpo-memória e como saber coletivo. Mesmo sob as condições mais brutais de cativo, a fé operou como dispositivo de resistência e preservação da vida. É possível pensar que ela tenha sido o elemento que distinguiu a sobrevivência do aniquilamento, uma força que unia o invisível ao cotidiano, o divino ao terreno, a dor à esperança. Jagun (2024) lembra que, diante da violência colonial, as manifestações religiosas afrodiaspóricas assumiram também formas psicológicas de resistência – o banzo, o transe, a possessão, o sonho. A fé foi, desde o início, uma experiência de corpo, uma linguagem do inconsciente racializado. Quando uma mulher negra entoava um ponto de Oxum, ela não apenas reza, mas reinscreve uma cosmologia interdita. O canto é corpo, e o corpo é discurso. A fé, aqui, é um ato de fala, uma performatividade da memória ancestral que desafia o esquecimento imposto pela branquitude colonial. Lélia Gonzalez (1988) pontua que a cultura negra é uma fala-corpo, onde o corpo além de um suporte físico, é um discurso vivo que transmite memória ancestral e resistência. Toda tentativa de silenciar esse corpo equivale a um epistemicídio, ou seja, uma negação do saber preto e da experiência racializada que estrutura essa fala-corpo. A fala-corpo é uma forma de existência que desafia a lógica da dominação e da invisibilização, articulando raça, gênero e memória em resistência política e cultural. Para além de uma experiência coletiva de manutenção dos laços de pertencimento, a fé pode funcionar como aquilo que nos constitui como sujeitos e nos ajuda a aliviar o sofrimento, o desespero, a angústia. Nesse sentido, um conceito de fé e sua relação com a identidade transgênero, ou *queer*, foi pensando por Rene Rosfort (2023), não como pela redução na crença em deuses, mas uma disposição existencial que se afirma nas bordas entre o indivíduo e o coletivo. Rosfort (2023) sustenta que o pensamento de Søren Kierkegaard antecipa pilares da teoria *queer* ao empregar a negatividade experiencial e a ambiguidade conceitual como ferramentas de crítica e desestabilização, recusando a tendência de definir e normalizar a identidade humana. Nessa perspectiva, o conceito kierkegaardiano de fé incorpora um viés *queer*, abrindo espaço para intervenções nas políticas de identidade.

Em *O conceito de angústia* (1844/2013), Kierkegaard escreve – sob o pseudônimo Vigilius Haufniensis – que o ser humano, ao se tornar um *si mesmo*, precisa realizar o movimento entre possibilidade e realidade, reconhecendo sua tarefa (*Opgave*) no mundo. Esse movimento é o que ele chama de edificação (*Opbyggelig*), um processo pelo qual o

indivíduo se constrói eticamente diante da liberdade. O *si mesmo*, para Kierkegaard, é a liberdade, porém uma liberdade angustiada. A fé seria, então, o salto que suspende o desespero e abre o caminho para uma reconciliação com sua própria finitude. Essa passagem pela angústia é também um morrer simbólico – Kierkegaard usa o termo dinamarquês *afdøe* (morrer para) –, indicando que, para tornar-se quem se é, é preciso morrer do ser que se foi, abrindo-se à transformação. Para o filósofo dinamarquês, a fé é o gesto de quem escolhe a liberdade mesmo diante da angústia, o salto que dissolve o desespero em ato. Rosfort (2023) desloca essa experiência para o campo da identidade sexual e de gênero, compreendendo o *queer* como o lugar de quem habita o limite da compreensão social. Aquele que, por existir fora do que é reconhecido como normal, precisa constantemente recriar o sentido de ser. Essa leitura abre uma via potente, a fé como movimento de criação, uma força de tornar-se em meio ao que lhe é negado. Contudo, essa formulação, enraizada em genealogias eurocristãs, esbarra em seus próprios limites quando confrontada com as marcas coloniais da carne e da linguagem que configuram a experiência latino-americana e afrodiaspórica.

Quando deslocada para o contexto colonial e racializado – como o brasileiro –, essa fé precisa tocar outro corpo. É aqui que o *queer* de Rosfort se dobra em *cuir*, seguindo a torção semântica proposta por Sayak Valencia (2023), que recusa a neutralidade eurocentrada e reinscreve o termo em uma geopolítica da carne e da resistência. O *cuir* é o corpo do Sul que sobrevive à necropolítica global. A fé *cuir*, nesse horizonte, é o salto do corpo negro e trans que insiste em existir mesmo sob o regime da morte. Sendo assim, assumimos essa terminologia de trabalho para situar nosso contexto. Rosfort (2023) propõe que, em Kierkegaard, a fé deixa de ser dicotomia entre salvação e perdição para assumir a superação dos dualismos e produzir ambiguidade pela liberdade, tornando o sujeito *cuir* um devir incessante. Essa fé *cuir* é movimento de contínua renovação, inaugurando possibilidades imprevisíveis de convívio e amor, no qual a angústia da liberdade se transforma em condição de existência autêntica. A fé, portanto, não é crença, mas travessia; não é aceitação, mas salto. É uma experiência de trans-formação, de fluxo contínuo e de criação permanente de si. A noção de fé *cuir* dialoga diretamente com o chamado de Isildinha Nogueira (1998): o inconsciente não é instância abstrata, mas um campo marcado pelo tempo e espaço históricos, pelo racismo e pela colonialidade. A fé *cuir* opera no inconsciente racializado, reencantando a vida aonde o simbólico falha em

nomear. Nogueira nos lembra que a ética psicanalítica só se realiza ao reconhecer o inconsciente como palco das inscrições da diferença. A fé *cuir* encarna essa lição, pois aposta na potência simbólica de um corpo que fala outras línguas, pulsa em outros ritmos e se revela em múltiplas cores. No Brasil, essa fé tem nome, ritmo e cheiro. É fé de axé: de corpo que gira, de voz que canta, de suor que consagra o chão do terreiro. No candomblé, a fé não é crença, mas movimento, é corpo atravessado pelo axé que circula e renova o mundo. Cada orixá expressa um modo de desejo e liberdade. Exu ensina o risco da travessia, a sabedoria da dúvida e o poder do riso. Ogum abre caminhos com ferro e fogo, mostrando que lutar também é cuidar. Oxum, senhora das águas doces, faz da delicadeza uma forma de resistência. Iansã converte dor em vento, raiva em dança, trauma em tempestade purificadora. Oxumarê, orixá que não é nem homem nem mulher, encarna o princípio *cuir* por excelência: a continuidade entre opostos, o arco-íris que une céu e terra, o corpo que se refaz em serpente, queda e ascensão. No candomblé, a fé é um corpo que aprende a morrer e renascer — como o *afdøe* em Kierkegaard —, mas aqui a morte não é desespero, e sim rito de passá. O axé é a energia que permanece, insistindo mesmo quando tudo mais é interditado.

Se a fé cristã se ancora na promessa de salvação, a fé *cuir* se ancora na necessidade de invenção. Ela não se dirige ao céu, mas à encruzilhada. É fé de Exu, de Oxumarê, de Iansã. Fé que gira, canta e transforma. Fé que não separa o espiritual do político, o místico do histórico, o corpo do símbolo. É, como diria Nogueira (1998), uma fé que reconhece o inconsciente como campo da cor que encarna gozo e desejo como matéria de resistência. A fé *cuir* é, assim, a forma que a escuta encontra para se tornar ato. O que na psicanálise se formaliza como ato e *sinthoma*, nas tradições afrodiaspóricas se manifesta como confiança na ancestralidade e na força do axé. A fé *cuir* é esse movimento que liga o saber inconsciente ao saber do corpo, criando uma amarração simbólica que impede a dispersão do ser. É a solução *sinthomática* que permite existir onde o simbólico fracassa. Ao articular Kierkegaard e Rosfort com Valencia, Nogueira e Gonzalez, compreendemos que a fé *cuir* é uma episteme, um modo de produzir saber a partir do corpo negro e trans, da carne marcada pela história. É a fé como modo de ex-istir, de construir saber, uma forma de pensar e de cuidar que escapa à dicotomia entre ciência e religião. No campo da socioeducação, essa fé reconfigura o próprio sentido do cuidado. Cuidar é acreditar, e acreditar é resistir; é ser (fé)minina. Ao trazer Kierkegaard para a encruzilhada, não

buscamos equivalência, mas trans-literação antropofágica. Ou seja, devoramos seu salto para fazê-lo girar ao som dos atabaques, para que ganhe corpo, cor e história. Assim, o salto da fé se constitui como ato. A confiança nesse ato é também um nó político de coletivização da experiência. Ela não pertence só a Jurema, mas a toda uma linhagem de mulheres negras, trans, periféricas, que transformam a dor em canto, o confinamento em travessia. É o mesmo princípio que atravessa Oxumarê, o orixá serpente-arco-íris que não é nem homem nem mulher, símbolo da continuidade entre o alto e o baixo, entre o dentro e o fora, entre o que aprisiona e o que liberta – transformando a banda de Moebius em uma serpente que se retroalimenta. Jurema encarna essa oscilação: “corpo de santo”, que gira no chão do sistema, guardando no olhar o arco-íris da liberdade.

Ao sair da instituição, Jurema carrega em si as marcas do ferro e do vento. Nenhuma cicatriz apaga o canto. A fé que sustentou essa passagem não a purifica – a complexifica. O corpo que retorna ao mundo carrega o terreiro por dentro com fé e esperança. Sua travessia faz girar o que o DEGASE tentou deter: o axé do desejo. O que se aprende com ela não é lição pedagógica, mas ética, a de que cuidar é escutar o impossível, e que cada corpo, quando ouvido, reabre o tempo e o espaço. No final, Jurema não é personagem nem caso clínico. Jurema é acontecimento. Ela nos ensina que a fé *cuir* é também uma forma de pesquisar, educar e escutar que se faz no corpo e com o corpo. Sua história é o espelho da travessia que toda escuta precisa empreender, sair da norma e entrar na encruzilhada. Quando ela canta no pátio, Oxum responde, Iansã sopra, Exu ri. E o mundo, por um instante, gira no ritmo certo. Com isso, essa jornada impele a socioeducação e a clínica a revisitarem seus alicerces. Se o sistema insiste na mortificação e no controle, a experiência de Jurema clama por um projeto pedagógico reparador que acolha o desejo e celebre a singularidade como potência ativa. Exige-se, assim, não apenas reforma institucional, mas uma virada epistemológica e política: escutar sob suspeita, ensinar sob suspeita, governar sob suspeita – desconfiar das normas que se proclamam neutras, dos saberes que se vendem como universais, das práticas que escondem o castigo sob véus de cuidado. Nessa encruzilhada, a psicanálise desprende-se de sua cápsula individual para tornar-se instrumento coletivo de libertação. Mas não encerramos por aqui. A fé *cuir*, por seu turno, nos devolve o tempo em espiral de coordenadas elípticas, é dança que reinicia e se refaz a cada corpo escutado. E permanecemos na pergunta aberta: que vozes ainda enclausuradas aguardam a escuta insurgente? Quais novas alianças precisam ser forjadas para que o mundo possa, ainda que por um breve instante, pulsar no compasso da liberdade insurgente?

REFERÊNCIAS

BRASIL. Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos. Estatuto da Criança e do Adolescente: Lei nº 8.069, de 13 de julho de 1990. Edição digital. Brasília: MMFDH, 2021.

_____. Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania; Universidade de Brasília. *Levantamento Nacional do SINASE – 2024*. Brasília: Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania; Universidade de Brasília, 2025.

BUTLER, Judith. Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade. 21. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). *Pensamento feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. p. 313–332.

CRENSHAW, Kimberlé. Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. *University of Chicago Legal Forum*, v. 1989, p. 139-167, 1989.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. 42. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

_____, Michel. *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2020a.

_____, Michel. *História da sexualidade 3: o cuidado de si*. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2020b.

GOFFMAN, Erving. *Manicômios, prisões e conventos*. São Paulo: Perspectiva, 2020.

GUERRA, Andréa. *Sujeito suposto suspeito: a transferência psicanalítica no sul global*. São Paulo: n-1 edições + psilacs, 2022.

GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020. (Textos reunidos e organizados por Flávia Rios e Márcia Lima; originais de 1988).

COLLINS, Patricia Hill. *Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento*. São Paulo: Boitempo, 2019.

JAGUN, M. *Filosofia descolonial do candomblé nagô*. Rio de Janeiro: Litteris, 2024.

KIERKEGAARD, Søren. *Temor e tremor*. 3. ed. Lisboa: Guimarães Editores, 1998.

_____, Søren. O desespero humano: doença até a morte. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

_____, Søren. O conceito de angústia. Petrópolis: Vozes, 2013.

KILOMBA, Grada. Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LACAN, Jacques. Os Escritos. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

_____, Jacques. O seminário, livro 23: o sinthoma (1975-1976). Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. São Paulo: n-1 Edições, 2018.

NOGUEIRA, Isildinha B. A cor do inconsciente: significações do corpo negro. São Paulo: Perspectiva, 2021.

ROSFORT, René. Queer tro: fra den trælbundne vilje til hildet frihed. Kritisk Forum for Praktisk Teologia, v. 40, n. 170, p. 65-92, 2023. Disponível em: <https://www.kfpt.dk/pub/8r3hdk6m>.

VALENCIA, Sayak. Do Queer ao Cuir: Geopolítica do estranhamento e Epistêmica do Sul Global. Caderno Espaço Feminino, Uberlândia, v. 36, n. 1, p. 14-35, jan./jun. 2023. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/neguem/article/view/69849>.