

FIGURAS QUEER DO DESPUDOR: AGÊNCIA CONSTRANGIDA, RAIVA E MASOQUISMO

Figuras queer do despudor: agência constrangida, raiva e masoquismo

Wagner de Avila Quevedo

Professor do Instituto Federal do Rio de Janeiro (IFRJ) e Pesquisador da Cátedra de Literatura Alemã Moderna da Universidade de Erfurt

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9327-6318>

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1578373594700995>

Para Gabriel, Ana Vitória, Sallam, Victoria, Lucas,
Yohanana, Adriana, Carla, Pedro e Mari –
que afetaram esta escrita.

Resumo

O artigo discute inicialmente em que termos o debate sobre agência e sujeição se insere no campo das dissidências [1]; aborda o problema de uma agência constrangida, por meio da qual a sexualidade rechaçada funda o discurso melancólico [2]; propõe a raiva *queer* como a estilização política da perda melancólica dirigida como acusação das condições de opressão [3]; apresenta uma abordagem alternativa que aposta na passividade *queer* radical e masoquista como gesto possível no interior do poder e do discurso [4]; e conclui, provisoriamente, com a formulação do *despudor* como disposição política através da qual os problemas discutidos podem ser organizados enquanto figuras do enfrentamento das opressões.

Palavras-chave: *agência; sujeição; melancolia; raiva queer; passividade queer; despudor.*

Abstract

The article initially discusses in which terms it is possible to understand agency and subjection within dissidence [1]; it addresses the problem of a constrained agency, in which the rejected sexuality founds the melancholic discourse [2]; it proposes furthermore queer rage as political stylization of melancholic loss in terms of an accusation against oppression [3]; it presents an alternative approach in terms of a radical queer and masochistic passivity as possible gesture within power and discourse [4]; and concludes, provisionally, with the formulation of shamelessness as a political disposition through which the discussed problems might be organized as thought figures

Keywords: agency; subjection; melancholy; queer anger; queer passivity; shamelessness.



Introdução

No espectro das dissidências sexuais e de gênero, as condições de agência aparecem emaranhadas com os obstáculos sentidos por uma posição discursiva que faz reivindicações perturbadoras a uma hegemonia que exige estabilidade psíquica e social. Afinal, a estranheza (*queerness*) constitui um ponto de inadequação no amplo espectro do discurso normativo. O tensionamento decorrente é efeito de uma situação em que alguns dos obstáculos precisam ser parcialmente superados com negociação, enquanto outros só são derrubados mediante os termos irredutíveis de uma luta política. Não há um índice claro para decidir sobre qual melhor via em cada caso, sobretudo porque não é simples a tarefa de apontar as artimanhas difusas do discurso opressor; tampouco é possível que a questão se resolva de modo dicotômico. Mas há uma ambivalência envolvida nas ações, cujos pressupostos precisam ser discutidos para que saibamos quais recursos temos à disposição no enfrentamento das opressões sistêmicas dos esquemas dominantes de inteligibilidade.

Para pensar esses recursos, discutirei em que termos é possível falar de agência na dissidência [1]; abordarei o problema de uma agência constrangida, através da qual a sexualidade rechaçada funda o discurso melancólico [2]; proporei a raiva *queer* como a estilização política da perda melancólica dirigida como acusação das condições de sujeição/opressão [3]; apresentarei uma abordagem alternativa que aposta na passividade *queer* radical e masoquista como gesto possível no interior do poder e do discurso [4]; e concluirrei, provisoriamente, com a formulação do *despudor* enquanto disposição política que permite encaminhar os problemas discutidos enquanto figuras de pensamento para o enfrentamento das opressões.

Agência, sujeição e ambivalência subjetiva

Se o problema ético contemporâneo da agência fosse enquadrado num projeto de racionalidade definido nos termos de um debate que, no melhor dos casos, contrapõe



universalistas e comunitaristas (MacIntyre 1981), a discussão naturalmente avançaria para o cotejo de argumentos em que as próprias condições para pensar um sujeito (ético ou moral) não seriam postas em questão. Tratar-se-ia, neste masculino indefinido, de um epicentro de decisões fundadas numa vontade colossal autônoma e livre, capaz de agir não segundo leis da natureza, mas de acordo com a *representação* de leis enquanto princípios (Kant 2007, 47). Paradoxalmente, o sujeito atrelado a uma capacidade mental obtém o critério de correção apenas de sua agência num mundo possível, definida pela articulação de uma espontaneidade a uma certeza dada por regras de universalização de máximas para a ação. Se numa ética das virtudes estão claramente definidos os marcadores sociais de um agente racional (o ‘bem-nascido’ homem livre aristotélico de uma comunidade ‘feliz’), o moderno universalismo rigorista opera um consequente desnudamento dos marcadores, e faz subir ao palco da ética racionalista uma máquina rococó sem corpo, suposta e justificadamente capaz de agir moralmente. É provável que jamais se saiba de algo ou alguém que se subsuma a “todos os seres racionais libertos das inclinações” (Kant 2007, 68), mas certamente o desconhecido impõe o critério e o modelo para uma adequação falha.

Não veio sem tempo uma problematização crítica da agência na esteira da primeira recepção de *Problemas de Gênero* (1990), de Judith Butler. As tensões eram outras, mas o problema não muito distinto. O contexto, inicialmente, era o das conexões do feminismo com o pensamento filosófico contemporâneo (Benhabib et al. 2018), tensionado pelo ceticismo em relação à interlocução das lutas feministas com as teorias que se agrupavam sob a insígnia do pós-modernismo (Benhabib 2021, 437-467). A discussão de fundo, no entanto, pautava problemas filosóficos articulados por Butler a partir do pós-estruturalismo (Nicholson 2018, 14), e suas interlocutoras mobilizavam contra-argumentos a partir da Teoria Crítica (Benhabib 2018, 52-59; Fraser 2018, 113-115). No centro desse diálogo situavam-se reflexões sobre a formação do sujeito enquanto constituído, mas não determinado, pelo discurso (Butler 2003, 206), o que, por sua vez,



recolocava para o feminismo a necessidade de compreender mais precisamente a situação subjetiva obnubilada pela discussão das regras de ação numa ética normativo-deontológica.

No feminismo estadunidense branco, também informado pelo debate ético contemporâneo, a discussão foi desencadeada em função de a teoria da performatividade de gênero de Butler suscitar o problema da destituição do sujeito como o lugar de articulação crítica e ético-política. Assim, para Seyla Benhabib, a principal tensão que se instaurava nessa constelação dizia respeito à impossibilidade da crítica normativa diante das versões fortes das teses que, para ela, caracterizam o pós-modernismo (a morte do sujeito, da história e da metafísica). Se uma versão fraca da morte do “homem”, por exemplo, poderia conduzir a uma situacionalidade radical com a reformulação das noções de autonomia e racionalidade (Benhabib 2021, 438), a versão forte conformaria o sujeito como uma mera “posição na linguagem” ao subsequente apagamento de categorias ético-políticas como as de intencionalidade, responsabilização, reflexividade e autonomia (Benhabib 2021, 439).

Um ponto essencial da crítica de Benhabib dizia respeito ao que Butler propunha como despedida do “ser por trás do fazer” (Butler 2003, 48) ou do “praticante *atrás* da prática” (*doer behind the deed*) (Butler 2018, 198) – que Benhabib cita, na segunda versão de seus arrazoados, como “praticante além da prática” (*doer beyond the deed*) (Benhabib 2018, 42). Nessa despedida, a performance de gênero ganharia estofo na tese de que “não há identidade de gênero por trás das expressões de gênero”, pois a “identidade é constituída performativamente pelas próprias ‘expressões’ que são tomadas como seus resultados” (Butler 2003, 48). Para Benhabib, a consequência imediata do que ela entende nessas formulações como “fim do sujeito”, pensado como “soma total de expressões generificadas”, seria uma redução da agência feminina a uma ação sem sujeito, oposta à necessidade das “mulheres de encontrar uma voz teórica própria” (Benhabib 2021, 443, n. 39). A mobilização de teses foucaultianas na conformação de um sujeito que é objeto



do discurso e do poder – como aquele que também é “utilizado pelo próprio discurso” – significaria, ao cabo, a impossibilidade da “política feminista” e de sua “teorização coerente” (Benhabib 2021, 446). No bojo de sua leitura, apresenta-se como alternativa uma crítica social situada que necessita da filosofia para ordenar as “prioridades normativas” e elucidar os “princípios” por trás de disputas irreconciliáveis (Benhabib 2018, 54), mantendo-se a dimensão utópica da crítica como “princípio regulador da esperança” dentro do feminismo (Benhabib 2018, 57).

Em sua réplica a Benhabib, Butler reafirma os pressupostos de seu uso da performatividade em *Problemas de Gênero*, e os contrapõe à definição imprecisa de uma “soma total das expressões de gênero” (Benhabib 2018, 42). Enquanto “cria ou interpreta aquilo que nomeia” e parece expressar uma intenção, o ato performático marca o discurso e apenas aponta para um aparente “praticante *atrás* da prática” que, na verdade, é efeito da expressão e não sua causa: a “agência anterior só é legível como *resultado* daquela expressão” (Butler 2018, 199-200). Assim como é possível pensar a agência enquanto atributo de um eu anterior ao poder e à linguagem, também é possível pensá-la como “resultado de condições discursivas que, por essa razão, não controlam seu uso” (Butler 2018, 205). Butler mobiliza a segunda acepção para rebater a ideia de que seria necessário pensar uma exterioridade egoico-subjetiva instituinte da agência, uma vez que o paradigma do sujeito dotado de vontade, liberdade e intencionalidade, já não seria ponto pacífico da teoria. Esse *self* pré-discursivo não daria conta de explicar como é possível ao sujeito sustentar seu potencial emancipatório ao pressupor uma agência que só é extraída ou negociada precisamente desde o *interior* de relações de poder, discurso e prática.

Se bem entendo, a concepção de agência apresentada por Butler procurava evidenciar a questão enredada nessa circularidade. Para ela, o performativo só se efetiva ao utilizar e recodificar convenções linguísticas em um ato presente, de modo que a apropriação que o sujeito faz das injunções discursivas que o conformam “não é uma função da *intenção* de um indivíduo, mas um resultado de convenções linguísticas historicamente



sedimentadas” (Butler 2018, 200). O sujeito é performativa e temporalmente constituído como uma categoria da linguagem, sendo que o ‘eu’ e o ‘nós’, nele divisados, não são nem totalmente determinados nem totalmente livres para fazer da linguagem seu instrumento: “ser constituído pela linguagem é ser produzido dentro de uma dada cadeia de poder/discurso que está aberta à ressignificação, à relocação, à citação subversiva interna e à interrupção e às convergências inadvertidas com outras cadeias semelhantes” (Butler 2018, 201). Assim, a agência só pode ser encontrada nas conjunturas em que o discurso é replicado, citado e invocado mediante condições de repetição para que o sujeito se torne um ser linguístico. Essa repetição abre perspectivas não definidas *a priori* e que, portanto, são ressignificadas: “a agência deve ser encontrada nas possibilidades de ressignificação abertas pelo discurso” (Butler 2018, 202, grifo meu). É nesse sentido que Butler sugere que deva ser lido o abandono não do praticante, mas da localização do praticante ‘além’ ou ‘atrás’ da ação; o praticante é antes resultado da ação e como que um “hiato dinâmico” por meio do qual novos atos são engendrados.

No debate Butler-Benhabib, parecia haver uma convergência em relação à necessidade de pensar a agência sem recurso a um eu não situado, pensado como fundamento universal e exterior à ação. Em comentário à disputa, Nancy Fraser pensava que o ponto em comum estaria na decisão sobre qual das correntes teóricas contemporâneas, se a Teoria Crítica ou o pós-estruturalismo, seria compatível com o feminismo – e a decisão por uma das duas vertentes definiria a divergência (Fraser 2018, 94). Mas não vejo por que afirmar que Benhabib tenha produzido falsas antíteses como p. ex. entre “crítica situada” e “autorreflexão crítica” (Fraser 2018, 104), ou que Butler tenha fomentado a mesma coisa com categorias de “identidade e diferença, desreificação e crítica normativa” (Fraser 2018, 114), como se ambas não tivessem feito mais do que evocar “falsas polarizações desnecessárias” (Fraser 2018, 94). As reservas de Fraser à possibilidade de pensar a agência enquanto ressignificação (Butler) parecem convergir com alguns arrazoados de Benhabib a respeito da necessidade de “fundações normativas da crítica



social” como possibilidade de justificar racionalmente “as normas do respeito moral e da reciprocidade igualitária” (Benhabib 2018, 186). No entanto, a meu ver, Fraser entende mal a noção de “ressignificação” ao oferecer com o conceito de “crítica” um substituto melhor, como se a ressignificação fosse “epistemologicamente neutra em oposição a uma crítica epistemologicamente positiva” (Fraser 2018, 108). O ponto é que, na ressignificação, a crítica é imanente (cf. Butler 2018, 207), e o que parecem argumentar Fraser e Benhabib é que, apesar da *situacionalidade* dos sujeitos críticos, deve haver um “desejo pelo inteiramente outro (*das ganz Andere*)” (Benhabib 2018, 57) da *situação*, um outro como princípio de transformação de uma totalidade social falsa ou, para falar com Theodor Adorno, de transformação de “uma aparência que se tornou realidade” (Adorno 2003, 317).

Entretanto, para sujeitos socialmente marcados, talvez faça mais sentido pensar que a aparência realizada é o inelutável da verdade impressa com violência em seus corpos, e que produz também uma série de afetos a serem mobilizados e *ressignificados* no interior de relações de poder e discurso. Nesse sentido, as análises de Butler parecem oferecer um recurso profícuo, sobretudo quando encampam o problema da *sujeição* (Butler 2022). Defenderei mais adiante, porém, que é possível pensar uma exterioridade crítica como efeito de uma negociação para a qual é necessária uma disposição afetivo-cognitiva estruturalmente melancólica, que ignora ativamente o constrangimento gerado pelas injunções discursivas sem que isto signifique uma necessária localização externa de parâmetros instanciados por uma crítica normativa.

Segundo Butler, ao assumir a instância de sujeito, o indivíduo passa por uma *subordinação* à linguagem, ao discurso e ao poder, e assume e reproduz estruturas para cujo estabelecimento nenhum sujeito foi previamente chamado a contribuir. Mas se, na discussão com Benhabib, Butler procurava discutir a subordinação à linguagem, agora a tônica recai sobre a subordinação ao poder – em clara referência a Foucault (Butler 2022, 25). Consequentemente, o poder constitui o sujeito em sua dependência originária



exemplificada no ato que reproduz as condições de subordinação, mas também “perde a continuidade com o poder que é a ação do sujeito” (Butler 2022, 21). Ao agir, o sujeito só o faz dentro de um enquadramento de relações de discurso e poder que o precedem e o constituem, mas age não apenas repetindo essas condições que o conformam porque também transforma essas condições estruturantes ao colocá-las em ação. Há uma ambiguidade no fato de que, ao colocar o poder em ato, a sujeição é reforçada – mas ela também falha em sua reprodução do poder e produz diferença na repetição quando esse poder é incorporado à ação do próprio sujeito: “o poder do qual o sujeito depende para existir e que o sujeito é obrigado a reiterar se volta contra si mesmo no decorrer dessa reiteração” (Butler 2022, 21).

Portanto a apropriação do poder envolve sua alteração, e a subordinação é conservada ao sofrer resistência. Nessa “cena ambivalente da ação” (Butler 2022, 24), o poder perde a aparência de prioridade e ao mesmo tempo assume a aparência de que é efeito do sujeito inscrito na dimensão temporal. Essa “inversão” do poder é propriamente a sujeição, mas também resistência e oposição. Em vista disso, o sujeito é o lugar de uma ambivalência em que é ao mesmo tempo “efeito de um poder anterior e condição de possibilidade de uma forma de ação radicalmente condicionada” (Butler 2022, 23). Entre o atuar e o ser atuado do sujeito pelo poder, há uma cisão e inversão do próprio sujeito, que também resulta no encobrimento de que é conformado. E é também nessa ambivalência que há como que um *excesso* da ação em relação ao poder que a possibilita. Mas como “exceder não é escapar” (Butler 2022, 26), o sujeito excede, com sua ação, aquilo a que permanece vinculado. Nesse duplo vínculo (*double bind*), a ambivalência subjetiva mobiliza afetos, também ressignificáveis no interior de uma politização dos sujeitos marcados pela dissidência.

Agência constrangida: melancolia e sexualidade rechaçada



Qualquer arranjo político-social não ocorre sem que, ao mesmo tempo, tenha lugar uma negociação a partir dos afetos enquanto recursos invocados no processo de ressignificação das injunções discursivas. Resultante de uma “agência constrangida (*constrained*)” (Falmagne 2004, 841), o emaranhamento afetivo-agencial compõe precisamente o que Nancy Chodorow descreve como uma interação entre os elementos não discursivos (fantasias inconscientes, emoções e afetos) e as categorias culturais discursivas; interação por meio da qual as últimas adquirem sentido subjetivo (cf. Chodorow 1996, 217). Segundo Rachel Falmagne, a construção subjetiva de sentido a partir de discursos sociais envolve processos ativos e, ao mesmo tempo, “não deliberados”, numa concepção de agência em múltiplos níveis: “visto que o indivíduo é localizado, a agência (individual) é necessariamente desdobrada localmente, e seu efeito deve ser produzido através de um engajamento dialético com processos sistêmicos, os quais tanto constrangem como permitem as negociações locais” (Falmagne 2004, 840). Nessa agência constrangida, a construção de sentido aparece também como uma resposta a uma questão de fundo (retomada por Falmagne a partir de críticas de Stuart Hall a Foucault) a respeito de como os sujeitos se identificam ou não com as posições às quais são convocados, bem como em que medida “performam ou estilizam essas posições” (Falmagne 2004, 840). Talvez seja possível afirmar que, em função do constrangimento das escolhas, essa construção de sentido envolve uma tradução dos afetos para uma linguagem socialmente endossável. No documentário *The Mask You Live In* (Newsom 2015), encontramos um exemplo instigante de como a raiva é o sentimento autorizado para que meninos possam organizar sua experiência afetiva e solucionar qualquer ambiguidade a fim de consolidar sua aptidão social à posição heterocisnormativa. O afeto é, neste caso, uma tradução e um filtro das multifaces subjetivas para que a posição socialmente convocada e sua formulação discursiva possam ser investidas pelo sujeito. Como a ambiguidade, porém, não é solucionada, o excesso ou resto daquilo que não se traduz no sentimento socialmente endossável figura como constitutivo da divergência e



da inadequação dos sujeitos. No caso da experiência homossexual, a posição subjetiva é informada por uma complexidade melancólica: um estado descrito por Freud, em *Luto e Melancolia* (1917), como “ferida aberta” que atrai “de todos os lados energias de investimento (*Besetzungsenergien*) e esvazia o Eu até o total empobrecimento” (Freud 2020, 111-112). O melancólico seria, assim, o mais afeito a uma subordinação ao poder e ao discurso, mas a tradução subjetiva em melancolia também implica uma escolha constrangida que carrega consigo excessos de uma inadequação naqueles sentimentos potencialmente contestadores e geradores de queixas (*Klagen*) endereçadas como acusações (*Anklagen*) (Freud 2020, 106). Talvez seja interessante ler a comparação que Freud faz da melancolia com o “afeto normal do luto” (Freud 2020, 99) como uma psicanálise da tradução socialmente endossável de comportamentos perturbadores (*i.e.* desânimo, falta de interesse pelo mundo, incapacidade de amar etc.) em um sentimento para o qual não se atribui predisposição patológica; ao contrário, segundo sua comparação, o que distingue a melancolia do luto é o rebaixamento da autoestima, as autoincriminações e a “expectativa delirante de punição” (Freud 2020, 100), características sintomáticas que, diferentemente do que ocorre com a perda pranteável no luto, não se explicam adequadamente porque a “perda de objeto foi subtraída da consciência” (Freud 2020, 102).

O trabalho do luto consiste em desinvestir energia libidinal do objeto perdido (a morte de uma pessoa querida, a perda de um ideal ou uma abstração no lugar dela) e reinvesti-la em outro. Na melancolia, como não se sabe o que foi perdido ou não é possível “ver o que arrebata o doente tão completamente” (Freud 2020, 102), o mesmo trabalho provoca a *inibição* do Eu. O rebaixamento de si e as autoacusações são feitos sem constrangimento ou pudor diante de qualquer pessoa, o que leva Freud a supor que na verdade elas são dirigidas a “outra pessoa que o doente ama, amou ou devia amar”, e a partir da qual “se voltaram para o próprio Eu” (Freud 2020, 104-105). O resultado “anormal” do abalo da relação de objeto faz com que a libido livre não se volte para outro objeto, mas se *recolha*



no Eu e sirva “para estabelecer uma *identificação* do Eu com o objeto abandonado” (Freud 2020, 107). Essa identificação melancólica é resultado de um investimento objetal frágil e tem por base uma identificação narcísica, na qual não é necessário que a ligação amorosa seja abandonada com a perda da pessoa amada.

A melancolia, portanto, tem um pé no luto e outro na regressão ao narcisismo, por meio da qual ela é fundamental ao processo de identificações do Eu. Em função disso, e como os motivos que a desencadeiam também se estendem a situações de ofensa, desprezo e decepção, a perda de objeto implica também uma ambivalência das ligações amorosas em que se manifesta uma oposição de amor e ódio: “se o amor pelo objeto – que não pode ser abandonado, ao passo que o próprio objeto o é – se refugiou na identificação narcísica, então o ódio entra em ação nesse objeto substituto, insultando-o, humilhando-o, trazendo-lhe sofrimento e ganhando uma satisfação sádica nesse sofrimento” como um “autotormento indubitavelmente gozoso (*genussreich*)” (Freud 2020, 109). Isso significa que, ao rebaixar-se nas autoacusações, o melancólico dá vazão à satisfação de tendências sádicas e de seu ódio contra o objeto amado que foi incorporado a si mesmo, de modo que ele pode se vingar de (e devolver a dor a) tal objeto por meio do incômodo daqueles que precisam lidar com sua “condição de doente”, sem dar mostras diretas de hostilidade (Freud 2020, 110). Na falta de pudor do melancólico existe uma “comunicabilidade premente” que encontra “apaziguamento (*Befriedigung*) na exposição de si mesmo” (Freud 2020, 104). E, embora para Freud tal exposição autodegradante pouco corresponda à realidade, em algumas situações o melancólico parece “captar a verdade com mais agudeza do que outras pessoas não melancólicas” (Freud 2020, 103).

As reflexões freudianas sobre melancolia são estendidas por Butler à constituição do gênero como uma identificação recusada. Em sua perspectiva, a identificação melancólica é fundamental para o processo em que o Eu assume o caráter de gênero. Se a identificação melancólica é condição da *perda* do objeto, por outro lado o *apego* ao objeto não é rompido: ele é *preservado* e incorporado como identificação para dar conta



de sua perda no mundo externo, atestada pela “prova de realidade” (Freud 2020, 101). O artifício da identificação melancólica faz com que a perda não seja completa, e o objeto externamente perdido é internamente incorporado num processo de *renegação*. Esse mesmo processo estaria na origem das identificações de gênero, pois as posições do masculino e do feminino são estabelecidas, em parte, por proibições que “exigem a perda de certos apegos sexuais, e que essas perdas *não* sejam admitidas e *não* sejam pranteadas” (Butler 2020, 144). Como, além disso, feminilidade e masculinidade procedem de uma consumação da heterossexualidade, tais posições inviabilizam o apego homossexual e inscrevem a homossexualidade no registro de uma “paixão inviável e perda não pranteada” (Butler 2020, 144). A heterosexualização do desejo exclui e rechaça (*forclui*) a perda não pranteada na formação do “caráter de gênero do Eu” (Butler 2020, 145). De acordo com isso, a formação de um “homem” pressupõe o repúdio à feminilidade como condição da heterosexualização do desejo sexual e sua ambivalência, de modo que ele passa a querer a mulher que jamais seria e a ser o homem que nunca amou: “eu nunca o amei, jamais o perdi” (Butler 2020, 147). O nunca-jamais, segundo Butler, sustentaria a “superfície naturalizada da vida heterossexual e sua melancolia difusa” (Butler 2020, 147).

Aquilo que Freud atribuía a uma situação patológica como identificação narcísica reaparece, da perspectiva de gênero e sexualidade, como o constitutivo de um rechaço socialmente endossável que estrutura as injunções discursivas às quais o sujeito se submete, as quais também repete e ressignifica. Para ficar com um exemplo redutor da questão no campo das dissidências sexuais e de gênero, mas instrutivo para entender Freud desde seu recorte ambivalente da masculinidade: se o menino, para se tornar homem, deve poder traduzir seus sentimentos em raiva, de alguma forma sujeitos dissidentes se deparariam com a tarefa de excluir e rechaçar o apego homossexual no registro de um objeto nunca amado, jamais pranteado, que força a tradução de sua experiência subjetiva em melancolia. Os processos seriam intercambiáveis, uma vez que



o menino homossexual *deve* se tornar homem, e o heterossexual *falha* ao organizar sua subjetividade pela solução heurística que a raiva oferece para uma masculinidade heteronormativa. Mas isso é apenas uma parte do problema, caso se pense a melancolia na base de processos dissidentes mais amplos. Não obstante, como na melancolia são produzidas queixas despudoradas como acusações dirigidas ao (nunca-jamais) amado não pranteado, subsiste aí uma “raiva que pode se converter em expressão política” (Butler 2020, 156). Butler situava a politização e divulgação do luto em projetos como o *AIDS Memorial Quilt* – no qual as vítimas são homenageadas em painéis de retalhos confeccionados em uma colcha gigantesca – como uma forma de contraposição à raiva não reconhecida que se intensifica enquanto o luto não for “dizível”.

A força combativa (*queer*) provém justamente da constituição melancólica à qual sujeitos dissidentes são conformados, mas pela qual não são determinados. A raiva e a revolta, a meu ver, configuram os índices dessa indeterminação que aflora nas negociações constrangidas que ressignificam a sujeição ao discurso, pois é possível situá-la nas autoincriminações melancólicas despudoradas (e sádico-gozosas) que performam e estilizam uma reivindicação de justiça em face das opressões da naturalização da heterocisnorma. Por sua vez, como expediente de uma tradução comensurável com a experiência subjetiva dissidente, o afeto estruturante da melancolia é também um recurso cognitivo que permite uma decifração do mundo “que se entrega ao escrutínio do melancólico como a ninguém mais” (Sontag 1981, 120).

Raiva política queer

Pelo menos desde o século XVII, não é novidade que o afeto da raiva tenha o potencial para a ação. A formulação encontrava-se enviesada em Espinosa, cuja teoria das paixões tristes foi recuperada por Gilles Deleuze e discutida em relação à alegria como potência para agir (Deleuze 2002, 31-35). A construção geral da *Ética* (1677) espinosana aponta para uma mitigação dos afetos tristes e das paixões humanas pela potência do intelecto



(livro V), mas, no caso da raiva (*ira*), a discussão dos afetos (livro III) permite visualizar uma ambiguidade entre a ação como potência e a paixão como padecimento.

Em sua teorização, a tristeza (*tristitia*) ou melancolia (*melancholia*) é o afeto que diminui a potência de agir de nosso corpo, “uma paixão [em contraposição à ação, grifo meu] pela qual a mente passa a uma perfeição menor” (Spinoza 2016, 177). A mente se esforça para imaginar as coisas que aumentam a potência da ação corporal, de modo que experimenta afetos de alegria (*laetitia*) diante de tais coisas e com elas estabelece uma relação de “desejo” (*cupiditas*) (Spinoza 2016, 175-77, 237-239). Contrariamente, se algo refreia a potência de agir e a mente constrangida é afetada pela tristeza, seu esforço (*conatus*) passa a ser “recordar de coisas que excluem a existência” daquilo que constrange (Spinoza 2016, 181). Ao lado dos afetos primários (alegria, tristeza e desejo), Espinosa ainda deriva os afetos ligados aos três primeiros pela imaginação de coisas que os provocam, ou seja, os afetos de amor e de ódio: “por imaginarmos que uma coisa tem algo de semelhante com um objeto que habitualmente afeta a mente de alegria ou tristeza, amaremos aquela coisa ou a odiaremos” (Spinoza 2016, 183).

Se o amor (*amor*) é uma alegria acompanhada da ideia de uma causa exterior (Spinoza 2016, 241), o ódio (*odium*) é a tristeza acompanhada da ideia de uma causa exterior (Spinoza 2016, 243), e caso a mente precise se esforçar por “perseverar em seu ser” (*in suo esse perseverare conatur*) (Spinoza 2016, 173) pela promoção daquilo que aumenta sua potência, haveria duas saídas diante daquelas coisas que ameaçam tal conservação e provocam tristeza: o *temor* (*timor*), como desejo de evitar um mal maior por um menor (Spinoza 2016, 255), e a *ira* (*ira*), como desejo que incita, pelo ódio, a fazer mal a quem se odeia (Spinoza 2016, 253). Nessa malha “afetiva”, seria possível distinguir o ódio da ira (ou *raiva*) se considerados os aspectos ativos que, no segundo afeto, levam à ação de procurar cessar a causa externa da tristeza. Em uma das saídas, o ódio pode muito bem se aliar ao temor e provocar no sujeito um mal menor para que se evite o maior, e não é difícil localizar por esse viés a identificação melancólica com o recolhimento da libido



no Eu (Freud 2020, 107). Já a *ira* carregaria consigo uma potente expressão política de revolta que precisa ser reconhecida. Se a tortura dos entes queridos pela condição de doente do melancólico (Freud 2020, 110) também pode ser uma vingança pensada como “esforço por devolver o mal que nos foi infligido” (Spinoza 2016, 211), então a passagem desse constrangimento (queixa) vivido com ódio e retraimento para sua manifestação ativa na raiva (acusação) permite situar melhor em que sentido é possível falar de uma politização da sexualidade rechaçada como enfrentamento da sujeição violenta a que somos expostos enquanto pessoas dissidentes. Se as queixas melancólicas podem ser lidas como acusações de quem se recolhe na produção de um mal menor para si, a conversão do ódio-temor (queixa) em ódio-ira (acusação) corresponderia paralelamente à passagem política de uma demanda rechaçada a uma demanda apreendida, que pode abalar os esquemas dominantes de inteligibilidade.

Mas há gradações dessa raiva política, o que também modifica o encaminhamento da demanda. Ela pode começar desde o encobrimento por uma teoria das paixões alegres e da liberdade intelectual (Espinosa), passar por rearranjos políticos na luta contra o opressor (Lorde 2019) e por uma denúncia das negociações capturadas por ressignificações da revolta em favor da estrutura, até chegar a atuações disruptivas. Paco Vidarte (2019) propunha uma “ética bixa” com intenção política (Vidarte 2019, 20), e colocava em questão a politização da dissidência sexual como conversão “de simples praticantes de umas quantas condutas sexuais estereotipadas em verdadeiros sujeitos políticos” (Vidarte 2019, 61). Ele defende que se acabe com a “dinâmica de empréstimos subjetivos” de identidades fabricadas segundo o padrão heteronormativo: “nossa ser sujeito político provém de ser bixas, de ser transapas: esta é a nossa especificidade, o que somos, o que sempre fomos, o jarro das nossas essências” (Vidarte 2019, 67). Trata-se de uma subversão em que avança ao primeiro plano o fato político decidido da dissidência antes de qualquer coisa: “não somos marcianos, estamos socializados, mas que a socialização não nos tire o que somos à custa de um apagamento de gênero para dizer:



‘sou médico’ do mesmo modo que qualquer hétero diz: ‘sou médico’” (Vidarte 2019, 68). Vidarte sobe o tom e defende o fim da “fala mansa” contra os arranjos políticos propostos pelo Estado espanhol, lidos por ele como uma extensão dos pactos de transição do franquismo à democracia, com adesão de agentes usurpadores da representação da comunidade gay e trans (Vidarte 2019, 127).

No rescaldo das negociações do partido socialista (PSOE) que levaram à lei espanhola do casamento igualitário, Vidarte denuncia uma contínua cooptação do movimento LGBTQ espanhol e suas reivindicações, em cuja desmobilização ele entende ver a reedição do que se passou na transição espanhola: “Sem ira, liberdade!” (Vidarte 2019, 128). Segundo ele, “a liberdade que não foi conquistada com ira é uma liberdade outorgada que não é liberdade nem nada, é um simples cala-boca, um pirulito para manter a população descontente chupando entretida, pão hoje e fome para amanhã” (Vidarte 2019, 128). A transformação das manifestações políticas LGBTQ em eventos celebrados no interior das democracias da União Europeia (*Europride*) teria levado a acordos entre militantes e agentes do *status quo* mediante uma conversa de “fala mansa generalizada”, com a qual coletivos pacificados correriam o risco de desaparecimento na falsa paz social de uma “Espanha rosa” (Vidarte 2019, 130). Contra isso, Vidarte situa a necessidade de revolta contra esses acordos, pois a política precisaria ser feita no sentido da reparação de injustiças e restituição de direitos dos coletivos marginalizados: “a democracia é compatível com tudo, inclusive e especialmente com a homotransfobia. Eu acredito que com diálogo e fala mansa não se consertam situações de agressão generalizada” (Vidarte 2019, 135).

Da perspectiva da raiva *queer*, a descrença no diálogo diz respeito antes à forma como a ideologia hegemônica neutraliza reivindicações que não se enquadrem nos termos em que o diálogo em geral é concebido, e isto fica evidente quando Vidarte propõe que sejamos indesejáveis: “nada de ser boas pessoas e gente agradável, com quem dá prazer conversar. Eu sou um bicho, uma bixa marrenta, um indesejável. Não faço questão de ser boa pessoa



para evitar que um homofóbico de merda dê um murro na mesa. O murro na mesa quem dá sou eu” (Vidarte 2019, 134). Seu ato de raiva não celebra o tom autoritário, mas o da denúncia e do combate; assim, por exemplo, ele sinaliza que democracias de extrema-direita, como a da Polônia (à época governada pelo partido *Lei e Justiça*), oferecem a visão das socialdemocracias ocidentais “sem maquiagem”, vistas de dentro, dos bastidores – e não da plateia (Vidarte 2019, 135). No interior de uma democracia progressista como a espanhola pulula “a falta de vergonha dos fascistas e dos padres” contra LGBTQs, aos quais deveríamos reagir sendo “antipáticas, odiosas, desenfreadas, irrecuperáveis, insuportáveis, escandalosas, inacessíveis, radicais, possuídas ... e, ainda por cima, igualmente merecedoras de respeito, de direitos, de igualdade, de tudo o que merecemos e exigimos pelo simples fato de sermos cidadãos, não por sermos boas pessoas, nem por sermos agradáveis” (Vidarte 2019, 136).

Na articulação do discurso combativo da exigência de direitos e de um basta a uma “política negociadora de mínimos” (Vidarte 2019, 139), a graduação da raiva *queer* realiza ao mesmo tempo um ousado chamado taxativo à responsabilidade social, embora o tom da formulação por vezes possa sugerir uma saída mais disruptiva. Num degrau mais elevado, colocamos o pé numa teoria negativa tal como a da antologia *Bash Back! Ultraviolência queer* (Baroque & Eanelli 2020), composta por textos de anarquistas *queer* que convocam a um *revide (bash back)* e a uma sublevação superlativa. O texto programático *Rumo à mais queer das insurreições*, do grupo *Mary Nardini Gang* (ou *Gang of Criminal Queers*), inicia por uma posição qualitativa do *queer* como oposição à estabilidade, afirmando a estranheza, a anormalidade e o perigo contra a normalidade e totalidade operantes na sobreposição de opressão e miséria: “Queer envolve nossa sexualidade e nosso gênero, mas muito mais. É nosso desejo e fantasias e mais ainda. Queer é a coesão de tudo que está em conflito com o mundo heterossexual capitalista” (Baroque & Eanelli 2020, 24).



A totalidade é o Estado, o estupro, o assassinato nas mãos da polícia, o “nem gordos, nem afeminados”, “as lições brutais ensinadas pra quem não consegue atingir o Normal”, as “formas pelas quais nos limitamos ou aprendemos a odiar nossos corpos” (Baroque & Eanelli 2020, 24-25). Nesse cenário, o *queer* aparece como “guerra social” contra a totalidade. Enquanto teoria anarquista, o revide se dirige ao Estado e a seu aparato: “quando a polícia nos mata, queremos eles mortos também. Quando prisões capturam nossos corpos e nos estupram porque nossos gêneros não estão formatados como os deles, é óbvio que queremos fogo em todos eles” (Baroque & Eanelli 2020, 27). A guerra social contra o Estado é também uma crítica e ataque ao capitalismo pela ótica *queer* dentro do mundo heteronormativo; afinal, em tudo, do sistema penitenciário à medicina, do casamento às forças armadas, é disso que se trata. Dessa perspectiva, o *queer* é uma “posição a partir da qual se entende e se ataca as maneiras com que o normal é reproduzido e reiterado”, ao mesmo tempo que seu horizonte de ação está na “aniquilação do capitalismo e do Estado” (Baroque & Eanelli 2020, 28).

Como Vidarte também denuncia, o capitalismo captura a rebeldia política com sua tendência de pacificar movimentos sociais radicais, e o faz através de grupos que ganham privilégios dentro de um movimento, como homens brancos gays abastados no pós-Stonewall. A gangue *Mary Nardini* denuncia esse processo como força de “assimilação do establishment político LGBT” (Baroque & Eanelli 2020, 29), com campanhas de assimilação *queer* pró-instituições do Estado. O assimilacionismo pretende uma lógica de normalidade para o homossexual, favorecendo a totalidade contra a qual o anarquismo *queer* deve lutar: “precisamos, de maneira rápida e imediata, articular um amplo abismo entre a política de assimilação e a luta pela libertação” (Baroque & Eanelli 2020, 29). A posição *queer* serviria para criar fraturas, para aprofundar o conflito entre a ordem social e os corpos inadequados. Se o Estado regula e cerceia as possibilidades de transformação e imaginação em que a vida pode exceder e escapar, caberia como tarefa *queer* criar espaço para florescimento do desejo: “nós devemos nos tornar corpos em revolta. Nós



podemos aprender a força de nossos corpos na luta por espaços para nossos desejos. Devemos estar em conflito com os regimes do normal. Isso significa estar em guerra com tudo” (Baroque & Eanelli 2020, 30).

Na modulação da raiva *queer*, subsiste o processo melancólico em que a incorporação do apego ao objeto perdido no Eu concentra tanto o amor quanto a fúria contra o objeto (Butler 2020, 187). A raiva repudiada do Eu é também a instância crítica separada do próprio Eu que carrega dentro de si “o resquício do outro como sociabilidade dissimulada”, pois o mundo social em que se deu a perda também é perdido na melancolia (Butler 2020, 189). Como a internalização melancólica permite preservar a perda, tal recolhimento faz do Eu uma “ordem política” (Butler 2020, 190) cuja falta de pudor e comunicabilidade denuncia o rechaço do luto por meio da “violência interna da consciência” (Butler 2020, 191). Embora as queixas (*Klagen*) possam ser mal direcionadas, indiretas e sinuosas, elas encaminham um texto político em que a fúria por uma perda não declarada/não pranteada é uma denúncia das condições que forçam a uma adequação a formas de vida em que tais perdas precisam ser assimiladas: “a melancolia é uma rebelião que foi derrubada, esmagada” (Butler 2020, 198). E é nesse sentido que a melancolia é um afeto útil ao poder como forma de deslocar a autoridade do Estado e torná-la invisível por trás da formação do sujeito e da idealidade de sua consciência como uma espécie de terror psíquico.

Se Espinosa tem razão em afirmar que nos esforçamos por perseverar através da promoção daquilo que aumenta nossa potência, diante das injunções do poder e da psique haveria a reação raivosa como desejo de fazer ou devolver o mal ao que diminui nossa potência de existir. Mas se é necessário criar espaço para o desejo (*Mary Nardini Gang*), por outro lado, como bem observa Butler, “a desorientação do desejo consiste no fato de que meu próprio desejo nunca é total ou exclusivamente meu, mas estou implicada na sociabilidade, senão na universalidade potencial de meu desejo nos próprios atos pelos quais procuro preservar e fortalecer meu ser” (Butler 2021, 120). Persistir ou sustentar o



desejo significa estarmos entregues a termos sociais que nos escapam, que são o alfa e o ômega da sujeição e da agência no interior dos esquemas de inteligibilidade. A interpelação das condições que instanciam o sujeito opera pelo *fracasso*, pois “institui o sujeito como agente precisamente na medida em que não consegue determiná-lo exaustivamente no tempo” (Butler 2020, 205).

Passividade radical queer e masoquismo

Do outro lado do espectro radical, situa-se o que não é legível na lógica do poder, da negociação e do tensionamento pela contrarreação. Nesse campo, a estranheza (*queerness*) teria mais a ver com o território do fracasso (*failure*) do que com a lógica do sucesso implicada nos tensionamentos políticos em que as reivindicações almejam a transformação da ordem social. Assim, Jack Halberstam propõe repensar sexo e gênero (Halberstam 2020) a partir da força da “negatividade queer”, e o faz refletindo sobre um “arquivo sombrio de resistência” (Halberstam 2020, 276-277) composto de obras de arte que tematizam o “deixar de ser, desfazer-se”, a “esterilidade e futilidade”, o “desfazer de si em obras literárias e o espaço presente do espaço vazio em trabalhos visuais” (Halberstam 2020, 273).

Visto compreender o feminismo ocidental baseado na agência como vinculado a um discurso colonial, Halberstam propõe pensar um feminismo “contraintuitivo, antissocial e antiedípico, em termos da negação do sujeito e não de sua formação, da disruptão da linhagem e não de sua continuação, do desfazer de si e não de sua ativação” (Halberstam 2011, 126). Partindo de Gayatri Spivak e de Saba Mahmood, ele comprehende o prescritivismo das teorias da agência e do poder como engessamento da imaginação de alternativas para pensar a liberdade fora do enquadramento do sujeito liberal de direitos. Os exemplos trabalhados por Mahmood das mulheres islâmicas engajadas em práticas religiosas, bem como o suicídio de mulheres hindus em rituais *sati* após a morte de seus maridos evocado por Spivak, são casos em que o discurso feminista ocidental se alia ao



colonialismo para “falar pelo oprimido”; uma intervenção que supõe impossível que as mulheres possam desejar aquilo que para o feminismo tradicional é inaceitável. A mesma tática é denunciada por Spivak no papel de intelectuais que se colocam na posição de um “vetor transparente para a exposição de contradições ideológicas”, e que não enxergam sua parte na dominação porque pensam falar de um lugar de quem sabe melhor que o oprimido sobre sua situação: “para Spivak, o feminismo é cúmplice no projeto de construção do sujeito subalterno que quer representar para, então, colocar-se heroicamente como a salvação do subalterno” (Halberstam 2011, 128). Em vez disso, caberia a um outro feminismo um confronto crítico com o fato de que algumas mulheres podem desejar sua própria destruição por boas razões políticas, mesmo que tais motivos divirjam das versões estabelecidas de feminismo. Uma versão de feminismo que “falha” em salvar as outras ou replicar a si mesmo é “um feminismo que encontra propósito em seu próprio fracasso” (Halberstam 2011, 128).

Segundo Halberstam, essa linha de pensamento estaria presente na resistência ao feminismo ativo de Ginger, a galinha ativista da animação *A Fuga das Galinhas* (2000). Ao incitar as companheiras à fuga e adverti-las de que só haveria duas possibilidades, a de “morrer como galinhas livres, ou de morrer tentando”, a galinha Babs reage com a questão: “são estas as únicas escolhas?” (Halberstam 2011, 129). O arquivo sombrio de resistência de feminismos marginais seria uma possibilidade de escapar das opções oferecidas por Ginger e pela hegemonia ideológica: a liberdade em termos liberais ou a morte. Se agir leva a essas duas opções, então talvez fosse melhor articular a “fuga” dessa lógica em termos de recusa e passividade, de um *feminismo antissocial* preocupado com a negatividade e a negação que permitam pensar as circunstâncias da crítica ao lado das alternativas: “um tipo diferente de luta anarquista exige uma nova gramática, possivelmente uma nova voz, potencialmente a voz passiva” (Halberstam 2011, 129).

Essa nova voz é também uma recusa de falar e uma forma renovada de masoquismo. Halberstam explora uma potente forma de liberdade no registro da passividade, articulada



por Saidiya Hartman em *Scenes of Subjection* (1997). Ao investigar a questão da libertação dos escravizados nos EUA, Hartman identificava a impossibilidade imposta aos recém-libertos para pensar novas formas de liberdade e autonomia fora da “santidade da propriedade e das noções de apropriação de si mesmo” (Hartman 1997, 115). Quando ao ex-escravizado fosse oferecida liberdade nesses termos, haveria a possibilidade de “perambular” (*moving about*) ou mudar-se para experimentar a liberdade: “como prática, perambular não acumulava coisa alguma e não efetivava qualquer reversão do poder, mas incansavelmente levava ao irrealizável – ser livre – ao eludir temporariamente as restrições da ordem” (Hartman 1997, 128). Guardadas as complexas proporções entre a condição de ex-escravizados e de dissidentes sexuais, Halberstam propõe pensar a “continuação da escravidão por outros meios” ao enfocar histórias *queer* como histórias de masoquismo, dor e fracasso, em vez de dominação, prazer e liberação heroica (Halberstam 2011, 130).

A partir de Leo Bersani, Halberstam pensa o masoquismo como contranarrativa da sexualidade enquanto maturação, ou seja, ele o pensa como condição das negociações interrompidas com o mundo, nas quais é acionado o mecanismo de autodestruição do gozo masoquista. Ao propor uma forma de passividade masoquista radical, Halberstam recupera duas personagens que se entregam à passividade masoquista com o objetivo de interromper a transmissão geracional enquanto negociação com o mundo. A primeira é Xuela Claudette Richardson, narradora de *Autobiografia da minha mãe* (1996), da escritora antiguana e norte-americana Jamaica Kincaid, que relata a perda da mãe numa perspectiva que não flerta com a perda de suas origens, mas se entrega a uma forma de não-ser sem sentido do início ao fim. Desprovida de um passado a partir do qual pudesse aprender algo e sem nenhum futuro a imaginar num presente dominado pela lógica e identidade colonial, Xuela escolhe não fazer parte da história colonial nem de qualquer história. Com isso, a autobiografia de sua mãe é antes uma não história de uma mulher que é a antítese da subjetividade exigida pelo colonialismo. Ela assume a não história da



mãe sem narrar história alguma (sua ou dela própria), e sugere que a mente colonial repassada de geração para geração deve ser esvaziada. Esse esvaziamento é a recusa de qualquer identidade: Xuela não se torna mãe, aborta, evita o amor, a família e a intimidade, desligando-se de coisas que poderiam defini-la num sistema que demanda sua sujeição. Ao ser entrevistada sobre o livro, Kincaid foi confrontada com a questão de que suas personagens expressam um tipo de liberdade negativa. Ela reagiu afirmando que não é sua tarefa oferecer finais felizes, mas fazer cada um se sentir um pouco menos feliz: “o compromisso de Kincaid com um tipo de vida negativa deixa o leitor inquieto, perturbado e desconfortável” (Halberstam 2011, 133). O que ela recusa, afinal, é operar como o ponto de transferência da colonização transgeracional, destruindo-se a fim de levar abaixo, consigo, o edifício do domínio colonial.

A segunda personagem evocada é Erika Kohut, do romance *A pianista* (1983), da austriaca Elfriede Jelinek, num cenário típico da cultura europeia idealizada. Como no romance de Kincaid, *A pianista* também trata da destrutividade dos laços entre mãe e filha, mas no caso austriaco como uma espécie de esvaziamento da transmissão geracional da herança nazista e racista travestida de alta cultura na Áustria do pós-guerra. Erika é uma pianista solteira por volta dos trinta anos que vive com a mãe e leciona piano no conservatório de Viena. Ambas reforçam uma certa fantasia a respeito da música, do país e da superioridade cultural. Em algumas noites ela sai de casa e da cama que divide com a mãe controladora e perambula pela cidade, passa a frequentar cabines de *strip-tease* e a seguir casais pelas ruas em seus encontros sexuais; até que um estudante seu, Walter Klemmer, inicia um jogo de sedução. Quando a história parece caminhar para uma solução “adequada” da relação incestuosa com a mãe para a relação com o rapaz, Erika escolhe insultá-lo, recusá-lo e, durante uma volta para a casa da mãe, corta sua a pele com uma lâmina no banheiro. Quando os dois iniciam um relacionamento sexual explícito, Erika escreve pedindo para que ele a torture, a abuse sexualmente, a maltrate, a quebre, a negligencie; exige dele crueldade sádica. Para o jovem, a carta representa um inventário



de sofrimentos que não está disposto a causar, embora ao final acabe consentido. O romance termina com Erika agredindo e beijando a mãe na cama, ferindo as mãos de uma aluna que se prepara para um recital, e então ferindo a si mesma com uma faca não para se matar, mas para desbastar o que nela resta de austríaco, fascista e conformista: “a passividade de Erika é uma forma de recusa de ser um canal para a persistente força do nacionalismo fascista, e seu masoquismo ou automutilação indica o desejo de matar dentro de si as versões do fascismo que estão em seu ser por meio do gosto, das respostas emocionais, do amor ao país, à música, do amor à sua mãe” (Halberstam 2011, 135). Halberstam ainda oferece exemplos de performances de passividade masoquista de Yoko Ono, Chris Burden, Marina Abramovicz, Nao Bustamente e de algumas obras visuais de Monica Majoli, Kara Walker, J. A. Nicholls, em que a negatividade e o vazio tomam o espaço das desidentificações. Em todas essas obras do arquivo sombrio de resistência não há sujeito, nenhum sujeito feminista, mas buracos e paisagens vazias, silhuetas partidas nos quais “o si mesmo se desvenda e recusa coerência, não fala e não será falado”; a masoquista recusa a coerência e o fortalecimento contra a morte, procurando antes estar fora do tempo, como “um corpo suspenso no tempo, no espaço e no desejo” (Halberstam, 2011 144-145).

Conclusões provisórias: do despudor de se servir da razão

Se, no feminismo, a questão da agência desloca o debate ético descorporificado por meio da análise das condições de sujeição e, portanto, da ressignificação dessas mesmas condições em cada ação; se, além disso, a posição melancólica é o negativo da existência social endossável que articula uma acusação da perda do mundo social e um retraimento que escala a raiva que presta queixa e acusa as negociações injustas com a norma; se, afinal, os termos dessa negociação revelam uma insidiosa lógica de dominação, à qual talvez caiba como alternativa uma entrega masoquista enquanto ruptura e esvaziamento



dos reforços da hegemonia discursiva; então talvez caiba formular provisoriamente uma alternativa em que a crítica aparece como *efeito* de uma *negociação* no interior das relações de poder e discurso, para a qual é necessária uma disposição afetivo-cognitiva, estruturalmente melancólica, que ignora ativamente o constrangimento gerado pelas injunções discursivas.

Em primeiro lugar, essa formulação não carece de uma localização externa de parâmetros instanciados por uma perspectiva normativa, como exigiam as críticas a Judith Butler. Em segundo, ela pretende acolher o sujeito melancólico em sua ambivalência e pensar as condições sob as quais seu texto político possa ser lido, e sob as quais suas autoincriminações sejam encaradas como de fato são, ou seja, como denúncia das perdas que o mundo social endossa para sujeitos dissidentes. Em terceiro, em consonância com a raiva *queer*, a defesa das condições para as demandas dissidentes coincide com a criação de espaço para a articulação do desejo (*Mary Nardini Gang*), como desejo que nos escapa e lança na rede de uma sociabilidade possível, na qual o fracasso e o esvaziamento dialogam com a incoerência e com os projetos de dissidência.

Penso esse arranjo como uma espécie de “despudor de se servir da razão”, motivado por uma afirmação de Espinosa, no *Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar* (1677). Segundo ele, a solução para as coisas que nos provocam mal não viria da raiva, pois “se nos servirmos bem de nossa razão, não podemos ter nenhum ódio nem aversão contra algo porque, ao fazê-lo, nos privamos da perfeição que há em todas as coisas [...]” e “vemos pela razão que jamais podemos odiar alguém, porque tudo que existe na natureza, se disso queremos algo, devemos sempre transformá-lo em algo melhor ou para nós, ou para a própria coisa” (Espinosa, 2020, 105). Ele ainda identifica, entre as diversas paixões, dois efeitos do conhecimento baseado na crença que traduzem os afetos de alegria e de tristeza: de um lado está a honra como alegria de ver a própria conduta estimada por outros, de outro está a vergonha ao ver a conduta menosprezada. Mas acrescenta uma terceira disposição definida não em oposição à honra, mas como falta de



vergonha: “o despudor”, diz ele, “não é outra coisa que uma falta ou recusa de vergonha, cuja origem não é a razão, mas a ignorância da vergonha, como nas crianças, nos selvagens, etc., ou ainda um grande desprezo sofrido, o que faz que se passe por cima de tudo sem olhar para trás” (Espinosa 2020, 114).

A meu ver, para concluir, essa afirmação permite situar o despudor em um tipo de disposição cuja espontaneidade estaria na ativa “ignorância da vergonha” e, ao mesmo tempo, por não ter “origem na razão”, permitiria estabelecer uma relação de exterioridade crítica com um projeto de racionalidade. Afinal, a ignorância da vergonha poderia ser potencializada como uma liberação do constrangimento a que estamos expostos ao imaginarmos nossas ações sendo menosprezadas por outros. O vínculo a um menosprezo guarda, porém, relações com a razão, afinal há ações “racionalmente” reputadas ou reprovadas, de modo que pessoas dissidentes, ao assumirem um certo despudor como disposição, quando se servem da razão de um modo não negociado pelos esquemas culturais hegemônicos de racionalidade, organizam suas questões no registro de uma agência possível, na qual, por vezes, diante das diversas violências, é compreensível que uma das saídas esteja em passar “por cima de tudo sem olhar para trás”.

Referências Bibliográficas

- Adorno, Theodor. 2003. *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Baroque, Fray & Eanelli, Tegan (ed.). 2020. *Bash back! Ultraviolência queer: antologia de ensaios*. São Paulo: Crocodilo; n-1 edições.
- Benhabib, Seyla et al. 2018. *Debates feministas: Um intercâmbio filosófico*. São Paulo: Unesp.
- Benhabib, Seyla. 2018a. “Feminismo e pós-modernismo: uma aliança complicada”. In *Debates feministas: Um intercâmbio filosófico*, ed. por Benhabib et al., 35-59. São Paulo: Unesp.



- Benhabib, Seyla. 2018b. “Subjetividade, historiografia e política: reflexões sobre o ‘debate feminismo/pós-modernismo’”. In *Debates feministas: Um intercâmbio filosófico*, ed. por Benhabib et al., 163-187. São Paulo: Unesp.
- Benhabib, Seyla. 2021. *Situando o Self. Gênero, Comunidade e Pós-Modernismo na Ética Contemporânea*. Brasília: UnB.
- Butler, Judith. 2003. *Problemas de Gênero: Feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Butler, Judith. 2015. *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Butler, Judith. 2018a. “Fundações contingentes: feminismo e a questão do ‘pós-modernismo’”. In *Debates feministas: Um intercâmbio filosófico*, ed. por Benhabib et al., 61-92. São Paulo: Unesp.
- Butler, Judith. 2018b. “Por uma leitura cuidadosa”. In *Debates feministas: Um intercâmbio filosófico*, ed. por Benhabib et al., 189-213. São Paulo: Unesp.
- Butler, Judith. 2020. *A vida psíquica do poder: Teorias da sujeição*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Butler, Judith. 2021. “O desejo de viver: a Ética de Espinosa sob pressão”. In *Os sentidos do sujeito*, 95-128. Belo Horizonte: Autêntica.
- Chodorow, Nancy. 1996. “Gender as a personal and cultural construction”. In *The second Signs reader*, ed. por Laslett & Joeres, 216–244. Chicago: University of Chicago Press.
- Deleuze, Gilles. 2002. *Espinosa: Filosofia Prática*. São Paulo: Escuta.
- Espinosa, Baruch de. 2020. *Breve tratado de Deus, do homem e de seu bem-estar*. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica.
- Falmagne, Rachel. 2004. “On the Constitution of ‘Self’ and ‘Mind’ The Dialectic of the System and the Person”. In: *Theory & Psychology*, 14(6): 822-845. DOI:[10.1177/0959354304048108](https://doi.org/10.1177/0959354304048108).
- Fraser, Nancy. 2018. “Falsas antíteses: uma resposta a Seyla Benhabib e Judith Butler”. In *Debates feministas: Um intercâmbio filosófico*, ed. por Benhabib et al., 93-15. São Paulo: Unesp.



- Freud, Sigmund. 2011. “O Eu e o Id”. In *Obras completas, volume 16: Eu e o Id, “Autobiografia” e outros textos*, 13-74. São Paulo: Cia das Letras.
- Freud, Sigmund. 2020. “Luto e melancolia”. In *Neurose, psicose e perversão*, 99-121. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Freud, Sigmund. 2020. “O problema econômico do masoquismo”. In *Neurose, psicose e perversão*. 1. ed.; 5. reim., 287-301. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Halberstam, Jack. 2020. “Repensando o sexo e o gênero”. In: Hollanda, Heloísa Buarque de (org.). *Pensamento feminista hoje. Sexualidades no sul global*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.
- Halberstam, Judith. 2011. *The Queer Art of Failure*. Durkham and London: Duke University Press.
- Hartman, Saidiya. 1997. *Scenes of Subjection: Terror, Slavery, and Self-Making in Nineteenth Century America*. Oxford: Oxford University Press.
- Hartman, Saidiya. 2021. *Lose Your Mother*. Serpent’s Tail: London.
- Jelinek, Elfriede. 2011. *A pianista*. São Paulo: Tordesilhas.
- Kant, Immanuel. 2007. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Edições 70.
- Kincaid, Jamaica. 2020. *Autobiografia da minha mãe*. Rio de Janeiro: Alfaguara.
- Lorde, Audre. 2019. “Os usos da raiva: as mulheres reagem ao racismo”. In: *Irmã Outsider: Ensaios e conferências*, 155-167. Belo Horizonte: Autêntica.
- Louro, Guacira. 2019. “Pedagogias da sexualidade”. In: Louro, Guarira (org.). *O corpo educado: Pedagogias da sexualidade*, 7-42. Belo Horizonte: Autêntica.
- MacIntyre, Alasdair. 1981. *After Virtue*. Indiana: University of Notre Dame Press.
- Negri, Antonio. 2017. *Espinosa subversivo e outros escritos*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Newsom, Jeniffer Siebel. 2015. *The Mask You Live In*. Documentário. San Francisco: The Representation Project.
- Nicholson, Linda. 2018. “Introdução”. In *Debates feministas: Um intercâmbio filosófico*, ed. por Benhabib et al., 9-31. São Paulo: Unesp.
- Sontag, Susan. 1981. *Under the Sign of Saturn*. New York: First Vintage Book Edition.
- Spinoza, Benedictus de. 2016. *Ética*. Ed. bilíngue. Belo Horizonte: Autêntica.



Vidarte, Paco. 2019. *Ética bixa: Proclamações libertárias para uma militância LGBTQ.*

São Paulo: n-1 edições.



Este trabalho está licenciado sob uma licença [Creative Commons Attribution 4.0 International License](#)
Copyright (c) 2024 Wagner de Avila Quevedo