



Dossiê

VOL. 1
2024.2

Nº30





V. 15 N. 30: 2024/02

SUMÁRIO

EDITORIAL / 1

APRESENTAÇÃO | 2-11

ARTIGOS

Charlotte Puiseux: Teoria Queer e anvalidismo

Charlotte Puiseux: queer theory and antivalidism | 12-30

Renan Gonçalves Rocha

Figuras queer do despudor: agência constrangida, raiva e masoquismo

Queer Figures of Shamelessness: Constrained Agency, Rage, and Masochism | 31-59

Wagner de Avila Quevedo

A possibilidade de um queer brasileiro

The possibility of a Brazilian Queer | 60-86

Paulo Roberto Monteiro de Araújo

André Fernandes Zanoni

Fugir ao utilitarismo: experimentações com o queer e o ensino de geografia

Escape from utilitarianism: experimenting with queer perspectives in Geography teaching

| 87-103

Guilherme Pereira Stribel

Victor Pereira de Sousa

A razão neoliberal das instituições do sistema de Justiça no trato dos direitos das pessoas LGBTQIAP+

The Neoliberal Rationale of Justice System Institutions in Handling the Rights of

LGBTQIAP+ People | 104-127

Delmo Mattos da Silva

Felipe Laurêncio de Freitas Alves

Ítalo Viegas da Silva

Epistemologias queer e direito: apagamentos na pesquisa brasileira entre 2019-2023 e os embates ao reconhecimento de uma teoria jurídica queer

Queer epistemologies and law: erasures in Brazilian research between 2019 and 2023 and the clashes to the recognition of a queer legal theory | 128-151

Marli Marlene Moraes da Costa

Nariel Diotto





"O corpo trans é a colônia": notas sobre o sujeito

***"The Trans body is colony": notes on the subject* | 152-180**

Carla Rodrigues

Caio Paz

Quando uma mulher menstruada se olha no espelho

***When a menstruating woman looks at herself in the mirror* | 181-195**

Fabiano Lemos

As dissidências de gênero e sexualidade em eterna guerra – uma análise de Degenerado de Chloé Cruchaudet

***Gender and sexuality dissidents in eternal war - an analysis of Degenerate by Chloé Cruchaudet* | 196-223**

Alessandra Hypolita Valle Silva Lopes

Guilherme Sfredo Miorando

Isa Maria Marques de Oliveira

Nataly Costa Fernandes Alves

Um outro desejo do mundo: a pornografia queer como elemento que desorganiza a palavra e a imagem

***Another desire from the world: Queer pornography as an element that disorganizes the word and image* | 224-251**

Baruc Carvalho Martins

Adalberto Müller

ENSAIOS

A transfusão da alma do objeto: tecnologia e gênero na obra de Wanda Pimentel

***The transfusion of the soul of the object: technology and gender in the work of Wanda Pimentel* | 252-265**

Ítalo Nascimento Oliveira Borba

Pai, mãe e *si mesma* – Alison Bechdel e a sua trilogia sobre ser vir a ser dyke, depois morrer

***Father, mother and herself* – Alison Bechdel and her trilogy about becoming dyke, then dying | 266-278**

Flora Mangini





Um punhado de balas: temporalidades queer e intimidades a partir do vírus
A handful of bullets: queer temporalities and intimacies based on the virus | 279-286

Sol Huerta

O que pode um corpo lésbico?
What can a lesbian body do? | 287-293

Clara Biondo de Araújo

TRADUÇÕES

Tradução – Tempo(s) perturbador(es) e ecologias do nada: re-tornando, re-lembrando e enfrentando o incalculável

Translation – Troubling time/s and ecologies of nothingness: Re-turning, remembering, and facing the incalculable | 294-344

Ádamo B. E. da Veiga

Victor Garcia

Thiago Ranniery

Tradução – Amor-queer? Diretamente no coração da heteronormatividade?

Translation - Liebe - queer? Direkt ins Herz der Heteronormativität? | 345-357

Verena Seelaender da Costa

Tradução – Reprodução não branca e erotismo homossexual: atos queer contra a natureza

Translation - Non-white reproduction and same-sex eroticism: Queer acts against nature
| 358-390

Fabio A G Oliveira

Renato Amantino

Denis Duarte



V. 15N. 30: 2024/02
EDITORIAL

Este *número 30* da *Revista Estudos Políticos* está dedicado ao *Dossiê Temático Teoria Queer*. Para elaborá-lo, contamos com os trabalhos de colegas que dedicam suas atividades de pesquisa à reflexão sobre e/ou desde os fundamentos que, reunidos, são designados por Teoria Queer.

São 10 (dez) artigos de pesquisadores doutores e 7 (sete) outras formas de contribuição (4 ensaios e 3 traduções).

A capa do *número 30* é mais uma belíssima e generosa contribuição de designer Pilar Velloso, nossa generosa colaboradora. Recebam os autores e artistas o nosso agradecimento.

Os Editores.



APRESENTAÇÃO

Teoria queer: uma introdução e desdobramentos

Ádamo da Veiga

Doutor pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5485-0073>

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4983552520282395>

Thiago Ranniery

Doutor pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e Professor da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4399-2663>

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5073249089832251>

Queer – Um termo anglófono, uma ofensa, um xingamento. Literalmente, estranho, diferente; o equivalente, para nós, de bicha, de viado. Uma torsão: da ofensa a um campo de estudos, de um xingamento a um termo com valência positiva. Uma apropriação. Inicialmente, o que se consolidou como teorias queer, se desenvolveu a partir da influência do feminismo lésbico, do pós-estruturalismo e dos estudos lésbicos e gays nos Estados Unidos, fortemente influenciado pela crise do HIV no final dos anos oitenta (Jagose 1996). Na torsão e na apropriação do *queer*, tratava-se, neste momento, de pensar, de narrar, de construir e desmontar aquilo que em termos de gênero e de sexualidade as normatividades que se colocam como eternas, naturais, imutáveis. Escavar a contingência naquilo que se opunha ao queer, às bichas, aos viados e mulheres como forma de desconstruí-lo em sua suposta normalidade. Poucas décadas depois, no entanto, os estudos queer se alargaram, indo para além das considerações de gênero e sexualidade, se transformando em uma poderosa ferramenta reflexiva cujo escopo não para de crescer. Para além do gênero e da sexualidade, os estudos queer nos permitem um novo olhar para questões como a crise climática, a configuração social do tempo, a relação entre vida e tecnologia, os princípios constitutivos da educação, o lugar subalterno do não humano na visão de mundo moderna, entre outras tantas linhas de investigação que só mostram o poder constantemente renovado destes estudos em resistir às normatividades morais, políticas e epistemológicas do presente. O presente dossiê se insere neste esforço, fazendo ressoar as vozes aqui escritas na grande polifonia dos



últimos anos que fez e faz soar novos ritmos contra a marcha estriada dos imperativos do mundo tal como se apresenta.

Este potencial crítico-reflexivo dos estudos queer, na segunda década do século XXI, se mostra cada vez mais necessário. No Brasil da última década, vimos ebulir das tensões mal resolvidas da nossa história, um movimento fascista que, por certo, tem como um dos seus núcleos o recrudescimento das velhas – e nunca derrotadas – normatividades de sexo, gênero e sexualidade. Encantados com a promessa de que meninos voltem a usar azul e meninas a usar rosa, milhões aderiram à extrema direita levando ao poder um governo desastroso que, se derrotado nas urnas, ainda paira como ameaça à nossa democracia e a todos os parcos ganhos sociais adquiridos nas últimas décadas. Este movimento anti-queer, poderoso e espraiado pelo tecido social brasileiro, permanece entre nós e há de permanecer ainda por muito tempo. O grito angustiado do homem branco hétero que, aturdido, mistura a perda de direitos – fruto da gestão neoliberal da vida e do trabalho – com a perda de privilégios de raça, gênero e classe ainda pode ser ouvido (Nunes 2022). Contra este grito, faz-se necessária a invenção de novas canções, novos modos de existência capazes de se opor à barbárie em curso. Neste esforço de resistência, os estudos queer operam como uma arma e como uma ferramenta. Uma ferramenta que nos permite compreender as forças que subjazem a este mundo e pensar outros mundos possíveis nos interstícios do aqui e do agora. E também uma arma na medida que o pensamento que se rebela, no esforço mesmo de cavar o possível no presente reificado, serve a nada mais que à luta e à vida.

Queer – então. O que são os estudos queer? O que significa esta ofensa em língua estrangeira que se positiva em um campo multifacetado de estudos? Propomos, no que se segue, uma narrativa, uma história. Há muitas formas de introduzir o pensamento queer e suas dobras e desdobras. Não há um eixo único, nem caminho linear, mas uma miríade que se enlaça e se desenlaça em caminhos que se bifurcam. Diante desta pluralidade e da necessidade de fazer uma introdução, estabelecemos um recorte a título de ficção, construindo uma narrativa por sobre um mosaico complexo de pensamentos variados.



Queer – mais uma vez? A queeridade, por si, não pode ser nada, e, talvez, sendo nada, que ela seja tudo. Podemos afirmar que, nos mais diferentes modos em que se conceptualiza teoria queer, estudos queer, e queeridade, subjaz uma orientação comum: a desidentificação. Teoria queer é sobre estranhar, problematizar, torcer e rastrear as identidades constitutivas do mundo. Trata-se de, perante aquilo que parece natural e eterno, necessário e imutável, de revelar a contingência e a historicidade. Neste sentido, como coloca Lee Edelman, “a *queeridade* não pode definir identidades, ela pode tão-somente perturbá-las.” (EDELMAN 2020, 262). *Queer* não constitui, deste modo, uma identidade – não se refere aos LGBTs, às mulheres, se não na medida em que estes aportam algo de uma outra ordem: o puro deslocamento que faz da eternidade das identidades normativas o mero sopro de uma contingência. Que, enquanto tal, pode ser mudado e transformado.

Neste sentido, o trabalho de Michel Foucault que em muito influenciou os estudos queer é emblemático. Foucault situa o esforço crítico do pensamento precisamente em romper com as amarras do presente. O que ele chama de ontologia crítica de nós mesmos é precisamente este esforço de desnaturalizar o que somos – *desidentificação* – para que possamos nos tornar outros. Foucault escreve: “É preciso considerar a ontologia crítica de nós mesmos não certamente como uma teoria, uma doutrina, nem mesmo como um corpo permanente de saber que se acumula; é preciso concebê-la como uma atitude, um *êthos*. uma via filosófica em que a crítica do que somos é simultaneamente análise histórica dos limites que nos são colocados e prova de sua ultrapassagem possível.” (Foucault 1984, 351). Os estudos queer se situam neste esforço de ultrapassagem em direção a um porvir que deve ser da ordem de um devir outro. E o próprio Foucault em toda sua obra não procedeu diferentemente. Na sua célebre “História da sexualidade” (1988) – texto fundamental para os estudos queer posteriores – Foucault procede por demonstrar como noções como heterossexualidade e homossexualidade não correspondem a um dado natural, mas são instanciadas, de forma multidirecionada, em um jogo histórico perpassado por relações de poder e saber – tal como a própria noção, ainda tão cara a nós, de que o sexo guarda uma verdade inalienável sobre nós mesmos. Como podemos ver, trata-se não de defender qualquer



forma de identidade contranormativa, mas de desidentificar as identidades que nos parecem eternas e naturais.

Podemos entender que a queeridade, assim, não é nada de determinado, mas antes se reporta a um movimento de desidentificação. José Esteban Muñoz, Lee Edelman, Judith Butler, Paul Preciado, Donna Haraway, Tereza de Lauretis, entre tantos outros, pensaram e escreveram sobre e neste movimento. Butler, neste sentido, escreve:

Se o termo *queer* deve ser um local de contestação coletiva, o ponto de partida para um conjunto de reflexões históricas e perspectivas futuras, ele terá que continuar a ser o que é no presente: um termo que nunca foi plenamente possuído, mas que é sempre e apenas apropriado, torcido, estranhado [*queered*] por um uso anterior que se orienta para propósitos políticos urgentes e expansivos. (Butler 2011, 173)

Ninguém é queer e todos somos queer. Ninguém é queer porque, na medida em que a queeridade se dá na desidentificação, não resta um sujeito, indivíduo ou eu ao qual poder-se-ia atribuir o predicado *queer*. Todos somos queer, porque aquilo que somos – a nossa identidade biográfica, sexual, de gênero, nacional, de classe e raça – não é. Toda identidade é desde sempre não-idêntica a si mesma. Está sempre fissurada por aquilo que Deleuze e Guattari (2012) chamam de *devenir minoritário* – a potência da diferença que arrasta e infiltra a pretensa estabilidade de todos os edifícios identitários constituídos. Não há, como substância ou essência, o homem e a mulher, o hetero e o gay, o cis e o trans – por debaixo daquilo que nos parece estável, daquilo que podemos apontar o dedo e dizer “é isso”, há a turbulência de uma diferença da qual as identidades são meros epifenômenos, interrupções passageiras de um fluxo ou pequeno instante em um devir infinito. Alojarse nesta diferença, pensar a partir dela e com ela, é o que fazem os estudos queer. Por esta razão, como coloca muito bem Judith Butler na citação acima, o termo não pertence a ninguém, nem se prende a especificidade de um campo, de um problema ou de uma disciplina. Falar em estudos queer já é dar nome ao que escapa ao nome; mas, se procuramos nos alojar no sem fundo



da queeridade, neste devir inconquistável, também precisamos ainda recorrer aos nomes e as delimitações, por mais que sempre *precários*. Desta precariedade do nomear e do delimitar, devemos apenas ter em mente que não há algo como os estudos queer, mas apenas uma multiplicidade expansiva e sempre renovada de práticas e teorias que procuram se alojar nisso que, retomando a mesma precariedade, chamamos de *queeridade*.

Em tempo: se hoje, muitos, sobretudo, alguns velhos fósseis marxistas, fazem coro à direita selvagem ao criticarem os estudos queer e militância contíguas sob a rubrica de *movimentos identitários*, tal classificação não poderia estar mais distante do que os estudos queer propõem e apresentam. Não se trata, mais uma vez, de identidades; não se trata de propor uma proliferação de identidades de gênero e sexualidade, como se se tratasse de colocar continuamente novos produtos em uma grande prateleira. Antes, os estudos queer, se sempre interessados na plurivocidade das identidades constitutivas da vida, se propõe antes o desmonte, a crítica, o tensionamento e a desidentificação do que a simples proliferação. Acusam de identitários os que operam na desidentificação – em uma clara falsificação das práticas e pesquisas queer. Quanto a isso, ainda uma palavra: acusa-se, no seio de certa esquerda, os assim chamados movimentos identitários de se aliarem ao neoliberalismo sob a forma de um diversionismo, posto a operar a fim de afastar a esquerda da luta de classes, o que, para eles, no fim e desde sempre, é o que verdadeiramente importa. Erige-se, deste modo, uma falsa oposição entre teoria queer e luta de classes, entre queeridade e marxismo que, ironicamente, é a operação mesma que o neoliberalismo propõe em seu diversionismo. Divide-se a militância e o pensamento em uma oposição artificial e sem sentido, pois não há opressão de gênero flutuando no ar, desimplicada das dinâmicas materiais de classe; tampouco, como demonstra Federici (2017), o capitalismo requer a dominação de gênero e sexualidade para se consolidar e operar. De Gayle Rubin (2017) a Preciado (2020), podemos observar a influência do marxismo no pensamento queer e negar estas relações e imbricamentos é o verdadeiro diversionismo posto a funcionar pelo neoliberalismo. Opor, como contraditórias, opressões que se apresentam entrelaçadas no funcionamento maquínico do capital global é o verdadeiro diversionismo – que os estudos queer, tanto quanto um marxismo desfossilizado, devem nos ajudar a enfrentar.



No presente dossiê, há de se encontrar uma grande transdisciplinaridade, com textos advindos de diversos campo do saber: literatura, filosofia, direito... A queeridade como movimento, por certo, não pode se restringir a nenhuma fronteira disciplinar específica, estando sempre em transbordamento em relação a todas as áreas. Mais que interdisciplinar, trata-se de um movimento *transdisciplinar*, se seguirmos a definição proposta por Gallo (2007) a partir de Deleuze e Guattari: não a relação entre dois campos disciplinares independentes, mas o entrelaçamento de conceitos, ideias e pesquisas que borram a própria distinção entre campos. Em termos acadêmicos, então, os estudos queer são transdisciplinares em imbricamentos imprevistos e relacionalidades inauditas – o que poderá ser observado nos textos do presente dossiê.

E mais: se da queeridade enquanto desidentificação temos a transdisciplinaridade como horizonte acadêmico, o que temos igualmente é um desdobramento queer em campos extremamente variados de reflexão e intervenção crítica. A fim de ilustrar este ponto, pensemos, em primeiro lugar, na obra de Judith Butler que, em *Problemas de Gênero* (2020) e em *Corpo que importam* (2011), procura operar uma desidentificação desnaturalizante do suposto sujeito do feminismo – a mulher. Neste esforço, Butler formula a muito comentada tese da performatividade de gênero em um movimento notadamente queer. Para Butler, não temos homem e mulher como atributos substanciais, mas apenas como efeitos emergentes de práticas sociais e discursivas que instauram *ex post facto* a existência do binarismo de gênero como aparentes realidades dadas. O gênero é performativo conquanto acontecimental, conquanto fruto das iterações estilizadas em termos corporais e também discursivos a partir do qual ele ganha a sua suposta estabilidade e naturalidade. Percebemos, neste argumento, aquilo que vimos a pouco com Foucault: a ontologia crítica de nós mesmo enquanto força desnaturalizante em uma insurgência ético-política contra a reificação identitária do dado.

Para além da imediata reflexão sobre o gênero e a sexualidade, os estudos queer se desdobraram no século XXI em um conjunto de reflexões sobre a ecologia, desnaturalizando o próprio papel que a natureza assumiu na modernidade. As ecologias queers se constituem, a partir dos estudos quer, como um campo de indagação sistemático sobre a relação normativa de uma



concepção de natureza que ainda vigora, sobre o estatuto do não humano e a suposta naturalidade do humano, a possibilidade de conceber o sexo para além da sua circunscrição ao *homo sapiens*, entre uma série de questões urgentes perante a catástrofe climática que se agrava. A natureza construída epistemologicamente no mundo moderno é constantemente mobilizada como fiadora moral das nossas ações e como aquilo que aqueles identificados às dissidências de sexo e gênero ofendem e contradizem. Como colocam Sandilands e Erickson (2010, 50): “A tarefa de uma ecologia queer é explorar as intersecções entre sexo e natureza visando desenvolver uma política sexual que mais diretamente inclua considerações sobre o mundo natural e sua constituição biossocial.” Desnaturalizar, assim, a própria concepção de natureza entendida como reino morto e vazio, mero recurso a ser apropriado pelo *antropos* e, ao mesmo tempo, como fundamento da moral biopolítica laicizada que projeta na natureza as normatividades de gênero e sexualidade de forma a entroná-las como verdades objetivas.

Ainda em termos de ecologia quer, Timothy Morton (2010), neste sentido, argumenta que a ecologia e a teoria queer são a mesma coisa. A ecologia demonstra como o indivíduo isolado é uma ficção; existir, como coloca bem Bruno Latour (2020), é estar imerso em uma rede de relações que fazem do indivíduo constituído um efeito situado na tecitura de uma miríade de redes indefinidamente desdobráveis. Assim, não há a identidade autorreflexiva e imediata do eu, da espécie ou do indivíduo; mas uma série de teias e nós imbricados. Se a ecologia nos demonstra este aspecto, os estudos queer igualmente operam por demonstrar como estas identidades são elas mesmas produzidas, de forma que a “ecologia e a Teoria queer são íntimas. Não é que o pensamento ecológico fosse se beneficiar de uma injeção de teoria queer de fora. É que, propriamente e plenamente, ecologia é teoria queer e teoria queer é ecologia: ecologia queer.” (Morton 2010, 281)

Podemos ver, no caso das ecologias queer, como o movimento de desidentificação se desdobra em um esforço crítico crescentemente amplo em seus esforços. Este mesmo movimento pode ser dito do pensamento queer sobre a temporalidade. Elizabeth Freeman (2010) cunhou o termo *cronormatividade* para expressar como o tempo se constitui a partir de relações de poder.



Pensemos no relógio em sua íntima relação com a regulação do trabalho no alvorecer do mundo industrial; pensemos na trajetória biográfica heteronormativa que rege ainda o nosso mundo e, na qual, viver é crescer, trabalhar e ter filhos. Para Freeman, ambos se constituem como parte de uma cronormatividade, uma gestão imperiosa do tempo que o faz aparecer, no seio desta normatividade, como sendo necessariamente de tal modo e a vida sob ele necessariamente orientada de uma forma e não de outra. Lee Edelman (2004), baseando-se na psicanálise, afirma que o vínculo constitutivo do social se dá em uma *temporalidade articulada ao futuro*. O campo comunal é, assim, permeado por um mandato: reproduzir-se para que se reproduza o vínculo social na esperança, sempre deferida, de que este futuro será pleno, redimindo a angústia da finitude e as dores do presente. A Criança é a figura que condensa imaginariamente esta orientação ao futuro e, por isso, tantas vezes vemos os conservadores de toda espécie bradando caninos que os LGBTs ameaçam as crianças e, mais radicalmente ainda, ameaçam a própria existência social na medida em que, entregues ao sexo não reprodutivo, comprometem o próprio futuro comum. Por isso, Edelman abraça a negatividade inerente à sexualidade em oposição à Criança com sua promessa de uma plena realização comunal. Em contraste com Edelman, José Esteban Muñoz argumenta que a queeridade constitui um horizonte utópico: “O futuro é do domínio da queeridade. O aqui e o agora são uma prisão. Nós temos que lutar, em face da representação totalizante do aqui e do agora, para pensar e sentir um depois e um lá.” (Muñoz 2009, 1). A queeridade, para Muñoz, enquanto não identidade, é abertura inscrita no aqui e no agora a partir do qual um novo possível se torna pensável. O que se manifesta como queer, no presente, é uma antecipação de um por vir que se opõe a reificação heteronormativa que, no presente, estrutura o mundo a partir dos seus ditames. Tanto Freeman, quanto Edelman e Muñoz, mostram como a queeridade e o tempo se entrelaçam, expressando, assim, como a desidentificação queer vai além de gênero e sexualidade.

Tempo, ecologia, gênero, sexualidade – vimos brevemente como os estudos queer operam movimentos críticos de desidentificação nestes vários campos. Vimos apenas algumas aberturas: áreas de investigação entre infinitas outras as quais o pensamento queer pode se voltar. E, no dossiê que se segue, poderemos ver este movimento em curso, em relação a pós-colonialidade, em relação



ao direito, à arte, ao gênero... Todos os textos guardam um elemento da mesma insurgência, a prisão do agora e das identidades que estruturam este agora com suas violentas exclusões sociológicas, políticas, epistemológicas, ecológicas. Desmontar, desconstruir, tensionar em uma dinâmica perpetuamente aberta que evoca o que Foucault (2000) observou no gesto crítico: *não, não seremos governados, assim e desta maneira.*

Referências Bibliográficas:

- Butler, Judith, *Problema de Gênero: Feminismo e subversão da identidade*. 1ª Edição. Trad. de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.
- *Bodies that matter: on the discursive limits of sex*. Nova York: Routledge, 2011.
- Edelman, Lee. “O futuro é coisa de criança: teoria queer, desidentificação e a pulsão de morte.” Trad. Daniel Kveller. Em: *Periódicos*, N. 14, v.2, 2021, pp. 248-275. <https://periodicos.ufba.br/index.php/revistaperiodicos/article/view/44273>
- _____. *No future: queer future and the death drive*. Londres/Durham: Duke University Press, 2004.
- Esteban Muñoz, José. *Cruising Utopia: the then and there of queer futurity*. 1ª Edição. Nova York/Londres: New York University Press, 2009.
- Deleuze, Gilles, Guattari, Félix. *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia 2., Vol. 5*. Trad. de Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Editora 34, 2012c
- Federici, Silvia. *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. Trad. Coletivo Sycorax, São Paulo: Elefante, 2017.
- Foucault, Michel. “O que são as luzes?” Em: *Ditos e escritos II – arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. 3ª Edição Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.
- _____. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. 1ª Edição. Trad. de Maria Thereza Albuquerque e J. A. Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.
- Freeman, E. *Time binds: queer temporalities, queer histories*. Londres/Durham Duke University Press, 2010.



Gallo, Sílvio. Currículo (entre) imagem e saberes Palestra proferida no V Congresso Internacional de Educação. São Leopoldo. Pedagogias (entre) lugares e saberes, 2007

Jagose, Annamarie. *Queer theory: an introduction*. 1a Edição. Nova Iorque: Melbourne University Press, 1996.



CHARLOTTE PUISEUX: TEORIA QUEER E ANTIVALIDISMO¹

Charlotte Puisseux: queer theory and antivalidism

Renan Gonçalves Rocha

Doutor pela Universidade Paris Nanterre e Professor do Instituto Federal de Goiás (IFG).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2234-7454>

Lattes: <https://lattes.cnpq.br/6283456205288829>

Resumo

Em *De Chair et de Fer: vivre et lutter dans une société validiste*, a filósofa Charlotte Puisseux não somente traz uma crítica radical ao modelo sociocultural normativo, ancorado em dinâmicas altamente validistas, mas, também busca pensar as tensões com as normas instituídas sobre os corpos e vidas sociais. Em suas reflexões, ela aporta alternativas teórico-filosóficas e militantes para problematizar o validismo e sua imposição capacitista sobre corpos e formas de existências que transgridem uma noção narcísica, euro-falo-centrada, sobre o que é um corpo. Uma das alternativas propostas por Puisseux é o intercruzamento de teoria *queer* e teorias antivalidistas. Ela afirma que é necessário “*queerizar* a deficiência”. A autora questiona a centralidade imposta por uma perspectiva dual e binária, instituída por noções orientadoras do pensamento e de práticas sociais presentes, tanto no discurso sobre corpos, quanto nos espaços destinados a eles. Assim, uma problematização das tipologias conceituais e sociais do normal e do patológico, do corpo válido e inválido, do mito da capacidade e da incapacidade, são pensados pela autora pela perspectiva *queer*. Para ela, a teoria *queer* constrói seu estatuto teórico justamente a partir da crítica à naturalização e à biologização de normas socio-historicamente organizadas, reinstituídas, reinventadas e que se impõem como modelo organizacional da vida social. Assim, apresenta-se neste artigo a proposta de Charlotte Puisseux de “*queerizar*” o debate sobre as deficiências e a interrelação entre teoria *queer* e teoria antivalidista.

Palavras-chave: *Validismo; Deficiência; Normal; Patológico; Queer.*

¹ Vidas que importam. Vive-se ainda esse regime. Perto de mim, mesmo longe, sempre perto de mim. Não só importa muito além do significado do que é importante; materialidade desse incondicional impossível; perto de mim, sempre, mesmo longe. Dedico esse texto para Sélim. Menção às suas contribuições e um ponto de partida para se pensar as ações vindouras, para além de ‘nós’ e antes do ‘eu’. Outrem que chega, fissura egos, ipseidades e suas normas.



Abstract

In *De Chair et de Fer: vivre et lutter dans une société validiste*, the philosopher Charlotte Puiseux brings not only a radical critique of the normative sociocultural model, anchored in highly validist dynamics, but also seeks to think about the tensions with the norms instituted over bodies and social lives. In her reflections she provides theoretical-philosophical and militant alternatives to problematize validism. That is, its capacitating imposition on bodies and forms of existences that transgress a narcissistic, Europhallogocentric notion of what a body is. One of the alternatives proposed by Puiseux is the intersection between queer theory and antivalidist theories. She claims that it is necessary to "*queerize* disability." The author questions the centrality imposed by a dual and binary perspective, instituted by guiding notions of thought and social practices present, both in the discourse about bodies and in the spaces destined for them. Thus, a problematization of the conceptual and social typologies of normal and pathological, of the valid and invalid body, of the myth of ability and disability, are thought by the author from the queer perspective. For her, queer theory builds its theoretical status precisely from the criticism of the naturalization and biologization of socio-historically organized, reinstated, and reinvented norms that impose themselves as an organizational model of social life. In this sense, this article aims at thinking about Charlotte Puiseux's idea of *queerizing* the debate on disabilities and the interrelation between queer theory and antivalidist theory.

Keywords: Validism; Disability; Normal; Pathological; Queer.

Introdução

Nós somos de carne e de ferro,
de amor e de raiva.
Estamos vivas e potentes,
sob as nossas feridas ensanguentadas.
Nós somos Frida Kahlo.
Da sua coluna,
e de pregos que perfuram a sua pele,
o seu sofrimento ressoa.
Nós somos feridas e rupturas,
cicatrizes e dor
sobre nossos corpos, nos nossos corações;
a raiva é a nossa única armadura.



E se eu sou de carne,
daquelas pessoas que têm medo,
que se tremem, duvidando, perdidas, chorando,
também sou feita de ferro.
Forjada para resistir,
erguida e orgulhosa de lutar.²

Charlotte Puiseux

A teoria *queer* desmontou as categorias normalizadoras e biologizantes do gênero. Seus desdobramentos se estenderam para campos de reflexão que ainda não eram visualizados no germe desse movimento teórico nos anos 80. Aqui, claro, essa datação marca apenas um momento teórico que esboça algo mais abrangente e que está além da possibilidade da definição de um marcador temporal, ou uma data que fixa o início de uma história complexa, com múltiplos enredos e temporalidades. Vale ressaltar que nos limitamos estritamente a uma reflexão sobre o movimento teórico *queer* ou isso que foi denominado como teoria *queer*, pois, do ponto de vista político, artístico e sobretudo das experiências vividas em singularidades coletivas, regionais e mesmo individuais, uma história larga, ampla em múltiplos aspectos, foi e ainda continua ser produzida além da capacidade do estabelecimento de termos acadêmicos e conceituais.

Resistências políticas e econômicas no contexto de vidas precarizadas; produções artísticas; vivências nos mundos do trabalho; marginalizações e redes de solidariedades; conceitos políticos; novos arranjos afetivos; uma vasta literatura oral e escrita; produção e criação em moda; maquiagens, performances e suas respectivas transgressões; lutas diárias que são históricas: um dia a dia de lutas que pertence a própria história *queer*.

² Tradução nossa. “Nous sommes de chair, de fer, D’amour et de colère. Mais bien vivantes, puissantes, Sous nos blessures sanglantes. Nous sommes Frida Kahlo. Du haut de sa colonne, Des clous trouant sa peau, Sa souffrance qui résonne. Nous sommes plaies et cassures, Cicatrices et douleurs, Sur nos corps, dans nos cœurs ; La rage pour seule armure. Et si je suis de chair, De celles qui ont peur, Tremblent, doutent, se perdent, pleurent, Je suis aussi de fer. Forgée pour résister, Droite et fière de lutter.” (Puiseux 2022, 7)



De fato, a teoria *queer* desmontou as categorias normalizadoras e biologizantes do gênero. Sua extensão atinge campos de reflexões que não eram visualizados nos primórdios dessa teoria, para mencionar somente alguns exemplos: teoria *queer* e debates antirracistas, decolonialidade e pós-colonialidade (Leal, 2021); teoria *queer* e as deficiências (Puisseux, 2022).

Essas problemáticas não atravessavam a teoria *queer*, em sua elaboração teórica no final dos anos 1980, e, mesmo que atravessasse, o problema da colonialidade, do racismo pós-colonial, e das pessoas com deficiência, não eram ainda questões que ocupavam espaço central no debate teórico *queer*. Além disso, essas questões não tinham ainda a importância que possuem hoje no debate acadêmico.

Certamente essa não é uma crítica desqualificadora à teoria *queer*. É, precisamente, uma identificação importante do seu contexto teórico, de suas inquietações estratégicas que estão ligadas as urgências que aparecem em cada circunstância histórica e localidades dessa teoria. Num primeiro momento essa estratégia foi a de cindir com os arcaísmos filosóficos que ainda se apresentavam como marco teórico transgressor para se pensar o gênero e a sexualidade. Foi necessária a cisão como as re-essencializações de teorias filosóficas ancoradas em Simone de Beauvoir (1949) e, posteriormente em figuras como Bourdieu (1998). Judith Butler começa no prefácio de *Problemas de Gênero* dizendo que:

[...] Li Beauvoir, que explicava que ser mulher nos termos de uma cultura masculinista é ser uma fonte de mistério e de incognoscibilidade para os homens, o que pareceu confirmar-se de algum modo quando li Sartre, para quem todo desejo, problemáticamente presumido como heterossexual e masculino, era definido como problema [...]. A dependência radical do sujeito masculino diante do “Outro” feminino expôs repentinamente o caráter ilusório de sua autonomia. Contudo, essa reviravolta dialética do poder não pôde reter minha atenção — embora outras o tenham feito, seguramente. O poder parecia ser mais do que uma permuta entre sujeitos ou uma relação de inversão constante entre um sujeito e um Outro; na verdade, o poder parecia operar na própria produção dessa estrutura binária em que se pensa o conceito de gênero. Perguntei-me então: que configuração de poder constrói o sujeito e o Outro, essa relação binária entre “homens” e “mulheres”, e a estabilidade interna desses termos? Que restrição estaria operando aqui? Seriam esses termos não problemáticos apenas na medida em que se conformam a uma matriz heterossexual de conceituação do gênero e do desejo? O que acontece ao sujeito e à estabilidade das categorias de gênero quando o regime epistemológico da presunção da heterossexualidade é desmascarado, explicitando-se como produtor e reificador dessas categorias ostensivamente ontológicas? [...] (Butler 2018, 8-9)



No que concerne Bourdieu, limito-me a citar as reflexões de Marie-Hélène Bourcier:

Falar do fim da "dominação masculina" é dizer que é possível romper com a descrição reificadora da "dominação masculina" e a sua instrumentalização, de Bourdieu e de certas abordagens feministas. Significa afirmar que estas abordagens estão demasiado dependentes de uma concepção dualista do género que conduz geralmente a um enfraquecimento do poder dos géneros. Que o poder da geneirização sobre os sujeitos e os corpos é descrito como fatal... em detrimento ... das mulheres, é claro. Mas para confrontar Bourdieu e os feminismos renaturalizantes e reificantes com as críticas e conceitualizações do feminismo e da *teoria queer*, começarei por reler *La domination Masculine* e o que o seu autor diz sobre a forma como a hierarquia de género é imposta, a operação da "força simbólica" na "incorporação da dominação masculina", em relação à resposta de Judith Butler à mesma questão.³ (Bourcier 2023, 1)

No prefácio de *Problemas de Género*, Butler deixa claro o esforço e o teor das páginas que seguem no seu livro. É necessário evidenciar que nessas mesmas páginas o conjunto de questões, tais como a performance e as dinâmicas normalizadoras, aparecem também como um eixo e uma abertura para se pensar o debate da pós-colonialidade, o debate antivalidista e um vasto número de questões ainda inauditas em sua obra.

Vale lembrar que a discussão pós-colonial em Butler aparece, mesmo que em termos ainda embrionários, em *Violence, Nonviolence: Sartre on Fanon*, onde são apresentadas reflexões críticas ao prefácio de Sartre do livro de *Pele negra, máscaras brancas* de Frantz Fanon. Butler crítica não somente a comunidade do “nós” de Sartre, e suas injunções normalizadoras, o “nós”, falo-euro-etno-antropo-centrado, mas, sobretudo, apresenta Fanon no cerne das formulações do pós-humano. Para Butler, trata-se de Fanon como cisão com o humanismo, o universalismo e as categorias estruturais do

³ Tradução nossa. “Parler de fin de ‘la domination masculine’, c’est dire qu’il est possible de rompre avec la description réifiante de ‘la domination masculine’ et son instrumentalisation, celles d’un Bourdieu comme de certaines approches féministes. C’est affirmer que ces démarches sont par trop dépendantes d’une conception dualiste des genres qui mène généralement à un affaiblissement du pouvoir des genres. Que le pouvoir de la gendérisation sur les sujets et les corps y est décrit comme fatal... au détriment ... des femmes bien sûr. Mais pour confronter Bourdieu et les féminismes renaturalisants et réifiants aux critiques et conceptualisations du féminisme et de la théorie queer, je commencerai par relire *La Domination Masculine* et ce que son auteur dit de la manière dont s’impose la hiérarchie des genres, le fonctionnement de « la force symbolique ‘dans’ l’incorporation de la domination masculine », en relation avec la réponse de Judith Butler à la même question.” (Bourcier 2023, 1)



sujeito social e do sujeito da psicanálise, de um tipo normativo, falo-euro-etno-antropo-centrado que define o método orientador da interpretação do humano. A colonialidade em Fanon complexifica e problematiza a própria base de produção de significados teóricos, subjetivos e sociais da experiência em vivências pós-coloniais. Outra gramática e outra linguagem, com outras questões, emergem com Fanon. Há em Fanon um movimento sutil, com o qual o autor produz o deslocamento da noção mesma do “nós” sartreano, determinador de uma comunidade normativa.

Nota-se que a aproximação entre teoria *queer* e problemas pós-coloniais é efetiva e tem se desdobrado em diversos sentidos. Uma delas é a invenção colonial dos significados e sentidos da performance do masculino e do feminino. Algumas dessas múltiplas questões pós-coloniais habitam as inquietações teóricas *queer*, elas compõem esse rasgo produzido pela teoria *queer* e contribuem com seus desdobramentos.

É nesse mesmo rasgo do normal que Charlotte Puiseux aproxima teoria *queer* e as discussões antivalidistas. O argumentário dessa aproximação que parece ser mais evidente é a crítica ao binarismo intrínseco à noção de normal, e à classificação das diferenças (Derrida, 1968)⁴ corporais como anormais ou patológicas. Contudo, esse problema aparece em bases filosóficas e sociais mais profundas, pois remete ao cenário dos discursos médicos que Michel Foucault (1976) tenta desmontar. O filósofo remete ao modo de funcionamento de um contexto filosófico e médico, que implica o enfrentamento da dicotomia normal/patológico (Foucault, 1972) e para isso uma aproximação crítica a Georges Canguilhem (1966). Ainda nesse momento filosófico, que as palavras “válido” e “inválido” pertencem à naturalidade discursiva e institucional francesa, como elemento que determina uma ontologia do sujeito social.⁵ O válido é produtivo, eficaz, apto, normal etc. Inválido, o seu oposto.

⁴ Tomando aqui a diferença no sentido da desconstrução derridiana da essência de qualquer diferença, e da desidentificação da diferença dela mesma, como impossibilidade de estabelecimento do que ela é, de sua rastreabilidade e categorização. Diferença nesse sentido é deslocamento e alargamento contínuo, possibilidades abertas para outras-outras-outras... diferenças.

⁵ Noções ainda presentes do ponto de vista jurídico na França e no Brasil.



Charlotte Puiseux, conduz a discussão para um campo mais abrangente. O problema é que o normal não afeta somente o discurso e a prática médica, e sim todos os campos da vida social e das vivências. Ele não constitui somente um discurso violento com repercussões nas práticas institucionais produtoras do validismo. Ele é intrínseco aos regimes de constituição subjetivas, ou seja, as noções de beleza; de sexualidade e sexo; de amor; de desejo e objeto; de saúde; de sofrimento; de vida; olhares, valores, conceitos e perspectivas atributivas para quem e ao que se olha; a fala e a semântica igualmente são atravessadas pelo validismo. São, ao mesmo tempo, como indica Puiseux, campos abertos para lutas antivalidistas. Mas, notemos, não se trata apenas de um discurso. Para Puiseux, “o normativo” é, também, espacial, socioambiental, político, institucional, histórico, cultural, cotidiano, afetivo, linguístico. Está dentro de um campo de relações íntimas da reprodução da vida, da existência e dos afetos e, nesse sentido, há um enorme espaço de lutas a serem travadas.

A força das normas

A normatividade em Puiseux não pode ser dissociada da experiência de vida. Esse chamado para reflexão das múltiplas experiências vividas cotidianamente introduz um debate impactado não somente pelos circuitos discursivos da normalidade, mas insere a noção de validismo como centro do pensamento das normas. Ou seja, não se trata mais de pensar ‘a norma’, ou ‘o normal’, como dispositivos classificatórios ou segmentadores contendo sentido e efeitos genéricos. Nem muito menos conceituar ‘a norma’ como elemento que condiciona e impõe um modelo normalizador para a vida, dissociando-a do seu conteúdo singular. As vivências são normatizadas nas suas especificidades. Em Puiseux, ‘a norma’ é validista, e essa acepção aparece quando ela produz seus elementos classificatórios, segregadores, e modelamentos destinados a singularidades das vivências. Esse é o teor validista das normas. Assim, se as experiências de vida no cotidiano prático e subjetivo, se dão efetivamente, no instante, no efêmero, de cada vivência singular, e, também, nas vivências históricas, que são marcadas pela precisão e força da



normatividade validista; está aí igualmente o campo decisivo para constituição de um pensamento e de práticas dissidentes com as normas.

O recurso ao *bio-gráfico* é absolutamente necessário como estratégia de identificação dos conceitos para uma perspectiva antivalidista, pois o validismo não se afirmar como uma noção genérica, mesmo sendo histórico, ele é absolutamente singular. Notar; notar uma calçada; saltar; saltar um buraco na rua; abrir; abrir uma torneira, sentar-se; sentar-se na cadeira da escola; qual cadeira? Tudo isso é, antes e imediatamente, atravessado por um conjunto múltiplo de perspectivas normativas que só aparecem em singularidades da própria vivência normatizada, validista e segregadora. O que é um degrau? O que é uma porta? O que é ir ao banheiro? Os elementos constitutivos de cada um desses objetos, e das experiências relacionais com eles, são abarcados por uma força normativa e construtora de sociabilidades apartadas.

Normatividade que constitui as experiências relacionais com cada uma dessas coisas. Nesse caso, não são mais apenas coisas ou práticas (simples?) da vida cotidiana. Trata-se de potências afirmadoras de uma regra corporal, social, psíquica, afetiva, experimental que se impõem pela força, como história, história das normas e as normas como história, como força jurídica e política constitutiva dos mais íntimos aspectos da questão *o que é uma vivência?*⁶ O paradoxo do olhar *bio-gráfico* para a normatividade é que a normatividade é validista e singularmente validista.

Validismo

Para Puiseux, não se trata de dar um conceito ao validismo. Para ela um conceito seria sempre precário, pois deixa de fora um conjunto vasto de singularidades. Se sabe o que é validismo quando se impõe às deficiências como paradigma definido a partir da noção de ‘normal’. É possível, entretanto, perceber a performance do validismo e, para

⁶ Butler se questiona sobre que é uma vida? Puiseux diz que uma vida, constituída no esquema de dominação validista é antes uma vivência bio-psico-político-gráfica, sangrando, com feridas e fraturas abertas, com resistências e buscas incessantes para desmontar o esquema de poder e dominação.



isso, a *bio-grafia* se faz necessária como forma de percepção da performance do validismo. Assim em *De Chair et de Fer*, Puiseux traz a noção de validismo pelos seus efeitos e seu dinamismo performático e, não pela definição estrita de um conceito:

Hoje, quero escrever sobre o que vivi, mas ligando a minha experiência a uma história coletiva. Quero escrever sobre a deficiência, mas rejeitando os eternos estereótipos que saturam as discussões sobre este assunto. Não quero de forma alguma apresentar-me como a heroína de uma história de resiliência e auto-transcendência nascida de uma imaginação validista. E não quero contribuir para o discurso dominante que transforma a deficiência numa tragédia pessoal. Escrevo sobre o sistema de opressão que afeta todas as pessoas com deficiência, quer tenham uma deficiência física, psicológica, sensorial, cognitiva ou mental. Escrevo sobre o fato de não corresponder às normas médicas e sociais que estabelecem os termos de validade, sobre a sua produção como uma decisão política que emana de relações de dominação. Quem decidiu que andar, ver, ouvir, usar a linguagem falada, perceber a realidade de uma determinada forma... eram condições para que uma vida fosse considerada digna de ser vivida? E por que razões? Escrevo sobre a ideologia que dita que as pessoas classificadas como "deficientes" têm menos valor que os outros e são consideradas naturalmente inferiores. Escrevo sobre a extensão desta ideologia, que é implantada em todas as esferas da sociedade, por vezes com extrema violência, muitas vezes de forma insidiosa, através dos mais ínfimos gestos e atitudes das pessoas sem deficiência, pormenores que se impregnam em nós, pessoas com deficiência, e que interiorizamos. Escrevo sobre a discriminação de que somos alvo. Escrevo sobre o validismo.⁷ (Puiseux 2022, 10-11)

É importante dizer que o relato *bio-gráfico*, nos leva a refletir que o termo “bio”, dessa *bio-grafia*, não é somente a “bio” que se refere à noção de “vida” dentro de uma

⁷Tradução nossa. “Aujourd’hui, je veux écrire sur ce que j’ai vécu, mais en rattachant mon expérience à une histoire collective. Je veux écrire sur le handicap, mais en rejetant les éternels poncifs qui saturent les discussions autour de ce sujet. Je ne veux absolument pas me présenter comme l’héroïne d’une histoire de résilience et de dépassement de soi issue d’un imaginaire validiste. Et je ne veux pas contribuer aux discours ambiants qui font du handicap une tragédie personnelle. J’écris sur le système d’oppression qui touche l’ensemble des personnes handicapées, qu’elles aient un handicap physique, psychique, sensoriel, cognitif, mental. J’écris sur le fait de ne pas correspondre aux normes médicales et sociales établissant les termes de la validité, sur sa production en tant que décision politique et émanant de rapports de domination. Qui a décidé que marcher, voir, entendre, utiliser le langage oral, percevoir la réalité d’une certaine façon... étaient des conditions pour qu’une vie soit jugée digne d’être vécue ? Et pour quelles raisons ? J’écris sur l’idéologie qui dicte que ces êtres humains classés dans la catégorie ‘handicapé’ ont moins de valeur que les autres et sont considérés comme naturellement inférieurs. J’écris sur l’étendue de cette idéologie qui se déploie dans toutes les sphères de la société, parfois avec une extrême violence, souvent de manière insidieuse à travers les plus infimes gestes et attitudes des personnes valides, des détails qui s’incrustent en nous, personnes handicapées, et que nous intériorisons. J’écris sur les discriminations que nous subissons. J’écris sur le validisme.” (Puiseux 2022, 10-11)



perspectiva universal. A performatividade do validismo produzida desde os “ínfimos gestos” das pessoas “sem deficiência” e as normas que estabelecem a “validade” como regime político, implicam todos os processos sociais e aspectos das vivências cotidianas. Isso transforma a *bio-grafia* numa bio-psico-político-grafia, onde “viver” e “lutar” contra um regime validista, constitui parte da noção de “bio”, como vivências sociopolíticas e anti-normativas dessa *bio-grafia*. Política como luta, isto é, resistência permanente desde os microgestos, dissidências linguísticas e corporais nas formas de ocupação de espaços. Rupturas com as dicotomias produzidas pelo “normal”, crítica radical à reprodução político-espacial normativa dos lugares, combate permanente aos gestos validistas de pessoas sem deficiências e construção de outra política dos afetos e desejos que estejam associadas à desconstrução dos circuitos e práticas sexuais e afetivas validistas. Por conseguinte, crítica e problematização da sexualidade como regime de poder validista. Outras sexualidades como cisão à normatividade falo-euro-centrada implicam necessariamente uma perspectiva antivalidista para as sexualidades e afetos, e, não somente, para as políticas públicas.

Como encontrar o seu lugar numa sociedade concebida por e para pessoas sem deficiência quando se tem uma deficiência? Como se vai à escola? Como trabalhar? Ou não trabalhar? Como viajar? Como se deslocar? Como desenvolver relações sociais? Ter uma vida sexual? Ter filhos? Mas, sobretudo, como sobreviver psicologicamente à degradação, à invisibilidade, ao ódio? Como amar a si próprio quando se vive num mundo hostil onde a sua imagem, a sua presença e a sua existência simbolizam o nojo, a rejeição e o medo? A fobia às deficiências é um dos sinais mais visíveis do sistema global conhecido como validismo. Perante o medo que as pessoas com deficiência suscitam, com a impressão de que são estranhos monstruosos, que são a decadência humana, a morte viva, o instinto de sobrevivência validista dita que se afaste de nós, que se protejam, que nos rejeitem fora das fronteiras onde está a vida boa. Então, como é que se vive nesta sociedade quando se é deficiente? Escrever sobre validismo é ajudar a derrubar as normas deste sistema, afirmar o valor das nossas vidas, a beleza dos nossos corpos deformados e a força das nossas mentes débeis. Trata-se de transformar o estigma numa fonte de orgulho, derramando tinta em vez de sangue.⁸ (Puisseux 2022, 11-12)

⁸ Tradução nossa. “Comment trouver sa place dans une société pensée par et pour les valides quand on est en situation de handicap? Comment aller à l’école? Travailler? Ou ne pas travailler? Voyager? Se déplacer? Comment développer des relations sociales? Avoir une vie sexuelle? Faire des enfants? Mais surtout comment survivre psychiquement au dénigrement, à l’invisibilisation, à la haine? Comment s’aimer soi-même lorsque l’on évolue dans un univers hostile où sa propre image, sa présence, son existence



O desmonte das normatividades sem o desmonte do validismo significa a continuidade dos imperativos normalizadores, mesmo onde se diz que a normatividade foi suprimida. Nesse sentido, para Puiseux, a teoria *queer* como teoria que visa desmontar “o normal” e sua força normatizadora é, ou deve ser, antivalidista. A teoria *queer*, o que ela busca ser, sem se fechar, ou, quando busca e pretende se tornar um combate às violências normativas, seus propósitos são também antivalidistas, ou deve ser, para que seja *queer*. O tornar-se *queer* dessa teoria é tornar-se antivalidista.

O mito da capacidade e corpos binários

O regime de corpos binários organizado pelas noções de válido/inválido é construído por processos sociais, históricos e culturais que organizam práticas que afirmam e instituem o que é a identidade de um corpo. Isso atribui ao corpo um esquema regulador de capacidades que produz sua identidade, não somente do ponto de vista dos imaginários e percepções sociais do que é um corpo, mas também sua identidade jurídico-política. Compreender essa determinação jurídico-política dos corpos conduz à complexidade da questão, pois a desconstrução do validismo não é, nem pode ser, apenas e tão somente uma afirmação inclusiva do diferente e o desmonte de uma subjetividade normativa. Isso não é suficiente, no projeto teórico-político de Puiseux.

Esse processo desconstrutor da metafísica identitária, construída como corpo binário, como mito da capacidade, inclui identificar que o conjunto de dispositivos, mecanismos e instituições organizadas jurídico-politicamente também afirma a identidade binária dos corpos e a relança no mundo social, no mundo hierárquico do

symbolisent le dégoût, le rejet, la peur ? Car l’handiphobie constitue bien l’une des traces les plus visibles de ce système global qu’est le validisme. Face à cette peur suscitée par les personnes handicapées, cette impression qu’elles sont l’étrangeté monstrueuse, la déchéance humaine, la mort vivante, l’instinct de survie validiste dicte alors de s’éloigner de nous, de se protéger, de nous rejeter hors des frontières où il fait bon vivre. Dès lors, comment vivre dans cette société lorsqu’on est handicapée ? Écrire sur le validisme, c’est contribuer à renverser les normes de ce système, à affirmer la valeur de nos vies, la beauté de nos corps déformés et la force de nos faibles esprits. C’est renverser les stigmates pour en faire des sources de fierté, c’est faire couler de l’encre au lieu de notre sang.” (Puiseux 2022, 11-12)



trabalho e dos afetos. São sistemas inteiros da organização institucional e estatal, a lógica e a forma do direito, da compreensão do mundo político até o modo como se organizam as relações econômicas, que reafirmam essa identidade do corpo binário válido/inválido.

A amplitude do mito do corpo válido que organiza os mais profundos tecidos da vida social, não só está em toda parte, como um ato preconceituoso emanado por uma e outra pessoa. Não constitui somente as formas arquiteturais dos lugares, nem está restrito a uma situação ou outra do cotidiano. O mito do corpo válido é constitutivo do modelo societal organizador das relações socialmente válidas. Portanto, o antivalidismo não se constitui exclusivamente por uma nova percepção de corpos e suas singularidades, mas também, por meio de embates com os pilares que instituem os sentidos e os significados de uma determinada cultura.⁹

Discurso médico e validismo

A identidade de um corpo, nesse esquema válido/inválido, é o corpo “capaz de...” Trata-se do mito das capacidades determinadas à uma noção de corpo, e, ao que se espera do corpo. Vejamos que a construção de um sentido absoluto e universal do corpo é estabelecida como a própria identidade do corpo.

Puisseux nos alerta que esse modelo identitário de corpo, construído como tipo universal por meio das capacidades, é fortemente marcado pelo discurso médico que atribui a validade pela designação de capacidades específicas. Isto é, determina-se socialmente um certo número de capacidades, como elemento de valorização e hierarquização social. Certas capacidades associadas com a validade são tidas como superiores. “Por conseguinte, os indivíduos são classificados de acordo com uma grade interpretativa que utiliza um código binário no qual os corpos válidos não podem ter deficiências e vice-versa.”¹⁰ (Puisseux 2022, 91)

⁹ Aqui faço menção às reflexões desenvolvidas no curso *Cultura Capacitista* ministrado pela psicóloga Iane Telecio em Julho de 2022.

¹⁰ Tradução nossa. “Les individus sont donc hiérarchisés selon une grille de lecture qui utilise un code binaire où les corps valides ne peuvent pas être handicapés, et vice versa.” (Puisseux 2022, 91)



O discurso médico toma proporções sociopolíticas. As montagens dicotômicas da medicina não se reduzem ao laboratório nem à clínica, ao contrário, essas montagens dicotômicas da medicina tornam-se também o modelo interpretativo e organizador de hierarquias sociais. A medicina, nesse sentido, é também produtora da noção de capacidade e, conseqüentemente, organiza os paradigmas da dominação sobre os corpos. É importante observar que, por exemplo, os nanismos foram lidos, em certo período do discurso médico, como um “problema racial” a ser tratado com medidas preventivas, inclusive com encarceramento desses corpos. Isso não significou somente uma leitura clínica, médica, isolada e restrita ao debate médico, mas uma orientação sociopolítica, um lugar de emanção e fundamentação de práticas da gestão pública e dos regimes jurídicos sobre o tema, que levaram ao pensamento e ações de eliminação de corpos dissidentes. Esse é o significado das produções médicas para além da clínica, com suas conseqüências sociopolíticas.

Para Puiseux, pensar corporalidades para além do binarismo, implica em novas possibilidades interpretativas do sentido e significado de deficiências e validade, onde “em vez de pensarmos na deficiência e na validade como duas linhas estritamente paralelas que nunca se podem encontrar, pensássemos nelas como os dois polos de um *continuum* no qual são possíveis múltiplas posições idênticas?”¹¹ (Puiseux 2022, 92)

Puiseux propõe uma leitura para a noção de *continuum* como possibilidade de desidentificação dos corpos, instituído por um regime identitário, produzido pela imposição do mito capacitista do corpo válido. Visa-se então desconstruir uma identidade para o corpo e as noções atribuídas pelo esquema dicotômico e polar entre capaz e incapaz. Nesse sentido, o *continuum* para Puiseux (2022), permite pensar o corpo por meio de um deslocamento permanente onde esvai-se uma noção identitária para o corpo.

Validade e deficiências se encontram. As linhas paralelas como forma de pensamento do corpo perdem sua força interpretativa. Uma identidade sem identificação

¹¹ Tradução nossa. “Si, au lieu de penser le handicap et la validité comme deux droites strictement parallèles qui ne pourront jamais se rencontrer, on les pensait comme les deux pôles d’un continuum sur lequel de multiples positions identificatoires sont possibles ?” (Puiseux 2022, 92)



fixa, uma identidade na diferença, ou a cisão com os sentidos atribuídos histórico e socialmente ao corpo. Os corpos encontram-se em posições distintas e em confrontos com sua identidade atribuída. Eles reaparecem como possibilidades diversas em cada posição, numa transmutação permanente dessas posições.

Assim, poderíamos ser um pouco capazes e um pouco deficientes ao mesmo tempo, ou muito deficientes, mas um pouco capazes, ou mesmo aparentemente capazes, mas de fato muito deficientes... Tantas combinações que quebram a visão binária do par deficiência/validade e oferecem um novo paradigma para localizar situações muito reais que foram apagadas da interpretação validista das capacidades.¹² (Puisseux 2022, 92)

Para Puisseux, a noção de *continuum* traduz o deslocamento das noções práticas de validade e deficiência, isto é, dessentificando os discursos sobre o corpo construído pelas noções binárias do normal/patológico, válido/inválido, capaz/incapaz, deficiente/sem-deficiência.

Teoria queer e antivalidista

Queer como teoria produtora de um conjunto vasto de possibilidades de pensamentos, radicaliza esse novo circuito interpretativo e prático das deficiências. *Queer* entra no circuito de pensamento e práticas para o desmonte das antinomias entre identidades. Fissura o imaginário de que identidades válidas e deficientes não possam coexistir na mesma pessoa.

A discrepância entre a realidade da situação de um indivíduo e a percepção dos outros torna impossível imaginar que um indivíduo possa ser ao mesmo tempo válido e deficiente, como no caso das deficiências invisíveis. Refletir sobre a multiplicidade de deficiências e as suas interligações ajuda-nos a compreender

¹² Tradução nossa. “On pourrait donc être un peu valide et un peu handicapée en même temps, ou très handicapée mais un peu valide quand même, ou encore apparemment valide mais en fait très handi-capée... Autant de combinaisons qui font éclater la vision binaire du couple handicap/validité, et proposent un nouveau paradigme permettant de localiser des situations bien réelles qui ont été effacées de la grille de lecture validiste des capacités.” (Puisseux 2022, 912)



o *continuum* que as une, ao mesmo tempo que as diferenciam.¹³ (Puisseux 2022, 92)

Para Puisseux, a desidentificação como noção da teoria *queer* problematiza a lógica da identidade e suas antinomias. Sobretudo quando se parte das definições de validade e deficiências, capacidade e incapacidade, normal e patológico no sentido médico normativo e se estabelece uma escala entre validade e invalidez total designada como “estado vegetativo”. A perspectiva a ser pensada é que entre esses dois pólos há tantas possibilidades quanto há pessoas. Ou seja, nessa escala do validismo, se esquece que a experiência é sempre diferente, e, constituída pelas diferenças performáticas das vivências.

Puisseux insiste que a performance sempre diferente é concernente a cada obstáculo, seja ele social ou não, a diferença está em cada situação. É nesse aspecto que esses dois polos normativos não são realidades paralelas completamente dissociadas. Organizar os discursos e práticas da validade e da deficiência como realidades estruturadas em campos opostos leva inevitavelmente a uma classificação hierarquizada dos indivíduos. A antinomia entre polos pensados como realidades hierárquicas significa, ao mesmo tempo, não levar em conta as diversas experiências singulares como possibilidades de vida. Esse tipo de classificação diz Puisseux:

exclui das suas fileiras muitas pessoas com deficiência que não experimentam estas definições na sua própria vida. E se lhe for associado um sistema de valores, as pessoas que se encontram no fundo desta classificação são mais ou menos estritamente excluídas da humanidade, uma vez que as suas vidas não são consideradas verdadeiramente dignas de serem vividas. Nesta perspectiva, tanto a deficiência como a validade devem corresponder às expectativas sociais mutuamente exclusivas. Estas identidades dão assim origem a todo um jogo performativo que, se for descoberto, facilita a compreensão de que não são naturais, mas construídas.¹⁴ (Puisseux 2022, 93)

¹³ Tradução nossa. “Le décalage entre la réalité d’une situation individuelle et la perception des autres empêche de concevoir qu’un individu puisse être à la fois valide et handicapé, comme dans le cas des handicaps invisibles. Réfléchir à la multiplicité des handicaps et à leur articulation permet de comprendre ce continuum qui les relie les uns aux autres tout en les différenciant.” (Puisseux 2022, 92)

¹⁴ Tradução nossa. “[...] exclut de ses rangs nombre de personnes handicapées qui n’éprouvent pas ces définitions dans leur propre vécu. Et si un système de valeurs lui est en plus associé, les personnes qui se trouvent en bas de ce classement se voient plus ou moins strictement exclues de l’humanité, leur vie n’étant pas considérée comme véritablement digne d’être vécue. Dans cette perspective, le handicap comme la



A teoria *queer* quando pensa a performatividade traz um elemento decisivo nesse processo de desidentificação e cisão com a polaridade interpretativa das deficiências. O mito do normal se desfaz e a experiência singular como possibilidade de revisitar as construções sociais classificadoras do válido/inválido, desidentifica a norma instituída e abre um campo de problematização das construções normativas. O normal, o válido, o capaz, são assim lançados para fora dos seus limites sociais e históricos, para fora de suas margens e sentidos conceituais e desidentificados de suas essências inventadas. Campo aberto para novas possibilidades de interação com ‘as normas’. A identificação da inventividade, significa igualmente abertura para novas possibilidades de performances e reinvenção de experiências. E, vale dizer, isso não significa que as ações inventivas sejam algo simples, fácil, ou apenas determinada por um esforço individual. Puiseux, realmente traz o elemento *bio-gráfico*, como decisivo em suas reflexões. Isso tem vários motivos. O principal deles é o caráter *bio-gráfico* da luta antivalidista, *bio-grafia* como noção constitutiva dos significados e sentidos das experiências criativas do viver.

Por onde começar, para onde ir?

Um livro para abrir,
para libertar as palavras
e curar todos os males.

No meu coração, um terremoto,
o do validismo,
a sua onda que se abate,
rajadas incessantes.

Balas que perfuram minha pele,
cicatrizes de batalha,
tiros cujos ecos

ressoam nas minhas entranhas.

A minha carne procura a paz,
Mas sinto que o meu sangue
ferve sob a minha pele.

validité doivent correspondre à des attentes sociales qui s'excluent mutuellement. Ces identités entraînent donc tout un jeu performatif qui, s'il est mis au jour, permet de mieux comprendre qu'elles ne sont pas naturelles mais bien construites.” (Puiseux 2022, 93)



Pode ficar preocupado,
eu espero a chegada do tempo
das nossas batalhas que germinam.¹⁵

Conclusão

Esse artigo buscou apresentar alguns elementos das reflexões de Charlotte Puiseux. A autora expõe, tanto o campo de possibilidades teóricas para discussões contemporâneas; alargando a teoria *queer* para horizontes e fronteiras que são decisivas para os desdobramentos dessa teoria; quanto traz uma vasta reflexão sobre os parâmetros práticos, legais, sociais que mostram de qual maneira o pensamento *queer* sobre as deficiências, são decisivos para destituir um ordenamento social e práticas de uma cultura segregadora.

Não se trata somente de um debate de nuances teóricas desconectadas das lutas por direitos e processos de transformações sociais. *Queer* é reivindicado por Puiseux como noção decisiva para se pensar políticas públicas e os significados mais radicais da acessibilidade. Assim *queerizar as deficiências*, implica tanto a complexificação teórica do debate sobre as dicotomias e binarismos produzidos por uma sociedade validista, quanto um campo vasto de pensamentos práticos e instrumentalização de performances que modificam o modelo societal, com soluções possíveis germinadas por lutas históricas.

Por fim, esse artigo parte também do desejo de instigar e convidar a leitura da obra *De Chair et de Fer: vivre et lutter dans une société validiste*, de Charlotte Puiseux. Trata-se, portanto, de um artigo performático, uma decisão do que se faz e do que se visa provocar num ato. Essa escrita é intencional. Nesse caso, um texto que performa para abrir espaço para outro. Um outro potente, com performances viscerais. Um texto que nos

¹⁵ Tradução nossa. “D’où partir, où aller? Un livre pour se livrer, Pour délivrer les mots Et soigner tous les maux. Dans mon cœur un séisme, Celui du validisme, De sa vague déferlante, Des rafales incessantes. Des balles qui trouent ma peau, Cicatrices en bataille, Des tirs dont les échos Résonnent dans mes entrailles. Ma chair cherche la paix, Mais je sens que mon sang Bout sous mon épiderme. Vous pouvez être inquiets, J’entends venir le temps De nos combats qui germent.” (Puiseux 2022, 13)



desmonta. Ele produz um circuito que desloca pensamentos, imaginários e práticas. Um livro poético e militante que se espera traduzido no Brasil.

Referências Bibliográficas

- Beauvoir, Simone. 1949. *Le deuxième sexe*. 395. Paris; Gallimard; 93e.
- Bordieu, Pierre. 1998. *La domination masculine*. 142. Paris : Editions Seuil. 1 vol.
- Bourcier, Marie-Hélène. 2023. *La fin de la domination (masculine). Pouvoir des genres, féminismes et post-féminisme queer*, *Multitudes*, 2003/2 (no 12) : 69-80. DOI: 10.3917/mult.012.0069. <https://www.cairn.info/revue-multitudes-2003-2-page-69.htm>
- Butler, Judith. 2019. *Vida precária: os poderes do luto e da violência*. Traduzido por Lieber, Andreas. 189. Belo Horizonte: Autêntica.
- Butler, Judith. 2018. *Problemas de gênero*. Editora Civilização Brasileira.
- Butler, Judith. 2015. "Violence, Nonviolence: Sartre on Fanon". *Senses of the Subject*. Fordham University Press: 171-198. <https://doi.org/10.1515/9780823264698-009>
- Canguilhem, Georges. 1966. *Le normal et le pathologique*. Editora : Presses Universitaires de France - PUF.
- Derrida, Jacques. 1968. *La Différance*. Éditions Ismael. Consulté le 31 octobre 2019. Disponible em: <https://editions-ismael.com/fr/2016/05/27/1968-jacquesderrida-la-differance-2/>
- Fanon, Frantz. 2018. *Pele negra, máscaras brancas*. Traduzido por Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA.
- Foucault, Michel. 1976. *Histoire de la sexualité*. 1, La volonté de savoir. 211. France. Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel. 1972. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Edition Gallimard.
- Leal, Abigail Campos. 2021. *Ex/orbitâncias: os caminhos da deserção de gênero*. São Paulo: Glac edições.
- Puiseux, Charlotte. 2022. *De Chair et de Fer: vivre et lutter dans une société validiste*. Paris : Éditions La Découverte.



Poncet ; Leriche. 1903. *Nains d'aujourd'hui et Nains d'autrefois ; Nanisme ancestral ; Achondroplasia ethnique*. 178-184. Publications de la Société Linnéenne de Lyon Année.



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,
Yohanan, 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 estrangida, 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 concluirei, 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 estofô 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 constroem 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 arrebatou 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 heterossexualização 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 heterossexualização 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 constringidas 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: “nosso 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 gradação 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 disrupção 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 compreende 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 focar 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 austríaca 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 austríaco 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. reimp., 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*. Durham 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.



A POSSIBILIDADE DE UM QUEER BRASILEIRO

The possibility of a Brazilian Queer

Paulo Roberto Monteiro de Araújo

Doutor em Filosofia pela UNICAMP e Professor da Universidade Mackenzie.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7440-4399>

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9520043604080391>

André Fernandes Zanoni

Mestre pela Universidade Presbiteriana Mackenzie.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3262-8738>

Lattes: <https://lattes.cnpq.br/6311073237391727>

Resumo

O intuito do presente artigo é analisar a recepção das teorias *Queer*, desenvolvidas nos chamados países do norte, pelos pesquisadores brasileiros, os quais propõem não somente a adaptação de tais teorias, mas também a sua transformação no que se referem às particularidades históricas, sociais, políticas e culturais brasileiras. Deste modo, nos concentramos, inicialmente, nas contribuições de Larissa Pelúcio e de Pedro Paulo Gomes Per eira, que publicaram textos importantes para a investigação sobre as problemáticas epistemológicas e políticas do *Queer* no Brasil. A nossa preocupação é verificar como o trabalho teórico dos autores desenvolve métodos investigativos que permitem o desenvolvimento e o amadurecimento de novos conceitos *Queer*. A ideia dos pesquisadores brasileiros é de elaborar métodos não subalternos às matrizes *Queer* provenientes dos países do norte. Daí, ser importante discutir inclusive o próprio termo *Queer*. É a partir de tal discussão, não só em sua determinação linguística, mas também conceitual, que se podem elaborar outros formatos significativos de *Queer*, a partir da dinâmica da vida sociopolítica brasileira. Se o *Queer* expressa transgressão pelo gesto político daqueles que não se encaixam dentro das categorias de gênero e de sexualidade, cabe, então, elaborar como tais gestos políticos ocorrem dentro das singularidades da temporalidade sócio-histórica brasileira. O que se pretende com a discussão epistêmica em torno das matrizes *Queer* é tornar clara a singularidade da construção da nossa subjetividade brasileira. Em um momento histórico no qual temos questionado a lógica da colonialidade e as maneiras ocidentais de produzir ciência, a aproximação de parte de nossos pesquisadores com perspectiva *Queer* parece contribuir para a criação de um vocabulário epistemológico próprio às singularidades brasileiras.

Palavras-chave: *Teoria Queer, gênero, decolonialidade, pós-colonialismo, subalternidade.*



Abstract

The purpose of this article is to analyze the reception of Queer theories, developed in the so-called Northern countries, by Brazilian researchers, who propose not only the adaptation of such theories, but also their transformation with regard to Brazilian historical, social, political and cultural particularities. Thus, we focus initially on the contributions of Larissa Pelúcio and Pedro Paulo Gomes Pereira, who have published important texts for the investigation of the epistemological and political problems of Queer in Brazil. Our concern is to verify how the theoretical work of the authors develops investigative methods that allow the development and maturation of new Queer concepts. The idea of the Brazilian researchers is to elaborate methods that are not subaltern to the Queer matrixes coming from Northern countries. That is why it is important to discuss even the very term Queer. It is from this discussion, not only in its linguistic determination, but also conceptually, that one can elaborate other significant formats of Queer, based on the dynamics of Brazilian socio-political life. If Queer expresses transgression through the political gesture of those who do not fit into the categories of gender and sexuality, it is then up to us to elaborate how such political gestures occur within the singularities of Brazilian socio-historical temporality. What is intended with the epistemic discussion around Queer matrices is to make clear the singularity of the construction of our Brazilian subjectivity. In a historical moment in which we have been questioning the logic of coloniality and the Western ways of producing science, the approach of part of our researchers to the Queer perspective seems to contribute to the creation of an epistemological vocabulary proper to Brazilian singularities.

Keywords: Queer Theory, gender, decoloniality, postcolonialism, subalternity.

Introdução

O campo científico deve ser capaz de lidar com mudanças de paradigmas e criações de novos campos de conhecimento. Os estudos *queer*, como um campo novo de pesquisa, que possui múltiplas origens e diálogos possíveis com as diversas áreas do conhecimento, encontram no Brasil caminhos e escolhas metodológicas desafiadoras, por assim dizer. O presente artigo tem como objetivo analisar de como os pesquisadores brasileiros estão reelaborando as epistemologias queers provenientes dos chamados países do norte global; tendo como horizonte as dinâmicas históricas, sociais, políticas e culturais do nosso país.

O *queer* representa não apenas uma luta política e social daqueles que se encontram nos extremos das margens econômicas, raciais, étnicas, sexuais e de gênero,



mas também a construção de uma epistemologia que engloba as determinações existenciais dos indivíduos em sua pluralidade, principalmente, no que se refere àqueles que estão fora dos padrões do chamado status quo das identidades reconhecidas socialmente. No entanto, é preciso esclarecer que as teorias *queers*, inicialmente, se desenvolveram a partir de perspectivas que ainda se localizavam dentro de um cânone ocidental, fundado dentro de parâmetros monológicos das ciências ditas normativas. Eis o motivo de pesquisadores americanos e europeus produzirem arcabouços conceituais pretensiosamente universais, os quais acabaram sendo usados de modo indiscriminado nos países periféricos.

O autor porto-riquenho Ramón Grosfoguel, em um importante texto no qual discute sobre as implicações epistemológicas do pensamento decolonial nas relações de poder globais, assim resume a problemática:

Esta questão não tem a ver apenas com valores sociais na produção de conhecimento nem com o facto de o nosso conhecimento ser sempre parcial. O essencial aqui é o lócus da enunciação, ou seja, o lugar geopolítico e corpo-político do sujeito que fala. Na filosofia e nas ciências ocidentais, aquele que fala está sempre escondido, oculto, apagado da análise. [...] O lugar epistémico étnico-racial/sexual/de género e o sujeito enunciador encontram-se, sempre, desvinculados. Ao quebrar a ligação entre o sujeito da enunciação e o lugar epistémico étnico-racial/sexual/de género, a filosofia e as ciências ocidentais conseguem gerar um mito sobre um conhecimento universal Verdadeiro que encobre, isto é, que oculta não só aquele que fala como também o lugar epistémico geopolítico e corpo-político das estruturas de poder/conhecimento colonial, a partir do qual o sujeito se pronuncia. (GROSFOGUEL 2008, 119)

Um dos intuitos do pensamento *queer* é o de questionar as classificações normativas do status quo das chamadas instituições políticas que fixam as hierarquias sociais dos indivíduos, no sentido de identificar as suas posições de género, por exemplo, no espaço público. O *queer* como núcleo fundante de uma epistemologia, que busca sair dos parâmetros normativos sociais, tem como propósito desestabilizar os padrões normativos do corpo, do género e da sexualidade. Essa é a razão pela qual o *queer*, como campo de investigação, elabora novas formas de saber em relação às subjetividades humanas. Daí, um dos pontos para os quais se voltam as pesquisas *queers* é o da crítica às normas de classificação de género, cujo cerne é binarismo. Deste modo, o *queer*



subverte as classificações vigentes de gênero e sexualidade, contrapondo-se, assim, a lógica designativa de corpos normativos.

Cabe lembrar que movimentos políticos como Queer Nation, surgido no verão de 1990 em Nova York, disseminaram os contornos de uma nova política sexual, distinta das formas institucionalizadas do ativismo gay e lésbico que lutavam a favor da aceitação e do reconhecimento das minorias sexuais (RENNES 2016, 529). Embora o Queer Nation tenha iniciado as discussões sobre a problemática do gênero e da sexualidade, ele acabou envolvido em uma tensão:

De um lado, a construção de um antagonismo opondo dois grupos claramente definidos pela politização do binarismo homossexualidade/heterossexualidade; do outro, uma concepção fluida de identidade, de gênero e de sexualidade, que permite analisar a constituição de coligações, em que os objetivos políticos abraçam as múltiplas dimensões das relações sociais. Essa tensão perpassa também os escritos universitários que compõem, desde 1990, um corpus que se chamará de teoria queer. Os primeiros trabalhos reunidos sob esse epíteto elaboraram uma crítica ao binarismo sexualizado e sexual. Tal crítica toma forma na obra de Judith Butler *O Problema no Gênero* [2005], que questiona sobre os processos performativos de (re)produção das identidades de gênero, e na análise que propõe Eve Kosofsky Sedgwick [2008] dos efeitos epistêmicos da formação histórica do binarismo homossexualidade/heterossexualidade. Esses trabalhos se incorporam em um quadro teórico postestruturalista inspirado em Michel Foucault, Jacques Derrida ou Jacques Lacan, em pesquisas anteriores conduzidas pela história das identidades sexuais (Jeffrey Weeks, John D'Emilio, Jonathan Ned Katz), nas práticas de travestimentos (Esther Newton, Marjorie Garber) ou ainda na dimensão política da heterossexualidade (Monique Wittig, Adrienne Rich) (...). (RENNES 2016, 529). [tradução nossa].

Nós podemos concluir que o Queer Nation criou uma forma de horizonte para a construção de uma teoria *queer* no âmbito universitário nos chamados países do norte, principalmente, os Estados Unidos. Embora seja suma importância esse quadro histórico-político-acadêmico surgido no hemisfério norte, faz-se necessário não só analisá-lo e recepcioná-lo entre nós, como também criarmos investigações sobre o queer no ambiente brasileiro e latino-americano. Deste modo, existe a necessidade de nos aprofundarmos nas especificidades e divergências no interior do pensamento *queer* proveniente de uma matriz norte-americana. Pereira nos alerta para certo perigo em generalizar definições conceituais que podem acabar por “nublar as diferenças” do que seria justamente a proposta *queer* de “política da diferença”.



A utilização de repertório comum de autores, a luta contra a heterossexualidade compulsória, a posição contrária a binarismos fáceis, entre outros, são características que conferem aura de transgressão e contestação ao pensamento queer, o que pode sugerir, numa abordagem apressada, uma integração das posições num todo único e homogêneo. Porém, as divergências no interior do pensamento queer são grandes e, assim, tratar as posições e teorias de forma unificada, desconsiderando a especificidade de cada pensamento, retira a força das propostas e das ideias. Distante do contexto de enunciação e sem atenção devida à singularidade de cada campus teórico, corremos sempre o risco de nublar a densidade das proposições queer - que necessitam de um movimento autorreflexivo intenso e contínuo -, o que conduziria à repetição pura e simples de teorias, sem que haja a resistência das realidades analisadas. (PEREIRA 2012, 374)

Com a citação acima, Pereira possibilita criação de novas práticas de análise teórica que considera as dinâmicas sócio-históricas em suas particularidades geográficas locais. Pereira nos alerta que a leitura de teorias dissociadas das realidades locais reproduz o ciclo de “repetição (periféricas) de teorias (centrais)”. Considerando o *queer* como um movimento contrário a hegemonia das teorias normativas e da ideia de universalidade, evidencia-se a necessidade de que a própria teoria queer se ponha em uma posição de autocritica constante, no sentido de não se limitar às demandas de determinadas epistemologias consagradas no interior geopolítico acadêmico.

Deste modo, a preocupação do presente texto é ao mesmo tempo analisar e acompanhar o caminho conceitual e metodológico levado a efeito por pesquisadores brasileiros que propõem a condução e transformação do *queer* pela e para a realidade local. Para os nossos propósitos nos limitamos às contribuições de Larissa Pelúcio, livre docente pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, e de Pedro Paulo Gomes Pereira, livre docente pela Universidade Federal de São Paulo.

Pelúcio e Pereira desenvolvem em seus textos um caminho teórico que desafia os saberes tradicionais acadêmicos das universidades estrangeiras, contribuindo, assim, para a autonomia intelectual das produções brasileiras. Podemos citar alguns textos dos referidos autores que ajudam à elaboração de uma identidade brasileira quanto à construção de uma teoria queer. No caso de Larissa Pelúcio, especialista em Estudos de Gênero, Sexualidade e Teorias Feministas, citamos alguns dos seus textos, como “*Subalterno quem, cara pálida? Apontamentos às margens sobre pós-colonialismos, feminismos e estudos queer*” publicado no Dossiê Saberes Subalternos, organizado pela



autora para a Revista Contemporânea em 2012. Também o artigo “*Traduções e torções ou o que se quer dizer quando dizemos queer no Brasil?*” publicado em 2014 na Revista Periódicus e sua versão revisada e aprofundada em “*O Cu (de) Preciado – estratégias cucarachas para não higienizar o queer no Brasil*” publicado em 2016 na Revista Iberic@1. Em relação a Pedro Paulo Gomes Pereira, podemos citar dois artigos seus que debatem a possibilidade de um queer brasileiro, “*Queer nos trópicos*” e “*Queer decolonial: quando as teorias viajam*”, ambos publicados na Revista Contemporânea em, respectivamente, 2012 e 2015.

Embora os nossos autores critiquem as epistemologias desenvolvidas nos Estados Unidos e Europa, eles não se restringem a uma mera negação dessas epistemologias; pois o importante é apreender o que as teorias queers desenvolvidas no hemisfério norte pode oferecer como ponto de reflexão e inflexão para o amadurecimento de novos conceitos e teorias, que possam dar conta da particularidade e singularidade da dinâmica sócio-histórica brasileira.

A partir dessa preocupação dos nossos autores, o que se percebe é pretensão teórica de realizar possíveis aproximações entre o pensamento *queer* e as teorias pós-coloniais e decoloniais. A questão das chamadas teorias subalternas tem recebido cada vez mais atenção da academia brasileira (para maior esclarecimento sobre os Estudos Subalternos, relacionados por sua vez, aos Estudos Pós-colonial e Estudos Culturais ver o livro de Francesco Fistetti: *Théories du multiculturalisme – un parcours entre philosophie et sciences sociales*. Paris: Éditions La Découverte/M.A.U.S.S. 2009. – tradução do italiano por Philippe Chanial e Marilisa Preziosi). Daí nosso cuidado de analisar as possibilidades conceituais que consideram o fenômeno histórico, social e político do *queer* como fator destabilizador do status quo das classificações binárias quanto ao gênero e a sexualidade, a partir da realidade dos países marcados pela colonização.

Limites da autocrítica da modernidade ocidental



O pensamento de teóricos pós-coloniais, como Edward Said, Frantz Fanon, Gayatri Spivak, Homi Bhabha tem transformado a visão contemporânea sobre a relação entre ciência e verdade, originadas como concepções vinculadas aos chamados países colonizadores. O ideal de um conhecimento universal verdadeiro começa a ser lido como um mito que oculta o lugar epistêmico geopolítico a partir do qual se é produzido. A epistemologia própria das ciências europeias baseia-se em um afastamento entre o sujeito enunciador e sua produção filosófica e científica. As teorias críticas do Sul Global denunciam tal afastamento, por muito tempo visto como necessário para acessar uma suposta objetividade, como reducionista e desqualificador de saberes não-canônicos.

Anunciar o lugar de fala significa muito em termos epistemológicos, porque rompe não só com aquela ciência que esconde seu narrador como denuncia que essa forma de produzir conhecimento é geocentrada, e se consolidou a partir da desqualificação de outros sistemas simbólicos e de produção de saberes. (PELÚCIO 2012, 398)

A figura de Michel Foucault, que é sempre presente no debate das ciências sociais, traz consigo uma ambiguidade. De uma maneira geral, as contribuições do filósofo francês são necessárias para qualquer discussão sobre a modernidade. Entretanto, Pelúcio (2012) e Pereira (2012) apontam um limite das leituras foucaultianas. Foucault se interessa pelo que chama de uma “insurreição dos saberes” ou ainda, “reviravolta do saber” (FOUCAULT 2005). Sua proposta de genealogia dos discursos nos fornece meios conceituais contra cientificismo centralizador. Entretanto, evidencia-se o seu eurocentrismo do pensador francês, que deixa de lado o fato de que “a ‘reviravolta do saber’ na França tem estreita relação com as revoltas coloniais e suas consequências” (PELÚCIO 2012, 401).

Pereira se refere ao silêncio de Foucault a respeito do colonialismo em toda sua teoria do biopoder. Teoria na qual, o filósofo francês, procura explicar a modernidade como um momento histórico no qual a vida biológica e a vida política encontram-se indissociáveis e o poder passa a se ocupar da administração dos corpos e da gestão calculista da vida. Para além do fato de que tal relação entre poder e vida ser restrita à sociedade europeia, afinal a expectativa de vida na América Latina, por exemplo, ainda era extremamente baixa, é notável que, ao se referir sobre as condições de emergência do



biopoder na Europa, Foucault não a relacione à problemática das ações colonizadoras dos europeus em relação às sociedades por eles exploradas.

O filósofo espanhol Paul Preciado, em seu conhecido "Testo Junkie" (2008), acrescenta as transformações das tecnologias de produção da subjetividade como centrais para relações do biopoder, ao que ele chama de "regime farmacopornográfico" (PRECIADO 2018). Sua preocupação é quebrar o paradigma da diferença sexual e reformular o entendimento sobre feminilidade, masculinidade, heterossexualidade e homossexualidade. Para tal, o autor sustenta que as sociedades contemporâneas operam por meio de dispositivos de produção de verdade, ou tecnologias sociais, que asseguram a dominação e a distribuição assimétrica do poder, estabelecendo hierarquias, privilégios e abjeções ao longo da história do Ocidente.

A entrada da vida na história no ocidente dá-se sob, e tem como condição, a própria ação colonial. Lida aqui dos trópicos, a era do biopoder (ou a modernidade ocidental) surgiria ela própria sob o signo da colonização, num dramático quadro no qual a emergência da vida e a potência de produzir a vida no ocidente não são apenas simultâneas aos corpos precários dos trópicos, mas deles dependentes. A história de Foucault sobre o aparecimento da vida na história e as formulações de Preciado não parecem, no entanto, abordar mais detidamente essas vinculações entre biopoder e práticas coloniais, perfazendo um silêncio sistemático sobre uma face fundamental da constituição da modernidade. (PEREIRA 2012, 378)

Tanto Foucault quanto Preciado fazem críticas à modernidade ocidental e a sua configuração de ciência distanciada do sujeito. Pensadores queer ao redor do globo usam do pensamento de ambos para investigar sobre a construção dos modelos binários, da heteronormatividade, das tecnologias do corpo, das possibilidades de ação e práticas políticas subversivas, entre muitas outras contribuições dos autores.

O que acadêmicos brasileiros, como Pelúcio e Pereira, parecem estar apontando é para o perigo da leitura de tais teóricos de maneira dissociada das nossas realidades locais. Para estabelecer tal alerta, por assim dizer, há uma preocupação em demonstrar que as teorias sociais concebidas na Europa estão diretamente relacionadas à experiência histórica, social e política do continente e, portanto, não podem ser aceitas epistemologicamente como princípios universais.

Esse silêncio certamente está vinculado ao envolvimento desses autores com seus contextos socioculturais - esse silêncio sendo atribuído aos limites da própria imersão nos



dilemas da modernidade ocidental. Essa percepção desses autores, intimamente vinculadas aos seus quadros histórico-sociais, faria com que a forma de compreender as teorias seja alterada: nessa condição, apareceriam como produtos locais, intimamente envolvidas com seus dilemas particulares. Os conceitos de biopoder (em suas diversas versões) e de farmacopornopoder seriam, não obstante as pretensões universais, teorias ancoradas em histórias particulares, locais, provinciais. (PEREIRA 2012, 378)

Quanto mais nós, como pesquisadores, podemos e devemos ler, compreender e apropriar-nos de teorias e ideias formuladas a partir de outras realidades, mais é necessário afinarmos nosso olhar crítico, aprendendo a identificar e desafiar pretensões universalizantes. Mesmo quando nos referimos a um pensador como Preciado, que pensa a partir de uma margem da sociedade ocidental, e que como homem transsexual luta pelas minorias sexuais e dissidentes de gênero, percebemos que sua proposta pressupõe certa universalização dos modos de produzir teoria e ações políticas, típicos de uma epistemologia desenvolvida nos países do global norte.

Em seu importante texto “*Queer decolonial: quando as teorias viajam*”, Pereira aponta que um dos aspectos da dissonância na circulação de ideias é a leitura de textos políticos como textos puros, transformando agentes políticos em sujeitos transcendentais. O autor salienta que, ainda mais significativo que a leitura, é a questão da aplicação de teorias importadas, independentemente das histórias locais, especialmente quando tais teorias surgem em um horizonte de apagamento das próprias realidades de onde vieram numa espécie de silêncio sobre o colonialismo. Nas palavras do autor:

Há sempre a possibilidade de se aplicar e replicar no Sul aquilo que não só era próprio de outros contextos, como também se forjou num processo de obliteração das próprias experiências das histórias locais. (PEREIRA 2015, 418)

Nesse mesmo texto, citado acima, Pereira seleciona e analisa parte da obra do filósofo italiano Giorgio Agamben, a fim de exemplificar a falta de centralidade das ações coloniais que marcam as teorias europeias e trazem um vazio epistemológico, quando importadas pelo sul global. Os conceitos do pensador italiano estão bastante presentes em análises queer, que tratam da biopolítica e das vidas precárias. Parte extensa de sua obra se dirige a criação de um vocabulário conceitual que possibilita a formulação de uma crítica à política ocidental.



Em poucas linhas, Agamben identifica duas figuras centrais que estariam presentes em toda a história da política ocidental, a saber, o soberano (ou o poder soberano) e o homo sacer (ou a vida nua). Ao decidir o limite entre a vida que merece ser protegida e a vida que pode ser exposta à morte, o soberano politiza o fenômeno da vida, possibilitando ou não sua entrada na esfera jurídica. O homo sacer é a vida marginalizada pelo próprio Estado, cuja morte não constitui crime. O ponto central de sua teoria está no uso contemporâneo, inclusive por democracias, do “estado de exceção”, técnica de governo daquilo que não pode ter forma legal.

Na base da exceção encontra-se sempre uma vontade soberana que tem poder de decretá-la de forma mais ou menos arbitrária, suspendendo total ou parcialmente a ordem. A exceção revela sempre o soberano. Ao decretar a exceção o soberano sai das penumbras do direito e mostra-se como aquele que tem o poder de suspender o direito e impor uma ordem a partir da vontade soberana. Agamben entende que a tecnologia da exceção não só revela o soberano, mas também revela o vínculo oculto do poder soberano sobre a vida humana. A vontade soberana não só exerce sua soberania sobre coisas, territórios, riquezas etc., mas sobre a vida humana. (ROCHA, 2021)

Agamben argumenta que o estado de exceção se tornou uma das práticas essenciais dos Estados contemporâneos, se apresentando como o paradigma dominante da política contemporânea. No deslocamento de uma medida provisória e excepcional para uma técnica permanente de governo, ofusca-se a fronteira entre a vida que merece ser protegida e a vida que pode ser exposta à morte. As percepções de Agamben sobre os dispositivos políticos de controle da vida são de grande valia para a produção de críticas a tais dispositivos, tal como se propõe a Teoria Queer.

Pereira problematiza o que chama de “aplicação de teorias importadas”, como a de Agamben, alegando que:

Para elucidar como se instalaram os estados de exceção nas Repúblicas e Estados Constitucionais, Agamben analisa a história dos governos, passando pelo Senado Romano, pela Revolução Francesa, pelas duas grandes guerras mundiais, pelos acontecimentos de 11 de setembro e 2001. Essa sofisticada e erudita análise (e extensa nos períodos históricos) sobre a origem e o desenvolvimento do pensamento político e legal do Ocidente, no entanto, contrasta com um silêncio profundo sobre a história da colonização. Em toda sua obra, Agamben faz apenas referências pontuais à colonização, sem se deter em histórias concretas. Na tentativa de entender a vida política do Ocidente, em nenhum momento explora os modos pelos quais a própria entidade geopolítica “Ocidente” surge por meio da dominação dos Outros. (PEREIRA, 2015, 420)



A falta de referências ao colonialismo na argumentação de Agamben é ainda mais alarmante tendo em vista que seu conjunto teórico é uma produção recente, feito em um contexto pós-colonial, e na presença de uma literatura pós-colonial. Seu trabalho é mais um exemplo de que a crítica produzida no interior da tradição ocidental a respeito de si mesma, de suas origens e dispositivos são limitados. Essa limitação encontra-se justamente no eurocentrismo que, circunscrito à lógica da universalização, reduz seu horizonte de percepção e restringe a sua potência, no que se refere à compreensão e interpretação da realidade dos países colonizados.

É a partir da crítica ao pensamento europeu, que os pesquisadores brasileiros têm apontado a necessidade de produzir teorias em relação ao gênero e sexualidade, atentando-se para a realidade local. As determinações conceituais e metodológicas do pensamento queer global sul estão diretamente ligadas à inversão, modificação e subversão das ideias e epistemologias norte-americanas e europeias pensado aqui do sul global. Esse movimento de subversão, por assim dizer, deve ser feito em um horizonte relacionado à crítica ao pensamento colonial. Pois nenhuma teoria é despida da cultura que a produz, que seu vocabulário já denota uma posição no mundo, que sua descrição está inserida na visão de uma determinada identidade cultural, então romper com o eurocentrismo e seus limites implica em questionar a ilusória distância entre a produção de conhecimento aparentemente universal e as particularidades locais das sociedades, no caso, que tiveram um passado de exploração colonizador.

Perspectiva decolonial



Entendemos que a oposição à normatividade leva à renúncia da ideia de verdade universal e a insurgência de teorias-outras provindas dos mais diversos corpos e subjetividades. Entretanto, o alerta de inúmeros pesquisadores do sul global é de que, apesar do *queer* abdicar de um lugar de autoridade, ainda nos encontramos em um contexto de disparidades no universo de produção de conhecimento, marcado pelo contraste de poder intelectual eurocêntrico e localidade dos países periféricos do sul global.

o queer não está fora das diferenças de poder e de prestígio dos itinerários das teorias. Não obstante sua potência subversiva, a teoria queer não é externa à colonialidade, nem há como pensá-la isoladamente dos contextos políticos e de seus itinerários e de sua apropriação, bem como dos processos de tradução implicados. Ela viaja ao Sul, com os desafios, os perigos e as potencialidades que as viagens ensejam. (Pereira 2015, 413)

Ao apresentar a problemática das relações teóricas entre o norte e o sul global, Pereira elucida tais disparidades teóricas, refletindo sobre as recepções e apropriações dos conceitos queers provenientes do pensamento elaborado pelos países centrais. O autor sinaliza que no deslocamento da Teoria *Queer* para o sul global o termo *queer* se esvazia de seu poder subversivo que desestabiliza a própria ideia de “Teoria” que o acompanha. No trajeto, uma das propriedades mais caras ao *queer*, isto é, sua capacidade de questionar as autoridades produtoras de conhecimento, se perde. Para Pereira, “aplicar a teoria queer, acatando aqui o que fora formulado alhures, é uma espécie de escape do campo queer, uma vez que se assume como Teoria aquilo que brincava (e ridicularizava) com essa pretensão” (PEREIRA 2005,414)

O conceito de colonialidade formulado pelo sociólogo peruano Aníbal Quijano (2005) nos ajuda a compreender os motivos pelos quais presenciamos a repetição de tal fórmula de importação de teorias. Segundo o autor, ainda perdura por todo o âmbito cultural, social e científico uma estrutura, que hierarquiza geopoliticamente o conhecimento, a partir da história do colonialismo, e que se mantém, mesmo após o seu fim. Walter Mignolo, outro importante nome do pensamento decolonial latino-americano, explica que



“Colonialidade” equivale a uma “matriz ou padrão colonial de poder”, o qual ou a qual é um complexo de relações que se esconde detrás da retórica da modernidade (o relato da salvação, progresso e felicidade) que justifica a violência da colonialidade. E descolonialidade é a resposta necessária tanto às falácias e ficções das promessas de progresso e desenvolvimento que a modernidade contempla, como à violência da colonialidade. (MIGNOLO 2017, 13)

Deste modo, a ideia de colonialismo permanece camuflada, indicando, assim, para uma lógica de continuidade dos mecanismos coloniais. A “matriz ou padrão colonial de poder”, que se apresenta em toda classificação epistêmica e ontológica, transforma a diferença cultural em valores hierárquicos e cria o rebaixamento de populações e raças de determinadas sociedades locais periféricas. As produções de Quijano e Mignolo ressaltam que o eurocentrismo e suas pretensões universalistas estão intimamente ligados ainda a uma forma colonial. E, para se obter novas formas de produção de saber é preciso decolonizar, isto é, desprender-se da lógica da colonialidade e descartar os mecanismos de hierarquização europeus.

A partir dessas reflexões, justifica-se a desconfiança que o pensamento decolonial¹ possui em relação à recepção das teorias *queer* do Norte para o Sul Global. As fontes conceituais da Teoria Queer mostram a sua proximidade com teorias formuladas nos centros europeus e americanos. Já salientamos os apontamentos de Pereira (2015) sobre os conceitos de biopolítica de Foucault e de farmacopornografia de Preciado que, apesar de ignorarem em suas formulações a diferença colonial, são recorrentemente empregados sem criticidade. Pelúcio também reflete sobre a necessidade de construirmos nossos próprios conceitos e teorias com o propósito de pensarmos nossa realidade.

Nossa drag, por exemplo, não é a mesma do capítulo 3 do Problemas de Gênero de Judith Butler, nem temos exatamente as drag kings das oficinas de montagem de Beatriz Preciado, ou sequer podemos falar de uma história da homossexualidade do mesmo modo de David M. Halperin, ou da Aids como o fez Michel Warner. Nosso armário não tem o mesmo “formato” daquele discutido por Eve K. Sedgwick. (PELÚCIO 2012, 413)

¹ Alguns escritos produzidos por intelectuais latino-americanos, ao serem traduzidos para a língua portuguesa, usam a expressão “descolonial” como aparente sinônimo de “decolonial”. Entretanto, para alguns autores é relevante a diferenciação destes termos. A ideia de “descolonialidade” sublinha que o processo de colonização ultrapassa um momento histórico. Em alguns contextos, o decolonial seria a contraposição à “colonialidade”, enquanto o descolonial seria uma contraposição ao “colonialismo”, já que o termo é utilizado para se referir ao processo histórico posterior às administrações coloniais.



Ao apontar cinco dos mais conhecidos nomes do pensamento *queer* euramericano, Pelúcio parece nos alertar que todo e qualquer conteúdo que chega até nós não pode ser lido sem que seja considerado em seu contexto cultural e recorte social. Nesse sentido, o próprio fato de que o termo “*queer*” tem difícil tradução e se mantém em inglês em outras línguas. Pereira nos propõe um olhar diferente para o incomodo que o impasse da tradução de *queer* causa ao pensamento decolonial. Em poucas palavras, o autor aponta que:

Em realidade, a teoria *queer* e a crítica decolonial necessitam ser afetadas pelos corpos e experiências, donde a propensão a se enredarem nos dilemas dos processos de tradução. O *queer* carrega em si a necessidade de tradução, como se a dificuldade em traduzir o próprio termo *queer* apontasse o como *télos* justamente aquilo que parece ser impossível (a própria tradução). (PEREIRA 2015, 417)

É necessário considerar que a Teoria Queer, em sintonia com a perspectiva decolonial, surge e se fundamenta na crítica das epistemologias normativas e na aposta em outros corpos, histórias e teorias não canonizadas. O pensamento decolonial se aproxima do *queer* na medida em que reivindica atenção às imagens-outras, pensamentos-outras e teorias-outras.

Como a teoria *queer*, a crítica decolonial interroga as pretensões teóricas que generalizam pressupostos e assuntos particulares e eludem as formulações dos Outros, consideradas como específicas e particulares. (PEREIRA 2015, 415)

Nós nos debruçamos anteriormente sobre uma lógica de importação de teorias que opera com pretensão universalizante no cosmos do conhecimento. A habilidade do pensamento decolonial de abdicar ou subverter essa lógica pode ser potencializada no seu encontro com a Teoria Queer, na medida em que ela “se originou como pensamento inconformado de corpos inconformes” (PEREIRA 2015, 416). Isso significa que a capacidade do *queer* de considerar e afetar-se pelos corpos e experiências possibilita a sua convergência com a decolonialidade.

É importante apontarmos também que a possibilidade de um pensamento *queer* decolonial se põe como uma alternativa de aproximação da academia brasileira e as produções de nossos vizinhos de língua espanhola. Pelúcio (2014; 2016) nos chama atenção sobre o incômodo crescente entre pesquisadores nacionais, com uma produção científica, que apesar de se localizar fora do regime de ciência canônica ocidental, tende



a ignorar as produções latino-americanas. A autora aponta a necessidade de “problematizar as formas como temos localmente absorvido, discutido e ressignificado as contribuições de teóricas e teóricos *queer*” (PELÚCIO 2014, 7). Uma das operações viáveis para tal problematização é refletirmos sobre o nosso posicionamento ante a produção *queer* latino-americana.

Apesar das singularidades locais, nossa tendência inicial de aproximação com os estudos *queer* foi, sobretudo, de procurar aplicar os achados teóricos e conceituais *queer*, mais do que tencioná-los e, assim, produzir nossas próprias teorias (ainda que em diálogo com o que estava sendo produzido em outros países). Postura que tem mudado durante o próprio exercício de pesquisa e produção intelectual brasileira no campo do gênero e da sexualidade. Mas o fato é que ainda nos mantemos bastante reverentes a produções teóricas europeias e norte-americanas, enquanto guardamos relativa ignorância a respeito das contribuições de nossos vizinhos continentais, com os quais compartilhamos, muitas vezes, cenários sociais, políticos, econômicos e culturais bastante próximos. Sintomaticamente, dialogamos muito pouco com o resto da América Latina. É como se a língua portuguesa tivesse nos ilhado nesse mar volumoso do idioma espanhol. (PELÚCIO 2016, 127)

Pelúcio salienta a tendência de aplicar conceitos provindos da Teoria Queer, ao mesmo tempo em que identifica uma mudança de postura das pesquisas nacionais. No mesmo texto, citado acima, a autora escreve sobre Néstor Perlongher², antropólogo argentino, que produziu sua obra fora dos regimes heteronormativos da ciência canônica e que voltava seu olhar para as bordas. Perlongher, nos anos 80, muito antes da conceituação do *queer* surgir na academia, e em meio à epidemia de AIDS, posicionava-se contra a normatização dos corpos e sexualidades, entrelaçando linguagem acadêmica e marginalizada. Pelúcio defende, na esteira do trabalho feito por Perlongher, que se queremos entender nossas peculiaridades locais é preciso que aprendamos a ler as marcas históricas e culturais que nos constituem como periféricos, abrindo espaço para produções que a autora chama criativamente de “epistemologias cucarachas”.

Creio que essas produções têm mostrado a potência das reflexões locais, na sua intensidade antropofágica. Não estamos tentando “traduzir o *queer* da sociedade central

² Perlongher emigrou para o Brasil em 1981. Na Universidade Estadual de Campinas, produziu uma pesquisa etnográfica pioneira na antropologia brasileira. Sua obra “*O negócio do michê, prostituição viril em São Paulo*” foi publicada em português pela Editora Brasiliense em 1987. Acadêmico e poeta, também é autor de uma vasta produção de poesia “neobarroca” (ou como ele mesmo a denominou na sua rebelde e corrosiva irreverência: “neobarrosa”). Faleceu devido a complicações decorrentes do vírus HIV, em 26 de novembro de 1992.



para a sociedade da periferia”, como teme Mário César Lugarinho, nem traíndo “a própria antropofagia que nos confere identidade”. Faço a mesma aposta que Lugarinho, a de que nossa produção é aquela gestada nas fronteiras, na ambiguidade das margens, do estar aqui e lá a um só tempo. Dos riscos que o entre-lugar apresenta, mas também da riqueza que essa experiência proporciona. Temos procurado mostrar que a construção dos sujeitos abjetos é marcada por discursos de poder nos quais as experiências de exclusão estão referidas a processos históricos que marcam subjetividades. Talvez nossa própria experiência fronteiriça tenha nos sensibilizado para essa produção marginal, subversiva, forjada pela força rasteira dos que sempre necessitaram enfrentar os inseticidas morais para sobreviver. (PELÚCIO 2016, 134)

Há uma ampla possibilidade de encontros entre o *queer* e o decolonial. A potência de ambas as perspectivas está justamente em suas configurações abertas à multiplicidade de experiências, saberes e corpos. Nossa subjetividade está marcada pela colonialidade do poder, o que nos coloca nesse “entre-lugar” do qual se refere Pelúcio. A autora abre a possibilidade de que estar nas margens da produção de conhecimento é de fato a razão pela qual nos aproximamos da perspectiva *queer* e de suas propostas de subverter os discursos e confluir força aos corpos do status quo social. Mignolo (2008) ao discorrer sobre diferença colonial enfatiza que essa se manifesta nos corpos. Há uma intensa relação entre corpos, localização geográfica, língua, história e cultura. Nesse sentido, a Teoria Queer, em compasso com a perspectiva decolonial, se posiciona teoricamente como uma política de localização, uma teoria corporificada em suas possibilidades de ser, como formas de expressões humanas.

A teoria *queer* e o pensamento decolonial não preconizam uma simples rejeição das teorias do Norte global: são ideias e práticas, corporificados e localizados, que denunciam e fustigam essas divisões geopolíticas, e se movimentam de forma a romper e recuperar as Teorias, produzindo com isso algo novo. (PEREIRA 2015, 418)

Pereira e Pelúcio identificam que para uma leitura decolonial do *queer* é preciso direcionar os esforços para romper com a lógica da colonialidade. Ao questionar a obra de Agamben, Pereira insiste que não é suficiente sinalizar o esquecimento do autor quanto à história colonial, mas defende que alteremos os conceitos, transformando-os com o propósito de esclarecer a permanência da colonialidade no interior da dinâmica das ações políticas ocidentais. Romper com o eurocentrismo, e seus limites, vai além de dar voz aos saberes das margens, é modificar os conceitos de tal maneira que se produza algo novo. Destacamos que para a efetivação de tal possibilidade, Pelúcio aponta para a centralidade



de duas práticas: a política de localização, que se preocupa em anunciar o lugar de enunciação, e a corporeidade das teorias, que denuncia a instabilidade das normas instauradas pelas forças políticas institucionalizadas pelos Estados.

Autores Decoloniais (Mignolo, 2008; Quijano, 2005) argumentam que a diferença colonial opera a partir da construção de uma figura de humano oposta à imagem de mulheres, negros e corpos dissidentes. Pereira salienta que, assim como análise de Agamben sobre as relações entre o *homo sacer* e o soberano, é indiferente à colonialidade, também o é para com a corporeidade.

Na obra de Agamben, contudo, o gênero dos atores não é questionado ou pensado como parte da vida - o *homo sacer* não é considerado em sua dimensão de gênero e sexualidade. Há também uma desencarnação manifesta nos procedimentos analíticos: Agamben, apaga a ligação corpórea do pesquisador, mantendo-se separado de uma incorporação suscetível de forçá-lo ou limitá-lo. E a essa posição desencarnada, sem localidade, opõe-se a posição das mulheres, dos corpos queer, dos corpos racializados, sudacas, enraizados numa corporeidade intransponível. (PEREIRA 2015, 422)

Agamben, no final das contas, desconsidera em suas análises conceituais a própria história local de seu continente, caracterizado como colonizador. Daí os seus procedimentos analíticos típicos das epistemologias ocidentais, que desconsideram o outro, isto é, não reconhece o outro como possibilidade de ser sujeito. Eis o motivo da necessidade se criar uma teoria crítica *queer* decolonial. Pereira e Pelúcio parecem acreditar que a crítica à tais apagamentos e silenciamentos do sul global só pode ser surgir a partir de fora do Ocidente. Por isso a necessidade de estarmos abertos a outros saberes e teorias que se atentem para as experiências dos corpos e novas formas de agência³.

A tarefa de localizarmos

³ A ideia de “agência” para a sociologia diz respeito à capacidade de indivíduos em agirem de maneira independente, fazendo suas escolhas livremente. Em oposição, a ideia de “estrutura”, isto é fatores de influência, como classe social, religião, gênero, etnia e costumes que podem determinar ou limitar o indivíduo. Muitos autores queer refletem sobre esses conceitos. Judith Butler, na esteira do pensamento foucaultiano, defende que o sujeito opera como uma categoria linguística que está sempre em processo de construção no interior das relações de poder. Para ela, o indivíduo constrói estratégias de resistência e subversão aos mandatos sociais que o limitam em meio ao processo de subjetivação. Essa possibilidade é definida em Butler como agência. Para um estudo sobre essa perspectiva ver: FURLIN (2013).



É no intuito de pensar outras possibilidades de reflexão científica e ação política que teóricos críticos do Sul Global têm revisado textos das diversas áreas das humanidades, passando pela Filosofia, Sociologia e Antropologia, produzidos tanto por autores norte-americanos e europeus, quanto por pensadores asiáticos e africanos. A partir da compreensão de que teorias importadas precisam ser consideradas em seus contextos históricos e sociais, as releituras de tais textos têm possibilitado a revisão crítica de nossas próprias produções acadêmicas.

O esforço de localizar nossa posição epistêmica numa perspectiva global não é justificado apenas no sentido de nos capacitarmos criticamente para a leitura e aplicação de teorias produzidas no exterior. Pesquisadores queer brasileiros defendem que nos situarmos no universo de produção de saberes é importante para fortalecer as ferramentas críticas usadas para pensar nossa realidade. Pereira e Pelúcio, por exemplo, cada um à sua maneira, demonstram um interesse em compreender as singularidades culturais que marcam as sexualidades e corporalidades aqui presentes.

Tendo em mente que as formas de subjetividades são grande parte fruto de uma imensidão de influências recebidas pela realidade que cercam o sujeito, podemos identificar a complexidade e o desafio de compreender a realidade brasileira. Sabemos que nosso povo é composto de uma ampla paleta de cores e origens. Mais do que isso, presenciamos entre nós contrastes entre posições sociais e raciais que culminam em grandes lacunas de oportunidades e diferentes níveis de acesso à formação educacional⁴ e outros direitos básicos. Pelúcio (2012) nos fala sobre a multiplicidade de corpos e cores que formam nossa população nacional e sobre como a colonização nos impede de refletirmos sobre nossas diferenças e suas implicações.

⁴ Nas últimas décadas, vemos o debate sobre diversidade se intensificar no debate público. Empresas privadas, campanhas ativistas e até ações governamentais propagam o reconhecimento e inserção social e política dos particularismos étnicorraciais e culturais, especialmente nas políticas educacionais. Com base no pensamento *queer*, alguns pesquisadores têm questionado a potência desses discursos, levantando um debate sobre o apagamento das diferenças no interior de tais propostas de diversidade. Para uma análise detalhada da questão, ver Abramowicz (2011).



Em meio a esses recortes, é plausível que muitos de nós tenhamos resistência em se ver como “outro”. Muitas vezes, só nos damos conta das marcas da colonialidade quando saímos de nosso país, e como imigrantes, ocupamos um lugar de “outro”. Como a autora aponta, “ser o ‘outro’ é condição relacional e contextual” (PELÚCIO 2012, 398). Como pesquisadores acadêmicos, essa posição pode parecer mais evidente, pois a colonização, que também é epistemológica, como salientamos anteriormente, nos identifica nessa condição de “outro”, o que reflete no lugar que nossa produção científica ocupa no universo do conhecimento. Pereira e Pelúcio nos instigam a pensar sobre o *queer* a partir da nossa realidade, o que significa não apenas estar conscientes na nossa condição de fronteira, mas também voltarmos nosso olhar para as particularidades das experiências de dissidência de gênero e sexo no Brasil e abrimos espaço para os saberes e formas de agência das nossas margens.

Na produção textual de Pereira, por exemplo, podemos identificar um procedimento metodológico que consiste em intercalar o debate de conceitos, típico da pesquisa científica das humanidades, com relatos reais de experiências particulares de dissidentes de gênero que nos provocam a pensar sobre as singularidades da nossa realidade. Em “*Queer nos trópicos*”, o autor conta sobre a história de Cida, uma travesti com quem conviveu durante uma pesquisa etnográfica em um refúgio para portadores de AIDS em Brasília. Em seu relato, narra sobre as peculiaridades daquela vida e nos faz refletir sobre as histórias e situações precarizadas de grande parte da população LGBT no Brasil. Pereira traça um paralelo da história de Cida com a história pessoal de Paul B. Preciado⁵ contada em seu *Testo Junkie* (2008).

Algumas semelhanças são evidentes. Ambas passaram por modificações corporais, viveram em grandes urbes, manifestaram suas sexualidades dissidentes, nasceram em pequenas cidades do interior. As diferenças, entretanto, são muitas. Preciado afirmou: “*Eu habito distintas megacidades ocidentais*” (2008, p. 77). O verbo *habitar* é caro para uma filósofa, pois o termo pode remeter a autores diversos (como Heidegger, 1986, por exemplo), e indica a *decisão* de vínculo com esses lugares. Cida, mesmo que viajada, jamais largou sua cidade natal, que a acompanhou em seus gestos e modos de falar. [...] Temos então uma filósofa que fala de grandes cidades da Europa e dos Estados Unidos,

⁵ Em 2012, quando Pereira escreve o texto aqui citado, Preciado ainda não tinha alterado sua identidade de gênero. Em 2015, Preciado retificou seu nome para Paul e assumiu uma identidade masculina.



nas quais habita; uma travesti que transitou por várias cidades e vive num refúgio para portadores de Aids no Brasil. (PEREIRA 2012, 398)

Entre esses dois corpos *queer*, grandes diferenças se colocam. Preciado habita megacidades, transita com facilidade entre três línguas e insistentemente denuncia os marcadores sociais e culturais de feminilidade e masculinidade. Cida, por sua vez, sempre carregou os traços do interior, descreve-se como incapaz de usar corretamente sua língua materna e diz admirar profundamente as mulheres delicadas que conheceu no interior. Pereira fala sobre a opção religiosa de Cida pela Umbanda. Mais à frente em seu texto, o autor faz outro relato sobre algumas travestis de Santa Maria no Rio Grande do Sul no qual também afirma a centralidade das religiões afro-brasileiras para aqueles universos.

As travestis buscam o acolhimento de suas sexualidades dissidentes no interior de uma nova gramática, procurando na religião opções performáticas, morais e de conhecimento que justifiquem suas escolhas, que lhes acolham, e nas quais possam se expressar. [...] anseiam por uma nova linguagem que ofereça condições para que se vejam por outras lentes e de outros ângulos, além daqueles que as patologizam e criminalizam. Sair dos espaços onde seus corpos são abjetos para outros nos quais seus corpos são belos e seus desejos legítimos. Espaços onde podem dançar nas casas de santo, em ruas sem asfaltos de bairros afastados e precários, em transe, incorporando Pombagira, ao som do batuque. (PEREIRA 2012, 387)

Dessa maneira, Pereira parece estar interessado na reflexão sobre saberes e sistemas simbólicos que se encontram fora da lógica científica, mas que podem ser de grande valia para compreensão da subjetividade, da organização social e das escolhas e desejos dos corpos dissidentes que coabitam nossa realidade local. A história de Cida, das travestis de Santa Maria e de tantos *outros corpos*, não deve ser escutada com o intuito de corroborar a aproximação da Teoria Queer e da perspectiva decolonial, mas sim na tentativa de permitir que estas sejam afetadas por novas maneiras de agência e reinvenções do corpo.

Não há, num quadro como o que descrevi neste artigo, como se *aplicar* uma proposta como a de Preciado não somente porque o biopoder é algo aberto que precisa ser cartografado (inclusive em suas variantes, como o farmacopornopoder aventado por Preciado), mas porque os corpos são diversos, pois os mediadores são outros e a biotecnologia se mescla com entidades e deuses que conformam *outro corpo*; e, ademais, a forma de agir (a agência) não é a mesma em todos os contextos ou independentes das histórias locais. (PEREIRA 2012, 388)



Ao estabelecer que a Teoria Queer, assim como o pensamento decolonial, são possibilidades de conhecimentos que passam pelo corpo e por uma política de localização, podemos entender que esses são projetos permanentemente abertos com itinerários sempre em construção. Estarmos apartados geográfica e epistemologicamente do Norte global e termos entre nós tantas outras formas de subjetividades podem significar uma capacidade única de mudar as formas de pensar e produzir teorias. De forma que a luta decolonial afete as maneiras pelas quais pensamos sobre questões de sexualidade, gênero e normatividade, sensibilizando-as para a existência de uma matriz do poder que apaga experiências e formas de vida e naturaliza uma hierarquia de pensamento.

O desafio que o pensamento de Pereira e Pelúcio parece propor para a academia brasileira não é o de simplesmente abandonar o cânone ocidental, já que as teorias não servem para serem aplicadas. Ao contrário, os autores atestam a importância que a releitura crítica de teorias do cânone ocidental até para que possamos de fato “revisá-las, torcê-las, perscrutar seus silêncios e obliterações, e fazê-las falar diferente” (PEREIRA 2015, 428); e que, simultaneamente, sejamos afetados pelas histórias locais e discursos aparentemente inacabados. Esses seriam os caminhos possíveis para que um pensamento queer brasileiro se manifeste e se efetive, rompendo com as lógicas de importação e replicação de teorias.

Conclusão

Sam Bourcier, importante pensador *queer* francês, participou de uma mesa de debate no ano de 2015 no I Seminário Queer em São Paulo. Na sua fala, mostrando-se atento aos debates pós-coloniais, Bourcier argumenta que as políticas *queer* não são apenas uma questão de gênero. Desde a sua conceitualização à sua prática, as políticas *queer* são também caminhos de luta antirracista e antimperialista, de interpelar os dispositivos da biopolítica que classifica e hierarquiza os corpos. O autor reafirma que o *queer*, de fato, são muitos e são traduzidos de forma muito diferente de acordo com contextos diferentes.



A narrativa de Bourcier nos mostra que os debates sobre colonialidade produzidos aqui no sul global têm aos poucos penetrado os círculos internacionais. Nos parece então que os esforços de pesquisadores brasileiros de ler o *queer* a partir de perspectivas decoloniais são bastante justificáveis e já começam a surtir efeito no universo acadêmico global. Paul Preciado participou de uma mesa com Caetano Veloso na FLIP (Festa Literária Internacional de Paraty) em 2021. No mesmo ano, Judith Butler conversou com Linn da Quebrada e Jup do Bairro no programa Transmissão do Canal Brasil. A autora Larissa Pelúcio narra dois encontros que teve com outros pesquisadores latino-americanos nos quais ouviu que o universo acadêmico brasileiro estava sendo reconhecido por produzir pesquisas na área de gênero e sexualidade.

Creio que estamos demonstrando com nossa produção que as fronteiras traçadas entre Norte e Sul são mais porosas e penetráveis do que nos fizeram crer. Centros sempre tiveram suas periferias, e as periferias, por sua vez, sempre tiveram seus centros. Foram as ideias dessas periferias centrais aquelas que nos impressionaram. (PELÚCIO 2012, 412)

Na mesma mesa do seminário, antes de Bourcier, na fala de Berenice Bento, professora da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, se explicita a importância da posição anticolonialista para pensar o *queer*. A autora afirma que as categorias analíticas e políticas de sexualidade, gênero e raça têm pouco valor explicativo se consideradas fora de contextos mais amplos e complexos, nos apontando para a impossibilidade de análises essencialistas neutralizantes e universais e nos alertando que o parentesco entre o universalismo científico e o pensamento colonial é complexo.

Rapidamente termos como colonialidade, gênero, racialização do sexo, sexualização da raça, diferença, regime heteronormativo, passaram a ocupar fóruns políticos, arenas acadêmicas, páginas de comportados periódicos científicos. Em uma análise diletante, acho que isso tem a ver com essa busca [...] por novos referentes, por um léxico torcido, fresco o suficiente para não estar marcado pelo peso dos saberes psi, médicos e jurídicos. Em boa medida, particularmente encontrei essa possibilidade nos estudos *queer*. [...] Acredito firmemente que temos trabalhado nessa produção de forma original e ao mesmo tempo sintonizadas e sintonizados com o que está sendo produzido em centros e periferias múltiplas. (PELÚCIO 2012, 414)

Desafiar as epistemologias centrais devorando “tupinambarmente”, como nos convoca Pelúcio, os textos produzidos por elas e por suas margens, das quais aqueles produzidos pelos teóricos *queer*. Os debates que surgem dessas ações têm sido campos



de articulação e luta para a transformação social. O *queer* brasileiro, em diálogo com as Teorias Feministas e Pós-coloniais, nesse conjunto de insurgências dos chamados Saberes Subalternos, tem mostrado as fissuras dos padrões socialmente regulados que operam nas subjetividades presentes aqui.

Cabe também mencionar que a própria ideia de uma teoria queer decolonial, levanta um questionamento sobre esta, não ser mais puramente *queer*. Uma corrente da academia brasileira problematiza o próprio nome *queer*, defendendo que este deveria ter outra nomenclatura, como por exemplo, cuir. Ao abdicar da posição de autoridade e expandir para a multiplicidade de corpos dissidentes, o *queer* abre a possibilidade de colocar a si mesmo em dúvida e transformar-se em algo novo. O termo pode facilmente ser abandonado na presença de outros que produzam ações mais efetivas, conforme atesta Pereira (2015). Judith Butler, uma das autoras mais comumente relacionada à Teoria Queer, em entrevista à Sara Ahmed, diz

como uma boa parte de teoria queer foi dirigida contra o policiamento da identidade, a demanda de ter uma identidade e mostrá-la mediante solicitação tem sido um tanto surpreendente para mim. Mas então, mais uma vez, tenho que me perguntar: por que não deveríamos ficar surpreendidos pelas direções que toma um termo como “queer”? Ele tem viajado para longe e muito, e quem sabe qual será a próxima mutação que terá. Dito isso, fico muito mais atraída pelo trabalho queer que está sondando as possibilidades de aliança, e não apenas lutando pelos direitos de uma identidade. (BUTLER, 2017)

Tais discursos podem parecer conflituosos com o simples fato de que o termo *queer* resiste a traduções fáceis. Pode-se pensar que tal fato estabelece de imediato uma assimetria, levando consigo um contexto inglês e ocidental por onde viaja. Pereira, entretanto, nos convida a pensar sobre a questão da tradução sob uma outra ótica. O autor argumenta que

Se a teoria queer puder, ao contrário, se abrir para outras experiências e saberes [...], nesse caso, há a possibilidade de, em vez de o termo em inglês assinalar um processo de assimetria consubstanciado num eurocentrismo avassalador, a expressão designar a resistência a traduções fáceis. (PEREIRA 2012, 389)

O que os pesquisadores brasileiros parecem estar defendendo é que: mais importante que o processo de traduzir *queer* ou procurar equivalentes diretos para nossa língua, seria o processo de conduzir o termo e deixá-lo encontrar a realidade local mesmo



que isso signifique arriscá-lo por algo novo. Mário César Lugarinho publicou um texto em 2001 um trabalho importantíssimo sobre o assunto intitulado “Como traduzir a Teoria Queer para a Língua Portuguesa”. Nesse trabalho, Lugarinho segue a teoria pós-estruturalista e considera a o processo de tradução em conformidade com a proposta de Derrida de reinterpretar, reelaborar e desconstruir, o que implica envolvimento e comprometimento. Para o autor, “traduzir o *queer* da sociedade central para a sociedade da periferia é trair a própria antropofagia que nos confere identidade” (LUGARINHO 2001, 44)

Nesse sentido, acolher o termo em inglês é reconfigurá-lo. De modo que traduzir signifique transformar na origem e nos destinos os termos que viajam. Assim, uma parte dos pesquisadores brasileiros têm dito não acreditarem que manter o uso do termo *queer* em português seja uma postura de subserviência ao imperialismo anglófono. Ao contrário, manter o termo na sua língua original nos provoca a estarmos atentos aos limites das teorias importadas. Quanto às tais questões, entendemos que é o debate ainda está aberto e necessita de aprofundamento.

Referências Bibliográficas

Abramowicz, Anete; Rodrigues, Tatiane Cosentino; Cruz, Ana Cristina Juvenal da. "A diferença e a diversidade na educação." *Revista Contemporânea*, no. 2 (2011): 85-97.

Ahmed, Sara. "Entrevista – Judith Butler: ‘Boa parte de teoria queer foi dirigida contra o policiamento da identidade’." *Revista ComCiência* 1, no. 185 (2017).

Beleli, Iara. "Reconfigurações da intimidade." *Revista Estudos Feministas* 25 (2017): 337-346.

Bento, Berenice. *Queer o quê? Ativismo e estudos transviados*. Dossiê Teoria Queer: O Gênero Sexual em Discussão. *Revista Cult*, no. 193 (2014): 43-46.

_____. *A reinvenção do corpo: gênero e sexualidade na experiência transexual*. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.



- _____. *O que é transexualidade*. Coleção Primeiros Passos. São Paulo: Brasiliense, 2012.
- Butler, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- _____. "Criticamente subversiva." In: Jiménez, Rafael M. Mérida (org.). *Sexualidades Transgresoras: Una Antología de Estudios Queer*. Barcelona: Icaria Editorial, 2002, 55-81.
- Carrara, Sérgio. "Políticas e direitos sexuais no Brasil contemporâneo." *Bagoas, Revista de Estudos Gays* 4, no. 5 (2010): 131-148.
- Fistetti, Francesco. *Théories du multi-culturalisme – un parcours entre philosophie et sciences sociales*. Paris: Éditions La Découverte/M.A.U.S.S., 2009.
- Grosfoguel, Ramón. "Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global." *Revista Crítica de Ciências Sociais* 80 (2008).
- Lauretis, Teresa de. "Teoria queer, 20 anos depois: identidade, sexualidade e política." In: Holanda, Heloísa Buarque de. *Pensamento feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.
- Louro, Guacira Lopes. "Teoria queer: uma política pós-identitária para a educação." *Revista Estudos Feministas* 9, no. 2 (2001): 541-553.
- Lugarinho, Mário César. "Como traduzir a teoria queer para a língua portuguesa." *Revista Gênero* 2, no. 1 (2001): 36-46.
- Mignolo, Walter. "Desafios decoloniais hoje." *Revista Epistemologias do Sul* 1 (2017): 12-32.
- _____. "Desobediência epistêmica: a opção decolonial e o significado de identidade em política." *Cadernos de Letras da UFF* 34 (2008): 287-324.
- Miskolci, Richard. *Teoria queer: um aprendizado pelas diferenças*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- _____. "Estranhando as ciências sociais: notas introdutórias sobre teoria queer." Dossiê Teoria Queer. *Revista Florestan Fernandes* 1, no. 2 (2014): 08-25.
- Oliveira, João Manuel de; Pinto, Pedro; Pena, Cristiana; Costa, Carlos Gonçalves. "Feminismos queer: disjunções, articulações e ressignificações." *Revista Ex Aequo* no. 20 (2009): 13-27.



- Pelúcio, Larissa. "Traduções e torções ou o que se quer dizer quando dizemos queer no Brasil?" *Revista Periódicus* 1, no. 1 (2014).
- _____. "‘Cancelando’ o cuier." Dossiê Queer Caboclo. *Revista Contemporânea* 10, no. 1 (2020): 125-151.
- _____. "O cu (de)preciado - estratégias cucarachas para não higienizar o queer no Brasil." *Revista Printemps* no. 9 (2016): 123-136.
- _____. "Subalterno quem, cara pálida: apontamentos às margens sobre pós-colonialismos, feminismos e estudos queer." Dossiê Saberes Subalternos. *Revista Contemporânea* 2, no. 2 (2012): 395-418.
- Pelúcio, Larissa; Miskolci, Richard. "A prevenção do desvio: o dispositivo da aids e a repatologização das sexualidades dissidentes." *Sexualidad, Salud y Sociedad* no. 1 (2009): 125-157.
- Preciado, Paul B. "Multidões queer: notas para uma política dos anormais." *Revista Estudos Feministas* 19, no. 1 (2011): 11-20.
- _____. *Testo Junkie: Sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica*. N-1 Edições: São Paulo, 2018.
- Preciado, John B. *Um apartamento em Urano: crônicas da travessia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.
- Quijano, Aníbal. "Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina." In: *A Colonialidade do Saber: Eurocentrismo e Ciências Sociais*. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.
- Rennes, Juliette (direção). *Encyclopédie Critique du Genre*. Paris: Éditions La Découverte, 2016.
- Rocha, Dilson Brito da. "O dispositivo homo sacer em Agamben: a vida humana ameaçada pela exceção soberana." *Revista Filogênese* 15 (2021): 85-96.
- Scott, Joan. "História das mulheres." In: Burke, Peter (org.) *A Escrita da História: Novas Perspectivas*. São Paulo: Ed. UNESP, 1992, 62-95.
- _____. "Gênero: uma categoria útil de análise histórica." *Revista Educação & Realidade* 20, no. 2 (2017).
- Sedgwick, Eve Kosofsky. "A epistemologia do armário." Tradução de Plínio Dentzien. *Cadernos Pagu* 28 (2007): 19-54.



Segato, Rita Laura. "Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial." *e-cadernos CES* 18 (2012): 15.

Soihet, Rachel; Pedro, Joana M. "A emergência da pesquisa da história das mulheres e das relações de gênero." *Revista Brasileira de História* no. 54, v. 27 (2007):.

Souza, Martha Helena Teixeira de; Miskolci, Richard; Signorelli, Marcos Claudio; Balieiro, F. F.; Pereira, Pedro Paulo Gomes. "Violência pós-morte contra travestis de Santa Maria, Rio Grande do Sul, Brasil." *Cadernos de Saúde Pública* 37 (2021): 1-11.

Williams, Raymond. *A Cultura é Algo Comum*. São Paulo: Ed. UNESP, 2015.



FUGIR AO UTILITARISMO: EXPERIMENTAÇÕES COM O QUEER E O ENSINO DE GEOGRAFIA

Escape from utilitarianism: experimenting with queer perspectives in Geography teaching

Guilherme Pereira Stribel

Doutor em Educação pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Professor do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Estácio de Sá (UNESA).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5633-4670>

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8791541644386743>

Victor Pereira de Sousa

Mestre em Geografia pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). Doutorando em Educação pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8981-9730>

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8041867185790996>

Resumo

O modo como o campo de estudos em ensino de Geografia se constituiu no Brasil vem demonstrando que seguimos caminhando por uma lógica utilitarista sustentada pela racionalidade neoliberal que promete perversamente a ideia de um futuro melhor. Isso corrobora para a ideia de que o ensino de Geografia precise servir para alguma coisa, o que sustenta políticas como a Base Nacional Comum Curricular e o Novo Ensino Médio, prometendo aos estudantes a tomada de decisões para seus próprios destinos, formando os cidadãos que demanda o mundo contemporâneo, mas deixando para eles o fardo de um possível fracasso futuro. Desse modo, por meio de um exercício de especulação teórica, o presente artigo se constitui como uma proposta de fugir ao utilitarismo no ensino de Geografia por meio de experimentações com o *queer*. Entendido como uma dimensão experimental do mundo, o *queer* possibilita a imaginação de um mundo outro, tensionando as próprias noções de tempo e espaço, desvencilhando de promessas de futuro que não tem nenhuma garantia de serem cumpridas diante do cenário sociopolítico brasileiro. Assim, *queerizar* o ensino de Geografia não é uma resposta ou um projeto, mas um exercício experimental de pensar esse ensino como produtor de sentidos, tendo a experiência de viver juntos como um constante ato de criação.

Palavras-chave: *Neoliberalismo. Estudos queer. Ensino de Geografia. Currículo. Utilitarismo. Futuro.*



Abstract

The way the field of Geography teaching has been established in Brazil demonstrates that we are still walking along a utilitarian logic sustained by neoliberal rationality, which deceitfully promises the idea of a better future. This corroborates the notion that Geography teaching needs to serve a purpose, which supports policies such as the Base Nacional Comum Curricular (BNCC) [National Common Core Curriculum] and the Novo Ensino Médio (NEM) [New High School], promising students the ability to make decisions about their own destinies, shaping the citizens demanded by the contemporary world, but burdening them with the possibility of future failure. Thus, through an exercise of theoretical speculation, this article proposes to escape utilitarianism in Geography teaching by engaging in queer experimentation. Understood as an experimental dimension of the world, queerness enables the imagination of another world, challenging notions of time and space, disentangling from promises of a future that have no guarantee of being fulfilled given the Brazilian sociopolitical scenario. Therefore, queering Geography teaching is not an answer or a project, but an experimental exercise in thinking of this education as a producer of meanings, with the experience of living together as a constant act of creation.

Keywords: Neoliberalism. Queer studies. Geography teaching. Curriculum. Utilitarianism. Future.

Introdução

É possível que, ao ler o título desse texto, sua mente te leve, quase que automaticamente, a pensar na relação entre o *queer* e os estudos de gênero e sexualidades. Contudo, a proposta que nos empenhamos em trabalhar na escrita desse texto busca pensar o *queer* de outro modo, sem excluir a importância dos estudos de gênero e sexualidades, mas direcionando nosso olhar, ou porque não nossos corpos como um todo, para outras experimentações que a própria *queeridade* da vida nos possibilita imaginar por meio da especulação teórica e do exercício de pensamento que mobiliza o agir e o fazer. Sem a espera de alcançar um objetivo ou qualquer ponto de chegada, mas transitando pelos entremeios fantasmagóricos, para falar com José Esteban Muñoz (2017), que o *queer* faz questão de perturbar.

Nesse balanço que o *queer* (Ranniery 2017) nos evoca constantemente a vivenciar, e a produzir vida, defendemos que *queerizar* o ensino de Geografia é uma ação ético-política de romper com o utilitarismo, fundamentado pela racionalidade neoliberal, que está enraizado nesse campo de estudos da ciência geográfica, acompanhado de um



universalismo e um futurismo perversos. Nossa preocupação não está nos conteúdos a serem trabalhados nas aulas de Geografia, mas de provocar a experimentação de pensar o ensino de Geografia como uma experiência de viver juntos.

Acionados pela preocupação de tecer o modo de feitura (Haraway 2021) pelo qual esse texto foi construído, decidimos partilhá-lo em três seções que de um modo ou de outro pretendem dialogar entre si. A primeira delas traz um breve contexto histórico da formação dos estudos do ensino de Geografia, possibilitando uma análise do caminho que esses estudos vem percorrendo e do modo como o utilitarismo tem se feito presente nesse campo, assim como a avalanche da racionalidade neoliberal que asfixia qualquer processo de criação tanto do ensinar quanto do aprender. Na segunda seção defendemos a importância de um ensino de Geografia sem utilidade, buscando demonstrar os perigos que produzir um ensino que sirva para alguma coisa alimenta a racionalidade neoliberal e sustenta o utilitarismo por meio da própria gramática pedagógica quem tem operado no Brasil. Por fim, buscamos com a terceira seção provocar, mais do que qualquer outra coisa, especular modos de tensionar a imaginação do *queer* como uma dimensão experimental do mundo e a relação dessa proposta com a necessidade de se *queerizar* o ensino de Geografia frente às problemáticas situadas ao longo do texto.

Para onde está indo o ensino de geografia?¹

O campo de estudos sobre o ensino de Geografia no Brasil se constituiu ao longo do tempo por meio de diferentes influências teóricas, contextos históricos e debates educacionais, dos quais não cabe nos aprofundarmos nesse texto. Todavia, é importante a compreensão de que “Até o século XIX os conhecimentos geográficos ensinados nos estabelecimentos educacionais existentes no Brasil não estavam organizados a ponto de constituírem uma disciplina escolar específica” (Rocha 2000, p. 129). Com a chegada do século XX, a Geografia se torna uma disciplina nas escolas brasileiras, mas com um

¹ O subtítulo faz referência ao livro *Para onde vai o ensino de Geografia?* (2008), organizado por Ariovaldo Umbelino de Oliveira. Livro este que marcou os estudos de ensino de Geografia entre as décadas de 1980 e 1990 no Brasil.



enfoque predominantemente descritivo e mnemônico. O ensino de Geografia tinha “uma conotação quase que enciclopédica, e servia, por isso mesmo, tanto para se referir ao objeto Terra quanto para também denominar os estudos de descrição e representação daquele mesmo objeto” (Rocha 2014, p. 17). Nesse período, as discussões no âmbito da ciência geográfica sobre o ensino de Geografia ainda eram incipientes.

Com as transformações políticas e sociais ocorridas na década de 1930, houve uma suposta valorização da educação e do papel da Geografia como disciplina escolar. Nesse contexto, surgiram as primeiras reflexões sobre o ensino de Geografia, destacando-se a importância de relacionar os conteúdos geográficos com a realidade vivida pelos alunos. Durante as décadas de 1960 e 1970, com a influência de propostas para uma renovação pedagógica e dos movimentos de resistência à ditadura militar, surgiram debates mais intensos sobre o ensino de Geografia. Nesse período, foram questionados os métodos tradicionais de ensino e a ênfase na memorização, dando lugar a abordagens ditas mais críticas e reflexivas.

Entre as décadas de 1970 e 1980, com o processo de redemocratização do país, houve uma expansão significativa das pesquisas e discussões sobre o ensino de Geografia. Surgiram diversas correntes teóricas que influenciaram o campo, como a Geografia Crítica, a Geografia Humanista e a Geografia Cultural. A partir dos anos 1990, o campo de estudos sobre o ensino de Geografia no Brasil se consolidou e se diversificou ainda mais. Houve um aumento na produção acadêmica, a criação de grupos de pesquisa e a realização de congressos e encontros específicos sobre o tema. Diversas questões passaram a ser debatidas, incluindo o uso de tecnologias no ensino, a formação de professores, a relação entre teoria e prática, a importância da contextualização e o desenvolvimento de abordagens críticas e participativas.

Sem nenhuma intenção de reproduzir uma possível história do ensino de Geografia no Brasil, ou mesmo propor um roteiro temporal de eventos e acontecimentos, trouxemos nos parágrafos anteriores uma breve contextualização sobre como vem caminhando o ensino da ciência geográfica em nosso país para basearmos nosso argumento de que, de modo geral, há um consenso no campo que legitima que ao ensinar



Geografia, os professores têm como objetivos principais: desenvolver nos alunos uma compreensão ampla e crítica do mundo em que vivemos, promovendo a capacidade de analisar e interpretar os processos e fenômenos geográficos; de trabalhar de acordo com a realidade dos alunos – quase como que *realidade* também seja um conteúdo a ser ensinado –; e de formar cidadãos críticos para transformar o mundo em que vivemos. Sempre pensando adiante.

Apesar de não ser um geógrafo cujo trabalho tenha sido amplamente explorado em solo brasileiro, Germán Wettstein (2008) cunhou um termo que, mesmo sem as devidas referências, se infiltrou nos estudos sobre o ensino de Geografia no Brasil. Para o autor, é necessário que haja uma preocupação docente por uma *geografia prospectiva*, pois “somente ao ensinar ‘o mundo tal qual ele é’ (e não tal qual ele foi) estamos fazendo geografia prospectiva” (Wettstein 2008, p. 126). A ideia de uma geografia prospectiva é facilmente encontrada em grande parte das produções acerca do ensino de Geografia, contribuindo para uma perspectiva de ensino dita emancipatória e libertadora.

Grandes nomes dos estudos do ensino de Geografia no Brasil reproduzem insistentemente a alegação de, apesar de acreditarem que não devemos estabelecer uma lista fixa e estável de conteúdos a serem trabalhados, devemos ter ideias e objetivos que sejam capazes de constituir elementos básicos para a instrumentalização de interesses a serem definidos nos processos de ensino-aprendizagem. Desse modo, seria possível construir um olhar geográfico crítico sobre a realidade em que vivemos e do mundo ao nosso redor, para formarmos cidadãos críticos e reflexivos diante dos fenômenos que englobam nossa vivência em sociedade.

De certo, essa perspectiva parece ser o caminho certo a se percorrer quando se trata do ensinar e do aprender Geografia. Afinal, não devemos, enquanto professores, nos preocupar com o futuro de nossos alunos? Não devemos prepará-los para viver em um mundo tão cruel como o nosso? Não precisamos estar atentos a realidade quando vivemos em um país tão desigual como o Brasil? A educação não é o caminho para a construção de um futuro melhor para se viver?



Muitas perguntas, nenhuma resposta. Entretanto, o discurso pedagógico que sustenta tal perspectiva, além de estar impregnada por uma proposta salvacionista, aquilo que Eliana Teixeira Lopes (2017) chamou de a sagrada missão pedagógica, ela acaba por traçar meios de atender a tais objetivos recorrendo a uma lógica utilitarista. Ao longo do tempo isso vem demonstrando os perigos que corremos de entregar de bandeja o ensino de Geografia a racionalidade neoliberal. Wendy Brown (2021, p. 96) alerta que podemos entender “o neoliberalismo como uma racionalidade governamental que gera tipos distintos de sujeitos, de formas de conduta e de ordens de significado social e valor”, porém, mais do que isso:

[...] a racionalidade neoliberal é produtiva, formadora do mundo: ela economiza todas as esferas e os esforços humanos, e substitui um modelo de sociedade baseada em um contrato social produtor de justiça por uma sociedade concebida e organizada como mercados, e com estados orientados pelas necessidades do mercado (Brown 2021, p. 96-97).

Ao passo que essa racionalidade se enraíza na sociedade e se torna o senso comum, os princípios que a regem deixam de governar apenas o Estado “mas também se espalham pelos locais de trabalho, pelas escolas, pelos hospitais, pelas academias, pelas viagens aéreas, pelo policiamento e por todas as formas do desejo e das decisões humanas” (Brown 2021, p. 97). Talvez o exemplo mais explícito dessa relação entre o neoliberalismo e uma proposta utilitarista do ensino de Geografia seja no campo curricular. Esse utilitarismo fundamenta a ideia de um ensino que seja eficiente, que necessite de competências e habilidades para formar o cidadão do futuro, para prepará-lo para o mercado de trabalho e para que ele seja capaz de ser um indivíduo autônomo e regulador de sua própria vida.

Não por acaso, a Base Nacional Comum Curricular (BNCC) tem difundido o currículo “como elemento neutro, dotado de certa cientificidade e apresentado como o único modelo de organização curricular capaz de produzir um ensino ‘eficiente’, conceito amplamente difundido pelos defensores da lógica tecnicista de educação” (Giroto 2017, p. 421). Nesse contexto, a concepção de currículo trazida pela BNCC como um documento reprodutor da racionalidade neoliberal “se materializa na forma de políticas de avaliação e de currículos padronizados, ampliando o controle sobre os sujeitos da



educação e contribuindo com o gerenciamento das desigualdades inerentes ao modo de produção capitalista” (Giordani, Giroto e Soares 2022, p. 320).

Não se trata, portanto, de culpabilizar Germán Wettstein (2008) por quaisquer relações entre o ensino de Geografia e a racionalidade neoliberal, pois seu trabalho sempre caminhou na direção oposta a esse encontro. O que estamos tentando chamar atenção é para como a ideia de uma geografia prospectiva, mesmo fora dos termos do autor, mas no sentido de buscar ver adiante, que lança os olhos para o futuro, possibilitou uma avalanche de produções no campo dos estudos em ensino de Geografia que vão em direção ao utilitarismo que é sustentado por essa racionalidade neoliberal.

Desse modo, não é questão de também desacreditarmos o potencial do ensino de Geografia em construir estratégias na produção de diferentes visões de mundo. Alteridade e subjetividade nos parece ser fundamentais diante de um ensino de Geografia que ao mesmo tempo que tem buscado atender as demandas neoliberais preza também por um universalismo abstrato. As políticas neoliberais adotadas nas últimas décadas têm aprofundado as desigualdades, a exclusão social e a concentração de renda, o que impacta diretamente na educação (Menchise, Ferreira e Álvarez 2023). “Não se trata, portanto, de uma disciplina que busque o pragmatismo no desenvolvimento de habilidades ou de um saber fazer, pautado na expectativa de transmissão de conteúdos” (Costa, Flores e Stribel 2019) que reforcem o universalismo e a voracidade com que as políticas neoliberais têm se infiltrado no ensinar e no aprender Geografia.

Um ensino sem utilidade

Em seu livro clássico, *A Geografia – isso serve, em primeiro lugar, para fazer a guerra*, Yves Lacoste (1988) faz duras críticas ao ensino de Geografia da época, afirmando que a Geografia nada mais era do que uma disciplina cuja função era a de fornecer elementos da descrição do mundo. De fato, como apontamos anteriormente, o ensino de Geografia por muito tempo se baseou em um modelo descritivo e mnemônico, sem nenhum nível de criticidade ou reflexão. “Pois, qual pode ser de fato a utilidade



dessas sobras heteróclitas das lições que foi necessário aprender no colégio?” (Lacoste 1988, p. 9). Era mesmo útil estudar Geografia?

Yves Lacoste (1988) defende que desde o século XIX duas geografias passaram a coexistir: a primeira, que ele denomina de geografia dos Estados-maiores, que seria “um conjunto de representações cartográficas e de conhecimento variados de representações cartográficas e de conhecimento variados referentes ao espaço” (Lacoste 1988, p. 14) que servem de instrumento de poder eminentemente estratégico no exercício dos Estados; e a segunda seria a geografia dos professores, cujo objetivo seria a produção de um “discurso ideológico no qual uma das funções inconscientes, é a de mascarar a importância estratégica dos raciocínios centrados no espaço” (Lacoste 1988, p. 14).

Na esteira do pensamento do autor, “A geografia dos professores funciona, até certo ponto, como uma tela de fumaça que permite dissimular, aos olhos de todos, a eficácia das estratégias políticas, militares, mas também estratégias econômicas e sociais que uma outra geografia permite a alguns elaborar” (Lacoste 1988, p. 15). Nesse sentido, a função ideológica da geografia dos professores foi “mascarar por procedimentos que não são evidentes, a utilidade prática da análise do espaço, sobretudo para a condução da guerra, como ainda para a organização do Estado e prática do poder” (Lacoste 1988, p. 11). Que utilidade então teria a geografia dos professores?

Durante toda o livro, Yves Lacoste (1988) busca defender a utilidade da ciência geográfica, e chega a delimitar essa serventia de forma precisa ao alegar que:

[...] a geografia serve, em princípio, para fazer a guerra. Para toda ciência, para todo saber deve ser colocada a questão das premissas epistemológicas; o processo científico está ligado à uma história e deve ser encarado, de um lado, nas suas relações com as ideologias, de outro, como prática ou como poder. Colocar como ponto de partida que a geografia serve, primeiro, para fazer a guerra não implica afirmar que ela só serve para conduzir operações militares; ela serve também para organizar territórios, são somente como previsão das batalhas que é preciso mover contra este ou aquele adversário, mas também para melhor controlar os homens sobre os quais o aparelho de Estado exerce sua autoridade (Lacoste 1988, p. 9).

E então, há alguma utilidade em ainda estudarmos Geografia na educação básica? De certo, não há como invalidar a contribuição de Yves Lacoste (1988) para o campo de estudos da ciência geográfica. Nem mesmo as críticas que ele faz ao ensino da Geografia



de sua época ser enfadonho e desinteressante. Contudo, é perceptível que a leitura de sua obra que vem sendo feita há décadas parece esquecer que suas contribuições são datadas e que reproduzir suas afirmações, ao invés de avançarmos nas discussões, não condiz com os desafios, perigos e riscos que o ensino de Geografia tem sofrido no contexto atual. Além do mais, defendemos junto a Eduardo Giroto e Ana Giordani (2019) que a Geografia não tem que servir para nada, o que ela faz é produzir sentidos.

Os documentos curriculares, as avaliações, e processos de ensino-aprendizagem, na lógica do utilitarismo, são construídos, produzidos e praticados a fim de ser útil não para a sociedade de modo geral, mas para servir a manutenção da racionalidade neoliberal. Além do exemplo da BNCC que apontamos anteriormente, a aprovação do Novo Ensino Médio (NEM), Lei 13.415/17, também segue por esse caminho. “A presença massiva do terceiro setor nas políticas públicas tem sido descrita por diferentes pesquisadores, com destaque para o exercício de novas formas de governança que põem em funcionamento a racionalidade neoliberal” (Macedo e Miller 2022, p. 3). A forma como o Ensino Médio passa a se organizar após a reforma é claramente uma proposta de operacionalização da racionalidade neoliberal mascarada em processos de escolha, futurismo, itinerários supostamente formativos e preocupações com a qualidade educacional brasileira.

A falácia do NEM em promover um sujeito empreendedor e dono de sua própria vida se constitui “como uma espécie de ideal normativo da racionalidade neoliberal, ele se torna o modelo de cidadão no mundo contemporâneo, um cidadão nunca pronto, sempre em devir” (Macedo e Miller 2022, p. 7). A questão é que essa proposta, apesar de dar ao estudante uma falsa sensação de poder tomar as decisões do seu próprio futuro, ao se pautar no individualismo e na concorrência supostamente empreendedora, também joga sobre esse estudante toda a culpa de um possível fracasso futuro.

Tal espírito se materializa no NEM na forma de competências socioemocionais e habilidades interpessoais que precisam ser trabalhadas na escola, mas que são também talentos pessoais. Ser empreendedor de si implica, assim, certa disposição inata e um esforço individual de aprendizado, cuja recompensa é a realização pessoal e até mesmo a possibilidade de “evitar o sofrimento”, como explicita o NEM. Um bom projeto de futuro, realizado de forma consciente pelo sujeito para regular sua conduta, se torna a receita para a superação das



condições desiguais que a própria política apresenta como a justificativa de sua intervenção (Macedo e Miller 2022, p. 9).

Portanto, a promessa trazida pelo NEM, baseada em um futurismo perverso e utilitário, carrega consigo uma abordagem que se traduz em dizer que “Mais do que livre para construir soluções para si, o sujeito empreendedor é autônomo, dependendo apenas de si a possibilidade de superação das condições de precariedade induzida nas quais vive” (Macedo e Miller 2022, p. 9). Uma proposta ético-política de se pensar o ensino de Geografia precisa fugir das armadilhas do utilitarismo, reconhecendo que “Frente a uma geografia enfadonha, desinteressante ou conteudista, que continua funcionar como invasão cultural, é preciso pensar a geografia como experiência” (Giroto e Giordani 2019, p. 129). A experiência é, senão, um desses sentidos nos quais a Geografia produzir e se produz.

Entendemos que convocar a ideia de um ensino sem utilidade possa soar estapafúrdio no contexto em que se inscreve a gramática do discurso pedagógico no Brasil. Principalmente quando “os aparatos educacionais constroem – comumente recorrendo à gramática do ensinar e do aprender” (Ranniery 2017, p. 27) ao recorrer que “Referências à lei e à moral, talvez, de forma um tanto previsível, povoem nosso imaginário pedagógico, ainda que se trate de elaborar uma resposta crítica à avalanche neoliberal” (Macedo e Ranniery 2022, p. 2). Em síntese:

Base Nacional Comum Curricular, Novo Ensino Médio e Base Nacional Comum para a Formação Inicial e Continuada de Professores, sem contar o vulto neoconservador do Escola sem Partido, são apenas alguns dos avatares da conjuração do neoliberalismo no campo educacional que, nos últimos anos, em ritmo acelerado e volumoso, têm clamado por uma analítica que tanto interrogue como a própria linguagem da pedagogia não opera fora do enquadramento que submete à crítica quanto possa incorporar abordagens preocupadas com dimensões ontológicas da existência (Macedo e Ranniery 2022, p. 2).

Na busca de fugir dessas armadilhas, sem esquecer das dimensões ontológicas da existência, propomos *queerizar* o ensino de Geografia como uma produção de sentido, uma dimensão outra de experimentar o mundo. Essa produção de sentido aqui se fundamenta nas ideias de Donna Haraway (2022) ao pensar a experiência como aquilo que não é de pertencimento de um sujeito, mas que é construída no devir com o mundo,



num eterno emaranhado de relações que fogem, inclusive, a lógica antropocêntrica. Em outras palavras, ao não servir para nada, o ensino de Geografia pode produzir sentidos de experiências em que a própria *queeridade* do mundo perturba a operacionalização da racionalidade neoliberal que sustenta o utilitarismo do ensinar e do aprender. Além do mais, como nos lembra Elizabeth Lewis (2017), mesmo antes de ocupar os bancos acadêmicos, o movimento *queer* sempre se preocupou com a luta contra o capitalismo e a voracidade da racionalidade neoliberal.

Queerizar o ensino de Geografia

O que parte dos estudos *queer* tem nos desafiado a pensar sobre o mundo está direcionado a um processo de des-conhecimento. Não se trata de um ato revolucionário sobre aquilo que acreditávamos que conhecíamos sobre o mundo, mas sim uma proposta de plataforma política de dimensão experimental deste mundo como algo que é muito mais estranho do que as próprias leis da natureza que a física clássica buscou comprovar durante séculos – como Karen Barad (2020), que vem demonstrando por meio da física quântica a performatividade *queer* do átomo, inspirada nos estudos de Neils Bohr.

Queerizar o ensino de Geografia é uma proposta ético-política de enfrentar a racionalidade neoliberal e o utilitarismo, pois o *queer* aqui é entendido como uma dimensão experimental do mundo que nos exige pensar de outros modos as próprias noções de espaço e de tempo, como nos lembra Jack Halberstam (2022, p. 283) ao esclarecer que “Os usos queer do tempo e do espaço desenvolvem-se, pelo menos em parte, em oposição às instituições da família, da heterossexualidade e da reprodução. Eles também se desenvolvem de acordo com outras lógicas de localização, de movimento e de identificação”. Isso não se trata de querer definir o que é o *queer*, já que “Definir queer é algo, na realidade, muito pouco queer” (Trujillo 2023, p. 37). Acreditamos que “Nos desencontros de uma tradução impossível, o *queer* poderia alcançar um significado ainda mais profundo ou radical” (Kveller 2022, p. 50, grifo do autor), nos provocando a perceber que nem tudo é mesmo da ordem do entendível.



Essa dimensão experimental exige um exercício de imaginação de mundo outro, pois “O mundo é um nó em movimento” (Haraway 2021, p. 15) e “A realidade é um verbo de voz ativa, e os substantivos parecem ser gerúndios com mais tentáculos que um polvo” (Haraway 2021, p. 15). Com isso, queremos dizer que não estamos preocupados com uma perspectiva instrumental de ensino, ou mesmo com os conteúdos programáticos do trabalho da Geografia em sala de aula – não que isso não seja importante –, mas sim com o processo de criação de sentidos do ensino de Geografia como experiência. Para nos entregarmos a esse experimento, é preciso o exercício de des-conhecer. Um des-conhecer da palavra e da estrutura. Um convite à experimentação.

É um convite para mergulharmos em um abismo vertiginoso, para tomar de empréstimo o termo de Carlo Rovelli (2021), de experiências aberrantes que desestabilizam exponencialmente abordagens deterministas disso que chamamos de mundo. É possível, então, pensar e viver o mundo outramente? Aceitar o caos, a indeterminação e a incerteza são caminhos possíveis para des-conhecermos o mundo? Para tais questões, de um modo um tanto quanto intempestivo, é verdade, o que os estudos *queer* tem nos mostrado é que a resposta é sim.

Des-conhecer, aqui, é mais uma ação política de desconstrução do que de conhecer de novo, é um processo de redescobrir um mundo outro nesse em que vivemos e que tantas vezes alegamos conhecer *com certeza*. Portanto, não é sinônimo de reconhecimento. O *queer* vem como um turbilhão que avança em todas as direções, não procurando uma linha de chegada e muito menos uma verdade universal. Vale mesmo apenas seguirmos em frente na busca por verdades? Nas ruínas do mundo, fica nebuloso assumir qualquer ato diferido como verdade, qualquer proposta de um futuro melhor. Des-conhecer o mundo em que vivemos por meio dos estudos *queer* é como ser preciso apagar as luzes para que possamos ativar não só o sentido da visão, mas todos os demais que constituem nossa corporeidade vulnerável a tudo que está ao nosso redor. É viver com todas as outras coisas que existem nesse mundo, em um processo de implicação profunda de um estranho mundo emaranhado. Um mundo que está muito menos preocupado com as respostas do que com a experiência de vivê-lo para além das amarras



do pensamento moderno e dos discursos normativos que cerceiam o viver com a diferença, já que ela nunca está no lado de fora.

Na força do que é imponderável, des-conhecer o mundo proporciona aquilo que Saiydia Hartman (2022) denominou de belos experimentos. Esse des-conhecimento é uma forma de emergir pelas fissuras do utilitarismo que reduz o mundo a uma promessa de futuro ideal, mas que apenas aprofunda desigualdades, produz violência e deslegitima diferentes modos de existências. Portanto, *queerizar* o ensino de Geografia está longe de ser uma proposta ou um projeto que vise o trabalho com conteúdos relacionados a gênero e sexualidades, como pode ser entendido em uma primeira vista.

Essa experimentação que é o *queerizar* o ensino de Geografia está longe de ser uma promessa ou um ponto de chegada. Mas acreditamos veementemente que “Por compromisso com a vida – um proliferar de inesperados –, é preciso resistir à economização que exaure a existência e contribuir para tornar inteligíveis os fluxos que constituem a experiência social e multiplicam os pontos de identificação” (Macedo e Ranniery 2018, p. 740). *Queerizar* o ensino de Geografia é uma forma de interromper a lógica prospectiva para insurgirmos ao viver juntos no agora, sem a promessa de um futurismo perverso. É uma tentativa de deixar a *queeridade* da vida passar pelo fracasso dos tempos sombrios e nos permitir a possibilidade de respirar outros ares.

Na lógica utilitarista em que vem caminhando o ensino de Geografia, a “confiança no futuro, em uma finalidade, é incitada de maneira tão sistemática e envolvente que acaba internalizada como única possibilidade de existência” (Kveller 2022, p. 24-25). Interromper o utilitarismo é uma necessidade, mas é preciso cuidado ao acionarmos estratégias de enfrentamento porque:

[...] é importante atentar para um paradoxo frequentemente ignorado quando essas estratégias são acionadas: qualquer crítica transformativa ou sonho de um futuro melhor baseia-se necessariamente no estigma, no sofrimento e no preconceito. Ao mesmo tempo em que a postura crítica em relação às estruturas de poder e dominação nos impede de superá-las (nunca mais!), também nos convoca a mantê-las conosco (nunca esqueceremos!) (Kveller 2022, p. 28).

Portanto, entendemos que enfrentar todas essas questões é um compromisso de responsabilidade, atenção e cuidado. Seguimos acreditando que “A temporalidade



extática e horizontal do queer é um caminho e um movimento em direção a uma maior abertura ao mundo” (Muñoz, 2020, p. 69), um caminho para partimos a corrente do utilitarismo no ensino de Geografia e experimentarmos o mundo como uma experiência geográfica de produzir sentidos e sermos produzidos por eles.

Conclusão

Esse é um texto escrito por dois professores de Geografia que se preocupam profundamente para onde o ensino dessa ciência está caminhando, dado o contexto sociopolítico asfixiante do avanço das políticas neoliberais não só no campo educacional. Parece-nos que a gramática pedagógica que vem operando há tantas décadas em nosso país consegue encontrar algum tipo de conforto em construir promessas futuristas que trazem a ilusão de que é possível empurrar os problemas adiante, como se fosse possível fugir deles enquanto percorremos de modo irresolúvel alcançar um futuro melhor. E isso, notoriamente, afeta diretamente o ensino de Geografia. Muito ainda temos que aprender com Donna Haraway (2023) sobre a importância de ficar com o problema.

Insistimos, portanto, que *queerizar* o ensino de Geografia não é uma resposta, ou a resolução de um problema. É uma experimentação de fazer desse ensino uma experiência de se constituir com o mundo, de viver juntos, e não uma promessa futurista de um mundo melhor porvir. Esse experimento com o mundo é uma ação simultaneamente intimista e coletiva, emaranhada há uma teia de relações que está em constante movimento de fazer-se.

Queerizar o ensino de Geografia é, também, uma forma de fugir daquilo que Donna Haraway (1995) chamou de olhar de Deus, entendendo que ensinar e aprender Geografia é um processo constitutivo de todos que estão envolvidos nessa relação, sendo impossível continuarmos com a ideia de que podemos construir perspectivas didático-pedagógicas que analisam a realidade estando de fora dela, sem levar em consideração que a realidade é constituída em si mesma. Portanto, seguimos clamando por um ensino de Geografia sem utilidade, sem falsas promessas futuristas e pela experimentação de viver a experiência de diferentes modos de existência com a *queeridade* do mundo.



Referências Bibliográficas

- Brown, W. O Frankenstein do neoliberalismo: liberdade autoritária nas “democracias” do século XXI. In: Albino, C; Oliveira, J; Melo, M. (Orgs.) *Neoliberalismo, neoconservadorismo e crise em tempos sombrios*. Recife: Editora Seriguela, 2021.
- Barad, Karen. Performatividade queer da natureza. *Revista Brasileira de Estudos da Homocultura*, v. 3, n. 11, p. 300-346, 2020.
- Costa, H; Rodrigues, P; Stribel, G. Teoria Curricular e Geografia: convites à reflexão sobre a BNCC. *Revista Brasileira de Educação em Geografia*, v. 9, n. 17, p. 86–108, 2019.
- Giordani, A; Giroto, E; Soares, M. Produzir política a partir da escola: geografia da educação, docências e espacialidades escolares. *Revista da Anpege*, v. 18, n. 36, p. 316-333, 2022.
- Giroto, E; Giordani, A. Princípios do ensinar-aprender geografia: apontamentos para a racionalidade do comum. *Geografia*, v. 44, n. 1, p. 113-134, 2019.
- Giroto, E. Dos PCNs a BNCC: o ensino de Geografia sob o domínio neoliberal. *GeoUERJ*, n. 30, p. 419-439, 2017.
- Halberstam, J. Temporalidade queer e geografia pós-moderna. *Periódicus*, v. 1, n. 18, p. 282-305, 2022.
- Haraway, D. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos pagu*, n. 5, p. 07-41, 1995.
- Haraway, D. *O manifesto das espécies companheiras – cachorros, pessoas e alteridade significativa*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
- Haraway, D. *Quando as espécies se encontram*. São Paulo: Ubu Editora, 2022.
- Haraway, D. *Ficar com o problema: fazer parentes no Chthuluceno*. São Paulo: n-1 edições, 2023.
- Hartman, S. *Vidas rebeldes, belos experimentos*. São Paulo: Fósforo, 2022.
- Kveller, D. *Dissidências sexuais, temporalidades queer: uma crítica ao imperativo do progresso e do orgulho*. São Paulo: Devires, 2022.



- Lacoste, Y. *A Geografia – isso serve, em primeiro lugar, para fazer a guerra*. São Paulo: Papirus, 1988.
- Lewis, E. Teoria(s) *Queer* e performatividade: mudança social na matriz heteronormativa. In: Macedo, E; Ranniery, T. (Orgs.). *Currículo, sexualidade e ação docente*. Petrópolis: DP et Alii, 2017.
- Lopes, E. *Da sagrada missão pedagógica*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- Macedo, E; Miller, J. Por um currículo “outro”: autonomia e relacionalidade. *Currículo sem Fronteiras*, v. 22, p. 1-17, 2022.
- Macedo, E; Ranniery, T. Políticas públicas de currículo: diferença e ideia de público. *Currículo sem Fronteiras*, v. 18, n. 3, p. 739-759, 2018.
- Macedo, E; Ranniery, T. Neoliberalismo, subjetividade e educação: interpelações da diferença. *Currículo sem Fronteiras*, v. 22, p. 1-5, 2022.
- Menchise, R; Ferreira, D; Álvarez, A. F. Neoliberalismo, políticas públicas e desigualdade: Uma análise principalmente do Brasil. *Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social*, v. 16, n. 1, p. 1–21, 2023.
- Muñoz, J. E. Fantasmas do sexo em público: desejos utópicos e memórias queer. *Periódicus*, v. 1, n. 8, p. 4-19, 2018.
- Muñoz, J E.. *Utopía queer: el entonces y allí de la futuridad*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Caja Negra, 2020.
- Oliveira, A. (Org.). *Para onde vai o ensino de geografia?* São Paulo: Editora Contexto, 2008.
- Ranniery, T. No balanço da “teoria queer” em educação: silêncios, tensões e desafios. *Sexualidad, Salud y Sociedad*, n. 25, p. 19-48, 2017.
- Rocha, G. Uma breve história da formação do(a) professor(a) de geografia no Brasil. *Terra Livre*, n. 15, p. 129-144, 2000.
- Rocha, G. O Colégio Pedro II e a institucionalização da geografia escolar no Brasil Império. *Giramundo*, v. 1, n. 1, p. 15-34, 2014.
- Rovelli, C. *O abismo vertiginoso*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2021.
- Trujillo, G. *O feminismo queer é para todo mundo*. Salvador: Devires, 2023.



Wettstein, G. O que se deve ensinar hoje em geografia. In: Oliveira, A. (Org.). *Para onde vai o ensino de geografia?* São Paulo: Editora Contexto, 2008.



A RAZÃO NEOLIBERAL DAS INSTITUIÇÕES DO SISTEMA DE JUSTIÇA NO TRATO DOS DIREITOS DAS PESSOAS LGBTQIAP+

The Neoliberal Rationale of Justice System Institutions in Handling the Rights of LGBTQIAP+ People

Delmo Mattos da Silva

Doutor pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e Professor do Instituto Tecnológico de Aeronáutica

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9074-2192>

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7268737133400216>

Felipe Laurêncio de Freitas Alves

Mestrando pela Universidade Federal do Maranhão (UFMA)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6853-1260>

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6441251425496144>

Ítalo Viegas da Silva

Mestre pela Universidade Federal do Maranhão (UFMA)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8718-7637>

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3834304771435925>

Resumo

Objetivamos com este trabalho traçar as principais características da racionalidade neoliberal e discutir, em linhas gerais e para um começo de conversa, a maneira como ela interfere na concretização dos direitos das pessoas LGBTQIAP+ no Brasil. Nosso método, para isso, parte de uma revisão bibliográfica mediada por uma pesquisa essencialmente qualitativa, de modo a investigar no estado da arte da temática os principais referenciais teóricos sobre o assunto, bem como os temas urgentes e atuais sobre a proteção jurídica dos direitos das pessoas LGBTQIAP+. Como resultados, concluímos que existe uma forte ética individualizante imbricada na racionalidade neoliberal, que foge da esfera econômica e que passa a ditar o novo governo dos homens, com forte ênfase no individualismo, na meritocracia e na ideia concorrencial do homem-empresa, marcado também pela competição e pelo desempenho como os princípios vitais da sua nova normatividade. Quando adentra ao nível institucional de proteção jurídica aos direitos sexuais e transidentitários, a racionalidade neoliberal faz com que os mesmos sejam conformados aos direitos de igualdade formal fundados no sistema hegemônico que sempre lhes oprimiu, o que torna a atuação das Instituições do Sistema de Justiça em seu favor bastante limitada e carente de efetividade. Noutra banda, o instituto da igualdade material, que discursivamente incorpora o combate às desigualdades de ordem cultural, econômica, sexual, etc., não reivindica a ruptura com padrões de institucionalização da



opressão, mas somente a correção de disparidades pontuais, o que denota uma gestão das desigualdades que seguem se renovando no seio das Instituições.

Palavras-chave: *Neoliberalismo. Racionalidade. Justiça. Direitos sexuais. LGBTQIAP+.*

Abstract

The objective of this work is to trace the main characteristics of neoliberal rationality and discuss, in general terms and to start the conversation, the way in which it interferes in the realization of the LGBTQIAP+ people rights in Brazil. Our method starts from a bibliographic review mediated by an essentially qualitative research, in order to investigate in the state-of-the-art the main theoretical references on the subject, as well as the urgent and current themes on the legal protection of the LGBTQIAP+ people rights. As a result, we conclude that there is a strong individualizing ethics imbricated in neoliberal rationality, which escapes the economic sphere and starts to dictate the new government of men, with a strong emphasis on individualism, meritocracy and the competitive idea of the man-company, also marked competition and performance as the vital principles of its new normativity. When it enters the institutional level of legal protection of sexual and transidentity rights, neoliberal rationality makes them conform to formal equality rights based on the hegemonic system that has always oppressed them, which makes the performance of the Institutions of the Justice System in its favor quite limited and lacking in effectiveness. On the other hand, the institute of material equality, which discursively incorporates the fight against cultural, economic, sexual inequalities, etc., does not claim to break with patterns of institutionalization of oppression, but only the correction of specific disparities, which denotes a management of the inequalities that continue to be renewed within the Institutions.

Keywords: Neoliberalism. Rationality. Justice. Sexual rights. LGBTQIAP+.

Introdução

Enquanto profissionais, fazendo atividades sobre proteção popular de defensoras e defensores de direitos humanos, nos conflitos do campo, com trabalhadoras e trabalhadores rurais, sempre houve certa dificuldade de incluir o tema dos “direitos humanos” em nosso debate. Não os direitos, de fato, de apropriação daquelas camponesas e camponeses, do seu dia-a-dia enquanto mulheres e homens da roça, do extrativismo e da quebra do coco, do trabalho na casa de farinha, etc., mas dessa expectativa homogeneizante que a hegemonia liberal impõe aos direitos humanos.



Por isso, ao tratar desse tema nos nossos diálogos com as comunidades rurais, em sua maioria comunidades quilombolas, sempre buscamos ter esse cuidado: o de centralizar os direitos humanos naquela vivência específica do campo. Mesmo que haja rebatimentos daquela luta nas conjunturas nacional e internacional, os direitos humanos entendidos por aquelas pessoas partem da sua realidade, da sua necessidade por terra e proteção do seu território, da sua forte ligação com a natureza, das suas crenças e culturalidade afrodescendente, da sua necessidade de respeito quanto ao seu modo de vida tradicional, enfim, do seu entendimento enquanto pessoas humanas e possuidoras de dignidade.

Mas o que isso tem a ver com as pessoas LGBTQIAP+, cujo recorte epistemológico já se deixa expresso no título que escolhemos para o presente trabalho? É que qualquer discussão que pretenda adentrar no espaço discursivo dos direitos humanos deve levar em conta essa realidade: a concreta, da pessoa real carente da efetivação de direitos, pois o debate público sobre os direitos sexuais e transidentitários¹, por exemplo, assim como aquele dos direitos humanos nas comunidades tradicionais, de nada adianta se não puder ser compreendido pelas próprias pessoas a que se pretendem.

É sobre tal assunto que nos aprofundaremos nesse trabalho. Afinal, estão os direitos sexuais e transidentitários sendo adequadamente introduzidos na gramática jurídica das Instituições do Sistema de Justiça? A forma como esses direitos estão sendo (des)protegidos atualmente por essas Instituições dão conta da realidade concreta das pessoas para as quais eles foram previstos? Há alguma limitação para o trato desses direitos na contemporaneidade brasileira?

Nossa hipótese preliminar é de que a ética neoliberal, hegemônica no mundo moderno, é dotada de uma racionalidade que impede o trato descolonizado dos direitos sexuais e transidentitários pelas Instituições do Sistema de Justiça, ou seja, de que esses direitos são interpretados e colocados em prática pelos juristas dentro de um espaço

¹ Aqui preferimos por adotar esses termos para nos referirmos aos direitos das pessoas não-heterossexuais e não-cisgêneras, como já fizemos outras vezes, por entendermos se tratar de termos mais abrangentes para a diversidade de vivências que compõe a sigla LGBTQIAP+.



marginal e muito limitado, que é aquele que não seja capaz de *incomodar* as estruturas higienizantes da hetero-cis-branco-normatividade.

Objetivamos, assim, com este trabalho, traçar as principais características dessa racionalidade e discutir, em linhas gerais e para um começo de conversa, a maneira como ela interfere na concretização dos direitos das pessoas LGBTQIAP+ no Brasil. Nosso método, para isso, partirá de uma revisão bibliográfica mediada por uma pesquisa essencialmente qualitativa, de modo a investigar no estado da arte da temática os principais referenciais teóricos sobre o assunto, bem como os temas urgentes e atuais sobre a proteção jurídica dos direitos das pessoas LGBTQIAP+.

A organização do nosso trabalho se dá em mais quatro seções além desta. Na seção seguinte, debruçar-nos-emos sobre a explicação de qual seja a racionalidade impregnada nos ideais neoliberais, inclusive diferenciando-lhe do liberalismo clássico. Na terceira seção, refletiremos sobre a maneira como essa racionalidade tem adentrado o Sistema de Justiça e feito dos juristas que compõem as instituições estatais seus intelectuais orgânicos. Após isso, escreveremos as primeiras linhas do nosso entendimento sobre os limites dados pela hegemonia liberal para o desenvolvimento dos direitos das pessoas LGBTQIAP+ a partir de alguns exemplos. E, por fim, construiremos algumas sínteses das proposições levantadas ao longo do trabalho, como forma de contribuir com o debate, sob o pretexto de considerações finais.

A racionalidade neoliberal

Nesta primeira seção, tentaremos delinear as principais características que investem o neoliberalismo enquanto moralidade hegemônica. É que, para além do viés econômico, como atestam Cenci, Bedin e Fischer (2011), o liberalismo também é uma ideologia globalizante, que abrange os âmbitos político, cultural e econômico, e acompanha a nova concepção da pessoa humana moderna. Surgem, assim, como dúvidas as seguintes perguntas: haveria uma racionalidade por detrás dessa ideologia? E, em sendo positiva a resposta a tal questionamento, quais os seus ditames?



Antes de tudo, é preciso entender que, em termos históricos, a sociedade ocidental atual está regida por uma forma de governo (ou governança, ou governamentalidade, essa última, nos termos foucaultiano) entendida como “neoliberal”, que se hegemonizou como sendo a nova razão do mundo.

A importância dessa afirmação está em compreender que a hegemonia liberal da qual por diversas vezes trataremos ao longo deste trabalho não se confunde com a ideia de liberalismo político que historicamente se moldou como oposição aos regimes absolutistas dos séculos XVII e XVIII. Nesta última, o liberalismo traça as principais bases para a teoria política neoliberal dos governos modernos, sem, contudo, expressar a totalidade de sentidos com que o neoliberalismo dará para si.

Como teoria histórica, voltada notadamente para a economia, mas que nela não se resume, “a principal característica do liberalismo é a defesa do Estado mínimo, ou seja, a ideia de que o Estado deve intervir o mínimo possível, deixando à ‘mão invisível do mercado’ a regulamentação das relações econômicas”; já em seu aspecto de subjetivação, quer dizer, de teoria prática da moral, o liberalismo tem como principal característica o individualismo, ou seja, a ideia de que a liberdade individual “é, por sua vez, o valor fundamental da teoria liberal – o bem supremo a ser preservado pelas associações humanas” (CENCI; BEDIN; FISCHER, 2011, p. 80-81).

Já o termo “neoliberalismo” se inscreve, evidentemente, na história contemporânea do capitalismo moderno e das suas contradições e crises. Vejamos que, como aponta Fonseca (2016), durante todo o século XIX e início do século XX, os dogmas liberais da liberdade individual, do livre comércio, do direito natural, da propriedade privada, etc., foram predominantes no mundo ocidental, o que teve que ser reformulado para os moldes do intervencionismo keynesiano para atender às necessidades sociais e econômicas geradas pela crise de 1929 e pela Segunda Guerra Mundial.

A política do *welfare state*, nesse contexto, foi se constituindo aos poucos como a alternativa hegemônica de sustentação do capitalismo na maioria dos países ocidentais pelo menos até os anos 1970, como explicam Corbanezi e Rasia, (2020), momento em que a crise econômica global causada pela crise do petróleo, pela desindustrialização, pela



estagflação, pelo aumento do desemprego, bem como pelo excesso de gastos sociais e de controles burocráticos gerados pela doutrina keynesiana de Bem-Estar Social, sustentou um “novo liberalismo” ou neoliberalismo, de retorno e aprofundamento dos ideais liberais clássicos.

O liberalismo das décadas seguintes – já, portanto, neoliberalismo –, como observado por Merquior (2016), rompeu com a tendência liberal de ênfase na liberdade positiva, de preocupação com a justiça social e de desejo de substituir a economia do *laissez-faire*, para tender a desconfiar da liberdade positiva como uma permissão para o “construtivismo”, julgar a justiça social como um conceito desprovido de significado, defender um retorno radical ao liberalismo e recomendar um papel mínimo para o Estado.

Esse novo liberalismo não restringiria sua esfera de incidência apenas para a economia, pois, como aponto Fonseca (2016, p. 36-37), o neoliberalismo deixou de ter como inimigos “o mundo do absolutismo, do corporativismo de descendência feudal, do patrimonialismo e do embotamento à inovação burguesa, entre outros — típicos do liberalismo clássico, vigente até a Revolução Industrial”; para se opor agora a agendas de teor mais ético, tais como “o socialismo, o Estado de Bem-Estar Social, todas as formas de intervenção do Estado na economia e na sociedade (direitos sociais e trabalhistas, keynesianismo, etc.)”. Seria, pois, o “novo” liberalismo, embora essencialmente com o mesmo *corpus* teórico, um liberalismo mais radicalizado, entendido como ideias levadas à raiz de seus pressupostos, entre os quais o próprio significado de justiça, motivo pelo qual essa vertente também pode ser considerada como “ultra” liberal (FONSECA, 2016).

O autor elenca os principais programas dessa nova vertente liberal, que se tornou hegemônica no pós-1970 e 80, os quais entendemos que seja importante de serem citados na íntegra, a saber:

- 1) desestatização da economia, privatizando-se todas as empresas sob controle do Estado; 2) preponderância da esfera privada (o indivíduo “livre” no mercado) sobre a esfera pública; 3) desestruturação do Estado de Bem-Estar Social, uma vez que concebido (e estigmatizado) como ineficaz, ineficiente, perdulário, injusto e autoritário (por transferir aos mais pobres parcelas de renda dos mais ricos ou bem-sucedidos, estes que assim o seriam por seus próprios méritos), e indutor de comportamentos que não valorizariam o mérito



e o esforço pessoais; 4) fim da proteção aos capitais nacionais, que deveriam competir livremente com seus congêneres estrangeiros; 5) desregulação e desregulamentação da produção, da circulação dos bens e serviços, do mercado financeiro e das relações de trabalho; 6) pressão pela quebra do pacto corporativo entre capital e trabalho, em nome da liberdade de escolha individual e da soberania do consumidor; 7) associação de liberdade com o mercado, isto é, “liberdade de mercado” ou ausência de empecilhos à relação capital/trabalho e à livre realização dos fatores produtivos; 8) valorização das “virtudes” do livre mercado, em dois sentidos, tanto como instrumento prodigioso por aumentar a riqueza — gerando uma natural distribuição de renda, em razão do aumento da produtividade — quanto como único mecanismo possível de refletir os preços reais dos produtos e serviços, possibilitando aos indivíduos o exercício de cálculos em relação à atividade econômica; 9) concepção de democracia tão somente como possibilitadora do mercado livre e da liberdade individual; 10) postulação de que a sociedade deveria oferecer a cada indivíduo — em relação à questão fiscal e às políticas e aos equipamentos públicos — apenas e tão somente o quanto (medido monetariamente) este contribuía para ela (FONSECA, 2016, p. 38).

Vejamos que o neoliberalismo, como descrito acima a partir de suas diretrizes, deixa de atender unicamente aos interesses da economia do *laissez-faire* para retomar as diretrizes antes muito incipientes do liberalismo enquanto ética individualizante. Eis, pois, a ênfase no individualismo, na meritocracia e, como bem traduzem Dardot e Laval (2016), no homem-empresa. A competição e o desempenho passam a ser os princípios vitais da normatividade neoliberal, inclusive dos governos estatais e dos indivíduos, todos entendidos também a partir da lógica de funcionamento das empresas, gerando como efeito um processo de subjetivação totalizante específico (CORBANEZI; RASIA, 2020).

O neoliberalismo, portanto, “antes de ser uma ideologia ou uma política econômica, é em primeiro lugar e fundamentalmente uma racionalidade e, como tal, tende a estruturar e organizar não apenas a ação dos governantes, mas até a própria conduta dos governados”, a partir da “generalização da concorrência como norma de conduta e da empresa como modelo de subjetivação”, motivo pelo qual o “neoliberalismo pode ser definido como o conjunto de discursos, práticas e dispositivos que determinam um novo modo de governo dos homens segundo o princípio universal da concorrência” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 15).

O neoliberalismo fez do liberalismo, nesse sentido, uma racionalidade específica de fazer produzir, fazer viver e fazer governar. Como reforçam Corbanezi e Rasia, (2020),



é a competição que se torna a norteadora de todas as dimensões da vida do indivíduo em sociedade, e não só da economia, fazendo com que os indivíduos persigam os imperativos do desempenho, da mobilidade, da velocidade e da superação constantes como forma de autorrealização. Ora, como não é muito incomum de se perceber no discurso *couchizador* da atualidade, o sujeito moderno precisa trabalhar/estudar mais, dormir menos, ser produtivo, bater metas, esforçar-se ao máximo, e caso não consiga ser retribuído em seu esforço é porque não produziu o bastante ou não se esforçou na mesma medida dos seus concorrentes, numa individualização tanto do sucesso quanto do fracasso. Nisso não se percebem os privilégios, a história de colonização e escravização, as desigualdades materiais e de oportunidades, etc.

Tal racionalidade, como observa Foucault (2008), passa a se impregnar nas engrenagens dos governos civis, fazendo parte da própria governamentalidade dos Estados modernos. O entendimento do autor é de que a razão do Estado é precisamente uma racionalização de uma prática que vai se situar entre um Estado apresentado como dado e um Estado apresentado como a construir ou edificar, ou, em outras palavras, de que há uma *ratio* governamental nos governos dos homens, que possibilitará, de maneira refletida, ponderada, calculada, fazê-lo se tornar prática governamental (FOUCAULT, 2008). Para a doutrina foucaultiana, é o neoliberalismo a nova programação da governamentalidade liberal, que nada mais é que uma reorganização interna do capitalismo para atender os anseios atuais dos governos por um maior controle da vida (OLIVEIRA, 2019).

Percebamos que nisso todas as instituições governamentais, incluindo as do Sistema de Justiça, estão implicadas, pois é através delas que a governamentalidade neoliberal se expressa e coloca em prática aquilo que antes era apenas programa governamental. Nisso também se concentra a especificidade da teoria foucaultiana sobre o neoliberalismo. É que, para essa teoria, aquilo que é relevante na história do liberalismo não é a valorização da liberdade, tampouco é o exercício da opressão, mas é a sua configuração enquanto racionalidade governamental, o que possibilita a sua delimitação a partir dessa característica, mas que desconsidera, contudo, todo primado das liberdades



individuais e do Estado de direito tradicionalmente evocados em sua defesa, bem como todas as denúncias de opressão contra ele dirigidas (AVELINO, 2016).

De qualquer maneira, é a partir da compreensão do neoliberalismo como racionalidade que se consegue perceber mais facilmente sua influência nas Instituições do Sistema de Justiça, servindo aos propósitos do nosso trabalho. É por meio dessa compreensão também que a sua aspiração hegemônica se torna melhor configurada. Em síntese, como explica Monica (2020), a hegemonia seria o próprio poder e o modo como esse poder, em mãos de um grupo dominante, exerce sua capacidade de liderar e cooptar os grupos subordinados. Para isso, há a necessidade de junção dessa racionalidade com uma mentalidade própria dos intelectuais do sistema hegemônico, que podem ser os juízes, os advogados, os promotores de justiça, enfim, os burocratas em geral, bem como os professores, os cientistas, os pastores, etc., e todos aqueles que exercem poder em determinado microsistema de relações sociais. Estas várias categorias de intelectuais, como observa Gramsci (2001), ao passo em que sentem com “espírito de grupo” sua ininterrupta continuidade histórica e sua “qualificação”, eles se põem a si mesmos como autônomos e independentes do grupo social dominante; tornam-se, por assim dizer, “intelectuais orgânicos”, que trabalham para o sistema dominante, sem que percebam o fardo da dominação.

Nesse momento, inicia-se também a proteção desses grupos pelos intelectuais que os compõem, de modo a proteger a mentalidade/racionalidade que lhes qualificam. Isso acontece de maneira escalonada: primeiro, as negociações políticas sempre levarão em conta os interesses fundamentais desse grupo dominante; depois, os dominados acessam o sistema adquirindo a gramática própria criada por esse grupo e adaptam suas pretensões aos interesses tidos como hegemônicos; e, por fim, depois de preservados os interesses e a gramática dominantes, os dominados têm liberdade para desenvolver algumas de suas pretensões, sempre limitadas e condicionadas (MONICA, 2020). É somente nesses espaços marginais que os grupos subalternizados podem desenvolver suas pretensões, a exemplo das pessoas LGBTQIAP+ e demais grupos que se afastam do ideal cis-hétero-branco-normativo colocado como dominante na hegemonia do homem-empresa.



A racionalidade hegemônica do sistema de justiça

Como esboçado na seção anterior, há uma racionalidade própria que compõe a governamentalidade neoliberal, pautada principalmente pelo imperativo da concorrência, que está não só no nível da economia, mas também do governo dos homens e das relações interpessoais dos indivíduos e entre estes e o Estado. Mas qual o impacto disso no Sistema de Justiça e como tal governamentalidade é absorvida pelas Instituições que fazem parte dele?

Do que vimos até o momento sobre as características do neoliberalismo, já pudemos antever que há também toda uma noção própria para a ética neoliberal sobre a conceituação do que é o ato justo. Para os neoliberais, como pontua Fonseca (2016), seria injusto qualquer intervenção do Estado nos âmbitos econômico e social na medida em que expressaria privilégios a determinados grupos em detrimento de outros.

Nesse sentido, não caberia ao Estado qualquer ingerência na esfera individual e o indivíduo somente teria plena liberdade e autonomia sem a presença do Estado, ainda que tal presença se desse unicamente para reparar desigualdades individuais, pois as desigualdades sociais fazem parte da natureza humana e seriam decorrentes das qualidades, ou ausência delas, dos homens (FONSECA, 2016). Daí porque sistemas baseados em direitos sociais e coletivos seriam injustos, pois seriam vistos como privilégios de determinados grupos para os quais a natureza humana desejou que fossem desiguais. Assim, a única igualdade que deve ser protegida deve ser a igualdade puramente formal, ligada à ideia de tratar todas as pessoas igualmente, mesmo que estejam em disparidade de condições.

Vejam os um exemplo da aplicação dessa racionalidade em um caso brasileiro. Como observam Monica e Sganzerla (2016), um dos primeiros embates que a teoria jurídica liberal brasileira teve que travar foi em relação à situação jurídica do escravizado liberto, sobre a qual durante muito tempo os juristas debateram até que se resolvesse a questão na promulgação do Código Civil de 1916, que se comprometeu definitivamente com a noção liberal de sujeito da modernidade, qual seja, a de que todos são iguais, pois



todos são sujeitos. Apenas isso. Mas como ser igual num Brasil em que os meios de produção e o domínio sobre a terra era até pouco tempo exclusividade das pessoas brancas? Por óbvio que a promessa de igualdade não se concretizou e apenas revelou a contínua percepção da diferença entre aqueles sujeitos, ante a impossibilidade material de autodeterminação dos grupos não-hegemônicos.

A busca por igualdade político-jurídica formal, de qualquer forma, tornou-se um dos principais núcleos de legitimidade do paradigma liberal para o Direito, em uma estrutura homogeneizante que é mais potente entre os grupos subalternos, que, para acessarem o sistema jurídico, devem se comunicar em uma gramática inteligível pelo paradigma dominante, gerando a integração e cooptação desses grupos dominados e reafirmando o poder homogeneizante desse sistema que se irradia pelos campos sociais dissidentes e impõe cada vez mais unidade econômica, política, intelectual e moral (MONICA, 2020). Nisso se sedimenta a hegemonia neoliberal, que nada mais é que a preservação do grupo dominante pelas instituições de poder, que podem até conceder alguns espaços de ação e atualização dentro de seus limites, desde que estritamente circunscritos no ideal de liberdade formal do paradigma liberal.

A proclamação de que todos são livres e iguais para realizar seus projetos, na verdade, revela de modo mais significativo que os sujeitos concretos são desiguais e que dificilmente a proposta de um sistema que indistintamente trate todos do mesmo modo produzirá condições reais para a realização das liberdades individuais pregadas (MONICA; SGANZERLA, 2016). Por isso, como percebe Sarmiento (2016), a pessoa humana, que é um fim em si mesmo, mas não uma “ilha” separada da realidade, para além de ter sua autonomia respeitada, precisa também da garantia jurídica de suas necessidades materiais concretas, que são as mais diversas a depender do seu nível de exclusão social quanto ao grupo dominante, bem como da garantia de reconhecimento e respeito à sua identidade. Somente assim se dará concretude ao imperativo da dignidade humana.

De outro lado, Fonseca (2016) chama atenção para a filosofia do individualismo também muito presente na concepção neoliberal de justiça, justificando, a partir dela, a ideologia da “meritocracia”. O Sistema de Justiça neoliberal é, portanto, meritocrático,



na medida em que conceitua o ato jurídico justo como dar a alguém somente aquilo que tal pessoa mereceu, nos exatos limites do seu merecimento. O esforço pessoal é, dessa forma, individualizado, desconsiderando-se totalmente as interferências da ação coletiva no agir humano, tais como a estrutura social e familiar que possibilitaram os tais “méritos individuais”, ou mesmo desconsiderando a importância da própria ação estatal na vida em coletividade, uma vez que a presença do Estado, para o neoliberalismo, deve ser a menor possível.

Monica (2020, p. 1364) em sua observação, ainda percebe que “os agentes estatais e os intelectuais que trabalham com o sistema jurídico cumprem um papel essencial na justificação e legitimação da hegemonia”, já que funcionam como os intelectuais orgânicos, de que fala a teoria gramscista, fundamentais para reduzir a possibilidade de sucesso das estratégias contra-hegemônicas. Por isso, o sistema jurídico se torna um verdadeiro campo de disputa pelo acesso aos códigos legais que irão determinar a gramática dominante dos direitos (SEGATO, 2016).

Nessa disputa, o discurso jurídico, muitas vezes envolto em tecnicismos ininteligíveis para o senso comum, mostrará a força do grupo dominante ao silenciar as vozes dissonantes em nome de uma suposta inevitabilidade da concepção de neutralidade universal liberal, elemento que é base para as ordens jurídicas modernas (MONICA, 2020). Sendo os valores jurídicos hegemônicos tidos como neutros, parte-se então para uma assimilação dos grupos dominados dessa gramática de direitos pré-determinada, fruto da naturalização da opressão hetero-cis-branca-normativa, que nada tem de natural e neutral, mas que se trata tão somente do poder historicamente exercido pelos grupos dominantes sobre seus dominados.

Foi sob a influência do neoliberalismo que a modernidade ocidental se comprometeu em realizar as promessas liberais de liberdade e autonomia dentro da percepção de que o sujeito jurídico seria compreendido em sua abstração e generalidade, ou seja, da igualdade formal, a partir de supostos elementos neutros encontrados em todo e qualquer indivíduo quando fossem desconsiderados todos os elementos culturais que comporiam sua personalidade e identidade (MONICA; SGANZERLA, 2016). A suposta



“neutralidade” das proposições jurídicas, entretanto, apenas favorece a perpetuação do poder do indivíduo hegemônico, que se aproxima daquele ideal de pessoa juridicamente neutra, mas que em sua formatação de direitos é branca, abastada, cisgênero e heterossexual.

Neste sentido, entende-se que a doutrina nacional, ao situar o princípio da igualdade material como instituto que considera desigualdades de ordem cultural, econômica, sexual ou qualquer outra que seja um empecilho ao asseguramento de justiça social, veicula um comando genérico que leva o intérprete do direito ao entendimento de que a solução para desigualdades perpassa pela correção de uma ou outra matriz de opressão, aquela de cunho material ou de natureza simbólica.

Ademais, a significação da igualdade a partir de sua dimensão material, enquanto método de consagração do princípio em si, realiza uma pedagogia da concessão jurídica, situação caracterizada pela paulatina concessão das Instituições de alguns direitos que não são capazes, por si só, de redistribuir poder decisório ou participativo, ou seja, a forma pela qual os antagonismos sociais são enfrentados é a mesma pelas quais eles foram estruturados: processo deliberativo entre agentes em posição de poder e não entre os despossuídos. Tal percepção enfatiza que as várias dificuldades apresentadas no sistema de justiça não são somente obstáculos a serem superados, mas também obstáculos produzidos pelas Instituições para que sejam parcialmente vencidos, de forma gradativa, lenta e sem tocar os núcleos constituintes das instituições brasileiras, fundadas nas estruturas do capitalismo, do colonialismo, do racismo e do cis-hetero-patriarcado. Logo, a dimensão material do princípio da igualdade, em função do seu esvaziamento pode ser tudo e nada, visto que seu conteúdo individualiza disparidades, isto é, afasta-lhes de suas causas nucleares ou estruturais.

Essa pedagogia da concessão jurídica instrumentalizada pelo princípio da igualdade material invoca a percepção de que o diagnóstico da desequiparação é suficiente para a adoção de medidas institucionais, sem que haja o necessário enfrentamento das razões pelas quais processos discriminatórios são construídos. Há nesta percepção da igualdade material uma informação implícita: basta a adoção do



procedimento jurídico para constatação de uma desigualdade; a aferição da razoabilidade e proporcionalidade da medida que se busca adotar; e posterior adoção.

Em suma, a concepção material da igualdade não reivindica a ruptura com padrões de institucionalização da opressão, mas somente a de gestão de disparidades que ganham relevância, ao passo que conferem aos grupos hegemônicos que se renovam no seio das Instituições, a legitimidade e o prestígio social para seguir pautando as decisões centrais que não tem por objetivo romper com o núcleo da desigualdade enfrentada.

Além disso, como alerta Coutinho (1998), não há como existir um sistema jurídico neutro, pois fruto de um conhecimento que não é neutro, já que todo conhecimento é histórico e dialético: histórico porque é sempre fruto de determinado momento de certa sociedade; e dialético porque, além de ser reflexo das condições materiais de seu tempo, atua sobre esta materialidade, de maneira a alterá-la. Por isso a necessidade de reinvenção das bases jurídicas tidas como neutras e da assunção de uma postura crítica frente ao Direito, que não pode ser interpretado como algo dado por um sistema supostamente neutro, mas como algo construído para se adequar às mais diversas necessidades que a diversidade de vivências humanas possa exigir.

Os direitos sexuais e transidentitários no sistema hegemônico

Depois de levantadas todas essas questões das seções anteriores, coube-nos agora questionar: de que forma tal racionalidade neoliberal impacta na proteção dos direitos das pessoas LGBTQIAP+ pelas Instituições do Sistema de Justiça?

É preciso, antes de qualquer coisa, compreender, como explica Borrillo (2010, p. 76), que há uma dupla ideia organizadora dos discursos liberais sobre os direitos sexuais e transidentitários que se reflete na interpretação dada a eles pelos juristas envolvidos nesse sistema, que é a de que: “por um lado, eles consideram a homossexualidade uma escolha, cuja natureza é semelhante a de uma opinião política, de uma confissão religiosa ou de um compromisso intelectual; por outro, tal opção estaria relacionada exclusivamente à vida íntima do indivíduo”. Mas qual o problema de tal ordenação?



Borrillo (2010) traduz que é em função desses pressupostos que a homofobia liberal preconiza a tolerância para com as pessoas LGBTQIAP+, mesmo admitindo tão somente a heterossexualidade e a cisgeneridade como as únicas identidades merecedoras de reconhecimento da sociedade e, por conseguinte, o único comportamento sexual suscetível de ser institucionalizado pelo mundo jurídico. Tal ditame institucional é o que o autor chama de “heterossexismo” e o que neste trabalho, por vezes, tratamos como “hetero-cis-branco-normatividade”, para também marcar o tom transfóbico e racista do paradigma neoliberal.

Quanto às pessoas dissidentes desse padrão de identidade, cabem a elas unicamente se adequarem ao paradigma hegemônico, ao que as Instituições do Sistema de Justiça – no caso dos direitos sexuais e transidentitários, principalmente o Judiciário, através notadamente do Supremo Tribunal Federal (STF) – acabam por permitir uma suposta “inclusão” dessas pessoas através de arranjos normativos que mais parecem remendos jurídicos para suavizar o embate da racionalidade neoliberal com uma constituição que, no caso brasileiro, é fartamente programática em direitos sociais. Vejamos como exemplo o reconhecimento da união estável entre pessoas do mesmo sexo pelo STF, que se deu desde que tal união cumprisse as promessas de estabilidade que costumam compor o *corpus* normativo da união “entre o homem e a mulher” efetiva e literalmente previstos na Constituição da República.

Sobre isso, como bem coloca Monica (2020), nas sociedades modernas ocidentalistas, a atuação do poder hegemônico não se baseia somente na força física, mas principalmente pelos mecanismos institucionalizados de geração de consenso desenvolvidos para a dominação cultural. No caso dos direitos das pessoas LGBTQIAP+ de serem reconhecidas juridicamente suas uniões, estes só podem ser protegidos pelo Direito, como bem pontuado por diversas vezes nos votos dos Ministros quando do julgamento da Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) n° 4277 e da Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) n° 132, por mais bem intencionados que esses Ministros estivessem, caso fossem baseadas em valores como afetividade, amor e felicidade, aliadas aos mecanismos capitalistas de construção de desejos, que fazem



com que a cultura homo, bi e transexual, antes marcada por sua dissidência e diferenciação em relação à cultura dominante, tenha aspectos semelhantes aos desejos gerais de outros grupos: segurança, estabilidade, felicidade e metas transversais que anulariam diferenças por colonizarem as subjetividades (MONICA, 2020).

Há, portanto, certa higienização dos direitos sexuais e transidentitários, de modo a fazer com que sejam conformados ao paradigma neoliberal, que é hetero-cis-branco-normativo. Nessa forma de “tolerância” (em que realmente apenas se “tolera” a existência dissidente), a vivência LGBTQIAP+ tal como se deseja ser incomoda e, por isso, precisa ser investida de limites, enclausurando suas práticas para o *armário* da intimidade. A vida homo, bi e trans é, portanto, silenciada pela racionalidade delimitadora do que deve ser público e privado na governamentalidade neoliberal. O movimento de (des)proteção de direitos é, pois, o seguinte:

(...) relativamente a gays e lésbicas, o Estado deve simplesmente assegurar o respeito por suas vidas privadas no sentido estrito do termo, ou seja, garantir o respeito da esfera íntima dos indivíduos; no entanto, além dessa esfera, não se deve em nenhuma hipótese, ceder às reivindicações de igualdade. Baseada na dicotomia vida privada/vida pública, a homofobia liberal remete a homossexualidade a uma escolha de vida privada, círculo íntimo em que toda intervenção externa é condenável (é por essa razão que os liberais são a favor de uma descriminalização da homossexualidade), mas, igualmente, a partir do qual é proscria qualquer outra reivindicação além do respeito pela intimidade. A tolerância é a palavra de ordem da homofobia liberal, mas convém distinguir entre tolerar e reconhecer: para essa doutrina, é impossível tentar passar da tolerância dos comportamentos íntimos ao reconhecimento dos direitos iguais, independentemente da orientação sexual dos indivíduos. Forma de expressão específica, a homofobia liberal confina os homossexuais no silêncio da vida privada; as dicotomias privado/público, dentro/fora, interior/exterior organizam a hierarquia das sexualidades, reservando a posição visível para um aspecto, mantendo o outro em segredo. O poder e a discricção devem orientar os atos homossexuais, sempre taciturnos, ao passo que a heterossexualidade exhibe-se livremente, sem necessidade de qualquer justificativa. As práticas homossexuais e suas manifestações são de natureza privada e permitidas com a condição de permanecerem circunscritas a esse espaço. Em compensação, ao assumirem a forma heterossexual, as mesmas condutas tornam-se expressão do amor e se desenvolvem livremente no espaço público: os heterossexuais beijam-se e dançam juntos na rua, mostram publicamente as fotos dos/as parceiros/as, declaram em público amor eterno e nunca fazem o *coming-out* heterossexual, já que o espaço público lhes pertence. Mas, quando um gay ou uma lésbica tem a ousadia de empreender uma dessas manifestações, eles/as são imediatamente considerados/as militantes ou provocadores/as (BORRILLO, 2010, p. 76-77).



Eis a configuração de desproteção normativa dos direitos sexuais e transidentitários que abala as pessoas LGBTQIAP+ não só no Brasil, como em todos os países dependentes ou herdeiros da história colonizadora do paradigma liberal. Considerando essas dificuldades, não espanta perceber, como pontuou Alves (2021), que os maiores ganhos de direitos que essa população alcançou no caso brasileiro tenha sido através de ações do controle abstrato de constitucionalidade no STF (ADI n° 5523, ADI n° 4277, ADI n° 4275, ADP n° 527, etc.), que, como o caso estadunidense sobre o direito ao aborto já nos apontou, não é definitivo e está acompanhado de forte *efeito backlash*², ao invés de se centrar em ganhos legislativos e numa maior inclusão das pessoas LGBTQIAP+ nos postos de poder através de políticas afirmativas de inclusão.

Além disso, muitas vezes esses ganhos normativos para a população LGBTQIAP+ no STF, apesar de inegavelmente importantes, podem não se refletir em mudanças sociais concretas, a exemplo da criminalização da homofobia e da transfobia pela Ação Direta de Inconstitucionalidade por Omissão (ADO) n° 26, decidida em junho de 2019, mas que veio acompanhada de um aumento significativo do número de assassinato de pessoas trans em 2020 e 2021, como atesta Benevides (2022).

As próprias decisões do STF, em si, da forma como são tomadas pelos seus Ministros, nos casos relacionados aos ditos “grupos vulneráveis”, revelam sua inefetividade, uma vez que imbuídas na racionalidade neoliberal de que trata este trabalho. Como aponta Monica (2020, p. 1366), essas decisões estão alicerçadas na “preponderância dos direitos individuais e da noção de indivíduo como basilares a todo o sistema de direitos, aliada à compreensão de que a garantia das liberdades individuais é o fim último do sistema”. Segundo observa o autor, as decisões tomadas pelo STF nesses casos levam ao entendimento de que, uma vez que os indivíduos sejam livres e tenham

² Termo introduzido na teoria constitucional por Klarman (2011) e que se refere ao fato de que decisões judiciais sobre questões altamente controversas socialmente produzem resistência social maciça à decisão, e que, apesar de que a decisão pareça ser um avanço na questão, pelo menos no curto prazo, em longo prazo pode fazer com que os direitos protegidos por aquela decisão retrocedam pelos efeitos maiores, muitas vezes imprevisíveis, que aquela resistência social pode causar também na política.



condições materiais mínimas de vivência, poderão se desenvolver e atingir seus objetivos, segundo seus próprios méritos, motivo pelo qual as ações de reforma e atualização, quando identificadas as insuficiências do sistema, seriam executadas como reformas internas, segundo os parâmetros próprios do paradigma liberal e não seriam indicativos de sua insuficiência (MONICA, 2020).

A lógica neoliberal, nesse sentido, é mantida, apenas conformando as necessidades dos tais grupos vulneráveis em seu esquema normativo de oportunidade de acesso aos “bens jurídicos universais”. Por óbvio que tal conformação, como já dissemos, não passa de um mero *remendo* e pouco se reflete em ganhos materiais práticos para as pessoas LGBTQIAP+. É que o próprio sistema hegemônico está mal construído e precisa ser revisto. Como afirma, com ênfase, Preciado (2014, p. 27), “o que é preciso fazer é sacudir as tecnologias da escritura do sexo e do gênero, assim como suas instituições”, pois “não se trata de substituir certos termos por outros. Não se trata nem mesmo de se desfazer das marcas de gênero ou das referências à heterossexualidade, mas sim de modificar as posições de enunciação”.

Para isso, é preciso romper as barreiras da gramática neoliberal e exigir que as Instituições façam o mesmo. Ora, não custa nada lembrar que a racionalidade individualizante do neoliberalismo não é nossa e, na verdade, é estranha a nós brasileiros. Em nossas andanças pelo interior do Maranhão, como confirmação disso que afirmamos, não é difícil perceber que muitas das comunidades tradicionais que lá vivem socializam em territórios cujas áreas são coletivas, e, mesmo quando as roças são plantadas de forma individual, elas são feitas umas perto das outras, sem qualquer demarcação da terra em lotes. O espírito dessas comunidades tradicionais, resistentes à colocação de qualquer cerca entre as casas, é coletivo e não individualizante. Essa é a nossa essência não só enquanto brasileiros, mas como seres humanos, dotados de fraternidade.

Quando a discussão são os direitos das pessoas LGBTQIAP+, o mesmo espírito fraterno é percebido nas comunidades pré-colonizadas, como parece nos apontar Martel (2018). Segundo o autor, em grande parte dos países africanos de língua inglesa, a homossexualidade ainda é contida atualmente, preservando os artigos de suas leis



homofóbicas em nome da sua história e da sua identidade nacional³, mas que, paradoxalmente, são apenas a repetição quase intacta da Seção 377⁴ da lei colonial britânica (MARTEL, 2018, p. 142). Ou seja, o que é entendido na mentalidade dessas sociedades africanas como etnocentrismo é, na verdade, um forte colonialismo do qual as mesmas ainda não conseguiram se desvencilhar.

Como forma de romper com esses paradigmas colonialistas do neoliberalismo, podemos pautar alguns problemas mais urgentes. Em primeiro lugar, exige-se o cumprimento das ações programáticas previstas no Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH-3), aprovado pelo Decreto nº 7.037/2009, enquanto políticas públicas voltadas especificamente para as pessoas LGBTQIAP+; depois, é preciso que se legisle em prol dessa população, o que até o momento é inexistente no Congresso Nacional Brasileiro, apesar dos movimentos de luta pela aprovação do Estatuto da Diversidade Sexual e de Gênero (Projeto de Lei do Senado nº 134/2018), de autoria da Comissão de Direitos Humanos e Legislação Participativa, sob a relatoria da Senadora Marta Suplicy (MDB/SP).

No mais, é preciso olhar para o que está subjacente às pautas identitárias travadas no Sistema de Justiça, num movimento sempre reivindicado por Fraser (2006), qual seja, o problema da má-distribuição de renda entre as pessoas, que costuma ter reflexos ainda mais profundos nas pessoas dissidentes do padrão hegemônico. Compreendamos que, segundo a Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA), 90% (noventa por cento) da população trans depende da prostituição para conseguir seu sustento (BENEVIDES; NOGUEIRA, 2020) e que é essa população que representa quase dois

³ Dentre alguns exemplos citados por Martel (2018), para quem remetemos nosso/a leitor/a para sua leitura na íntegra, o ditador Robert Mugabe, presidente do Zimbábue, entende que a homossexualidade é uma “prática ocidental anti-africana”, pensamento que é ratificado por declarações públicas também do presidente do Quênia.

⁴ A Seção 377 do Código Penal Vitoriano proibia as relações sexuais, mesmo que consensuais, entendidas como *não naturais*, o que incluía as relações entre pessoas do mesmo sexo e as relações entre humanos e animais. Esse dispositivo foi reproduzido nos códigos penais da maioria das ex-colônias britânicas, a exemplo da Índia, de Singapura, do Sri Lanka, da Nigéria e do Zimbábue, e ainda permanece quase intacta nas leis de cerca de vinte países africanos (por exemplo, Botsuana, Gâmbia, Quênia, Lesoto, Malawi, Mauritânia, Nigéria, Somália, Suazilândia, Sudão, Tanzânia, Zâmbia). Sobre o assunto, *cf.* Martel (2018).



terços das pessoas trans assassinadas em 2021 (BENEVIDES, 2022). A vulnerabilidade social e o desemprego, como se vê, está intimamente ligado à violência sofrida por essas pessoas nas ruas das periferias, longe dos olhares daqueles intelectuais orgânicos que compõem as Instituições.

Conclusão

Nosso objetivo com este trabalho foi o de traçar as principais características da racionalidade neoliberal e discutir, pelo menos liminarmente, a maneira como ela interfere na concretização dos direitos das pessoas LGBTQIAP+ no Brasil.

Nossa hipótese inicial era de que a ética neoliberal, hegemônica no mundo moderno, é dotada de uma racionalidade que impede o trato descolonizado dos direitos sexuais e transidentitários pelas Instituições do Sistema de Justiça, ou seja, de que esses direitos são interpretados e colocados em prática pelos juristas dentro de um espaço marginal muito limitado, que é aquele que não seja capaz de “incomodar” as estruturas higienizantes da hetero-cis-branco-normatividade.

Ao final da pesquisa, nossa hipótese parece ter sido confirmada.

O novo liberalismo surgido no final do século passado, como versão aprofundada do liberalismo clássico, abandonou a política de atenção exclusiva para a economia do *laissez-faire* para retomar as diretrizes do liberalismo enquanto ética individualizante, com forte ênfase no individualismo, na meritocracia e na ideia concorrencial do homem-empresa, momento em que a competição e o desempenho passam a ser os princípios vitais da sua nova normatividade, denominada de neoliberal.

Nisso todas as instituições governamentais, incluindo as do Sistema de Justiça, passaram a estar implicadas, frente ao caráter totalizante que essa nova racionalidade neoliberal irá tomar, guiado por uma governamentalidade própria, que dirige não só as coisas do Estado, como também os indivíduos segundo a pauta neoliberal da concorrência e da meritocracia.

No Sistema de Justiça, essa racionalidade irá se juntar com a mentalidade própria dos intelectuais orgânicos que, ao passo que também são ordenados, ordenam o sistema



para que este se torne hegemônico, por meio da autoproteção dos grupos de intelectuais que lhe integram, compostos por aqueles corpos que a hetero-cis-branco-normatividade permitiu que chegassem ao poder para perpetuar a racionalidade que lhes qualificam. Normas supostamente neutras e imparciais são os seus instrumentos de trabalho, apesar de serem normas construídas sob os pilares da opressão a determinados grupos subalternizados.

A racionalidade neoliberal, nesse ponto, ressignifica o ato justo, desprovendo-lhe de qualquer ingerência do Estado na esfera individual e promovendo a ideia de que as desigualdades sociais fazem parte da natureza humana e que, por isso, a única igualdade que deve ser protegida deve ser a igualdade puramente formal, ligada à ideia de tratar todas as pessoas igualmente, mesmo que estejam em disparidade de condições.

Ademais, mesmo o instituto da igualdade material, que discursivamente incorpora o combate às desigualdades de ordem cultural, econômica, sexual ou qualquer outra que seja um empecilho ao asseguramento de justiça social, denota somente um comando genérico não emancipador, visto que a concepção material da igualdade não reivindica a ruptura com padrões de institucionalização da opressão, mas somente a de gestão de disparidades que ganham relevância, ao passo que conferem aos grupos hegemônicos que se renovam no seio das Instituições, a legitimidade e o prestígio social para seguir pautando as decisões centrais acerca dos contextos de desigualdades experienciados por grupos vulnerabilizados.

Sendo os valores jurídicos hegemônicos tidos como neutros, parte-se a partir de então para uma assimilação dos grupos dominados dessa gramática de direitos pré-determinada, fruto da naturalização da opressão hetero-cis-branca-normativa, favorecendo a perpetuação do poder do indivíduo hegemônico, que se aproxima daquele ideal de pessoa juridicamente neutra, mas que em sua formatação de direitos é branca, abastada, cisgênero e heterossexual.

Quanto às pessoas dissidentes desse padrão de identidade, cabem a elas unicamente se adequarem ao paradigma hegemônico, ao que as Instituições do Sistema de Justiça acabam por permitir uma suposta “inclusão” dessas pessoas através de arranjos



normativos que mais parecem remendos jurídicos para suavizar o embate da racionalidade neoliberal com uma constituição que, no caso brasileiro, é fartamente programática em direitos sociais. A vivência desviante da hegemonia, como é o caso das pessoas LGBTQIAP+, é apenas tolerada, e desde que não polua o espaço público, fazendo com que seus direitos sejam conformados aos direitos de igualdade formal fundados no sistema hegemônico que sempre lhes oprimiu, o que torna a atuação das Instituições do Sistema de Justiça em seu favor bastante limitada e carente de efetividade.

Referências Bibliográficas

- ALVES, Felipe Laurêncio de Freitas. Cidadania sexual ainda precária: reflexões sobre a formatação da proteção normativa da população LGBTI+ no Brasil. *In: KARPOWICZ, Débora Soares; et al. (Org.). Temas específicos de direitos humanos e fundamentais*. Rio de Janeiro: Pembroke Collins, 2021. p. 335-351.
- AVELINO, Nildo. Foucault e a racionalidade (neo)liberal. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, n. 21, p. 227-284, 2016. DOI: 10.1590/0103-335220162107. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/rbcp/article/view/2413>. Acesso em: 01 jul. 2022.
- BENEVIDES, Bruna G. (Org.). **Dossiê dos assassinatos e da violência contra travestis e transexuais brasileiras em 2021**. Brasília: Distrito Drag, ANTRA, 2022. Disponível em: <https://antrabrasil.org/assassinatos/>. Acesso em: 12 abr. 2022.
- BENEVIDES, Bruna G.; NOGUEIRA, Sayonara Naider. (Orgs.). **Dossiê dos assassinatos e da violência contra travestis e transexuais brasileiras em 2019**. São Paulo: Expressão Popular, ANTRA, IBTE, 2020. Disponível em: <https://antrabrasil.org/assassinatos/>. Acesso em: 3 maio 2022.
- BORRILLO, Daniel. **Homofobia: história e crítica de um preconceito**. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.
- CENCI, Ana Righi; BEDIN, Gabriel de Lima; FISCHER, Ricardo Santi. Do liberalismo ao intervencionismo: o estado como protagonista da (des) regulação econômica. **Constituição, Economia e Desenvolvimento: Revista da Academia Brasileira de Direito Constitucional**, Curitiba, n. 4, p. 77-97, jan-jun. 2011. Disponível em: <https://abdconstojs.com.br/index.php/revista/article/view/32>. Acesso em: 14 jun. 2022.
- CORBANEZI, Elton; RASIA, José Miguel. Racionalidade neoliberal e processos de subjetivação contemporâneos. **Mediações**, Londrina, v. 25, n. 2, p. 287-301, maio-



ago. 2020. Disponível em: <https://www.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/view/40864>. Acesso em: 03 jul. 2022.

COUTINHO, Jacinto Nelson de Miranda. Introdução aos princípios gerais do processo penal brasileiro. **Revista da Faculdade de Direito da UFPR**, Curitiba, a. 30, n. 30, p. 163-198, 1998. DOI: 10.5380/rfdufpr.v30i0.1892. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/direito/article/view/1892>. Acesso em: 22 maio 2022.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **A nova razão do mundo**: ensaio sobre a sociedade neoliberal. São Paulo: Boitempo, 2016.

FONSECA, Francisco. A concepção neoliberal de justiça. **Revista Brasileira de Administração Pública**, Salvador, v. 7, n. 2, p. 33-61, 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/rebap/article/view/15613>. Acesso em: 11 maio 2022.

FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica**. Curso dado no Collège de France (1978-1979). Tradução de Eduardo Brandão e revisão de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FRASER, Nancy. Da redistribuição ao reconhecimento?: dilemas da justiça numa era “pós-socialista”. **Cadernos de campo**, São Paulo, n. 14/15, p. 231-239, 2006. DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v15i14-15p231-239. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/50109>. Acesso em: 20 maio 2022.

GRAMSCI, Antonio. Caderno 12 (1932): apontamentos e notas dispersas para um grupo de ensaios sobre a história dos intelectuais. In: GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do cárcere**. Edição e tradução de Carlos Nelson Coutinho e co-edição de Luiz Sérgio Henriques e Marco Aurélio Nogueira. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. v. 2. p. 10-53.

KLARMAN, Michael. Courts, social change, and political backlash. **Hart Lecture at Georgetown Law Center**, Washington, 31 mar. 2011. Disponível em: <https://scholarship.law.georgetown.edu/hartlecture/2/>. Acesso em: 12 jul. 2022.

MARTEL, Frédéric. **Global gay**: how gay culture is changing the world. Tradução de Patsy Baudoin. Londres: The MIT Press, 2018.

MERQUIOR, José Guilherme. **O liberalismo**: antigo e moderno. Tradução de Henrique de Araújo Mesquita. 3. ed. ampl. São Paulo: É Realizações, 2016.

MONICA, Eder Fernandes. A hegemonia do discurso liberal sobre direitos homossexuais no STF. **Revista Direito & Práxis**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, p. 1358-1390, 2020. DOI: 10.1590/2179-8966/2020/50211. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaceaju/article/view/50211>. Acesso em: 3 jun. 2022.



MONICA, Eder Fernandes; SGANZERLA, Rogério. Transexualidade e autonomia: a noção de sujeito e a possibilidade de autodeterminação de si na jurisprudência do STJ e STF. *In*: VIEIRA, José Ribas; CAMARGO, Margarida Maria Lacombe; SGANZERLA, Rogerio Barros. (Coords.). **Direitos fundamentais e jurisdição constitucional**. Belo Horizonte: Fórum, 2016. p. 118-141.

OLIVEIRA, Lorena Silva. O conceito de governamentalidade em Michel Foucault. **Revista Ítaca**, Rio de Janeiro, n. 34, p. 47-72, 2019. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/Itaca/article/view/26395/18009>. Acesso em: 28 jun. 2022.

PRECIADO, Paul B. **Manifesto contrassexual**. Tradução de Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: n-1 edições, 2014.

SARMENTO, Daniel. **Dignidade da pessoa humana**: conteúdo, trajetórias e metodologia. Belo Horizonte: Fórum, 2016.

SEGATO, Rita Laura. **La guerra contra las mujeres**. Madri: Traficante de Sueños, 2016.



**EPISTEMOLOGIAS QUEER E DIREITO: APAGAMENTOS NA PESQUISA BRASILEIRA
ENTRE 2019 E 2023 E OS EMBATES AO RECONHECIMENTO DE UMA TEORIA
JURÍDICA QUEER**

**Queer epistemologies and law: erasures in Brazilian research between 2019 and
2023 and the clashes to the recognition of a queer legal theory**

Marli Marlene Moraes da Costa

Doutora pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e Professora da Universidade de Santa Cruz do Sul-RS (UNISC)

ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-3841-2206>

Lattes: <https://lattes.cnpq.br/2928694307302502>

Nariel Diotto

Doutoranda pela Universidade de Santa Cruz do Sul (UNISC)

ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-4767-016X>

Lattes: <https://lattes.cnpq.br/5462241417886493>

Resumo: O presente artigo se propõe a abordar a temática das epistemologias queer na ciência jurídica brasileira, a partir da investigação em plataformas de artigos, teses e dissertações no período de 2019 a 2023, notadamente no que se refere à existência de pesquisas que reconheçam uma teoria queer do Direito. Nesse viés, o objetivo geral do artigo é analisar os referenciais epistemológicos existentes na pesquisa brasileira – especificamente teses, dissertações e artigos - disponíveis em três plataformas: Banco de Teses e Dissertações da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTD) e Scientific Electronic Library Online (SCIELO). A partir da apresentação desses resultados, pretende-se responder as seguintes questões norteadoras: a pesquisa jurídica brasileira já dispõe de um referencial epistemológico consistente acerca da existência de uma teoria jurídica queer no Brasil? Quais os desafios no reconhecimento de uma teoria que possa servir como parâmetro para o desenvolvimento de pesquisas jurídicas voltadas às identidades de gênero e sexualidades dissidentes no Brasil? A metodologia é de abordagem qualitativa, usando como procedimento técnico a pesquisa bibliográfica e o método de estado da arte, com a posterior leitura crítica e analítica das informações. Como resultados, compreende-se que no Brasil, a concepção de uma teoria jurídica queer ainda não foi confirmada, existindo pesquisas que tratam da temática apenas de forma interdisciplinar, com o amparo de pesquisadores de outras áreas, o que faz da ciência jurídica ainda insuficiente em relação às discussões abordadas pela teoria queer.

Palavras Chave: *Direito Heteronormativo. Epistemologias Queer. Gênero. Sexualidade. Teoria jurídica queer. Teoria queer do Direito.*



Abstract: This article proposes to address the issue of queer epistemologies in Brazilian legal science, from the investigation in platforms of articles, theses and dissertations in the period from 2019 to 2023, in the concerning the existence of researches that recognize a queer theory of Law. In this bias, the general objective of the article is to analyze the existing epistemological references in Brazilian research – specifically theses, dissertations and articles - available in three platforms: Bank of Theses and Dissertations of the Coordination of Improvement of Higher Education Personnel (CAPES), Brazilian Digital Library of Theses and Dissertations (BDTD) and Scientific Electronic Library Online (SCIELO). From the presentation of these results, it is intended to answer the following guiding questions: does Brazilian legal research already have a consistent epistemological framework about the existence of a queer legal theory in Brazil? What are the challenges in recognizing a theory that can serve as a parameter for the development of legal research focused on gender identities and dissident sexualities in Brazil? The methodology is a qualitative approach, using as a technical procedure the bibliographic research and the state of the art method, with the subsequent critical and analytical reading of the information. As results, it is understood that in Brazil, the conception of a queer legal theory has not yet been confirmed, and there is research that deals with the theme only in an interdisciplinary way, with the support of researchers from other areas, which makes legal science still insufficient in relation to the discussions addressed by queer theory.

Keywords: Heteronormative Law. Queer Epistemologies. Gender. Sexuality. Queer legal theory. Queer Theory of Law.

Introdução

A teoria *queer* vem ganhando espaço nos últimos anos, adentrando em áreas que, tradicionalmente, não se discutiam questões relacionadas com as desigualdades estruturais e violências sofridas pelas pessoas LGBTQIA+. Essas violências e discriminações não possuem uma origem simplista, mas sim, decorrem de uma multiplicidade de fatores que desencadeiam o cenário atual. E, muitas vezes, elas não se apresentam de forma direta, mas sim, ocorrem de modo simbólico, por meio da invisibilidade, do apagamento e de exclusões, que podem ocorrer de variadas formas: na ausência de políticas públicas, na desconsideração de desigualdades estruturais que decorrem do gênero e sexualidade e, até mesmo, pela falta da discussão do tema e de estratégias nos meios acadêmicos e científicos.



Nesse cenário, o presente artigo contempla a abordagem da teoria *queer* dentro de um campo científico específico, que é a área do Direito. Compreende-se que o Direito, tradicionalmente, foi fundamentado por dogmáticas positivistas e extremamente vinculadas aos costumes e normas sociais, os quais, muitas vezes, acabam por reproduzir desigualdades e exclusões. Por essa razão, o presente artigo tem como objetivo analisar as pesquisas sobre teoria *queer* do Direito, existentes na ciência jurídica brasileira, a partir da investigação em plataformas de artigos, teses e dissertações no período de 2019 a 2023. As questões norteadoras do presente artigo, que visam ser respondidos e/ou teorizados são: a pesquisa jurídica brasileira já dispõe de um referencial epistemológico consistente acerca da existência de uma teoria jurídica *queer* no Brasil? Quais os desafios no reconhecimento de uma teoria que possa servir como parâmetro para o desenvolvimento de pesquisas jurídicas voltadas às identidades de gênero e sexualidades dissidentes no Brasil?

Para responder o problema, é realizada, na primeira seção, a teorização dos conceitos norteadores da pesquisa, quais sejam: as epistemologias e epistemologias *queer*, os principais delineamentos da pesquisa jurídica e a heteronormatividade do Direito. Na segunda seção, é construído o estado da arte, apresentando os principais resultados de pesquisas sobre teoria *queer* encontrados nas plataformas escolhidas: Banco de Teses e Dissertações da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTD) e Scientific Electronic Library Online (SCIELO). Por fim, as informações são concatenadas e é realizada a discussão e interpretação dos resultados.

A metodologia adotada é de abordagem qualitativa, usando como procedimentos técnicos a pesquisa bibliográfica, que se utiliza de contribuições de outros autores, além da confecção de estado da arte, apresentado por meio de tabelas e transcrição do conteúdo das informações. Após, com base no material coletado, é realizada análise crítica e interpretativa das informações, objetivando a apreensão do conteúdo e apresentação dos resultados alcançados por meio do estado da arte.



Conceitos norteadores: epistemologia e epistemologias queer

A ciência e a pesquisa científica contemplam a busca metódica das explicações de fatos e da compreensão da realidade, por meio de diferentes processos, em que informações são produzidas a partir da observação ou de outros recursos de coleta de dados. Sendo assim, a pesquisa se investe do interesse de aprofundar a análise e fazer novas descobertas, visando alcançar o fundamento da verdade e o sentido da realidade. Na visão de Tesser (1995, 91), a ciência é fruto “[...] da cultura moderna e pós-moderna, envolvendo o universo empirista e pragmatista da pesquisa aplicada, daí surge a importância da epistemologia em nossos dias”. Dessa forma, a epistemologia está relacionada com a construção racional do pensamento científico e incide na própria construção do conhecimento.

Nessa esteira, Tesser (1995, 92) explica:

“Etimologicamente, ‘Epistemologia’ significa discurso (logos) sobre a ciência (episteme). (Episteme + logos). Epistemologia: é a ciência da ciência. Filosofia da ciência. É o estudo crítico dos princípios, das hipóteses e dos resultados das diversas ciências. É a teoria do conhecimento. A tarefa principal da epistemologia consiste na reconstrução racional do conhecimento científico, conhecer, analisar, todo o processo gnosiológico da ciência do ponto de vista lógico, linguístico, sociológico, interdisciplinar, político, filosófico e histórico. O conhecimento científico é provisório, jamais acabado ou definitivo. É sempre tributário de um pano de fundo ideológico, religioso, econômico, político e histórico. Podemos considerar a epistemologia como o estudo metódico e reflexivo do saber, de sua organização, de sua formação, de seu desenvolvimento, de seu funcionamento e de seus produtos intelectuais. A epistemologia é o estudo do conhecimento”.

A epistemologia é relevante na medida em que se refere, propriamente, à ciência e ocupa-se de problemas filosóficos percebidos na investigação científica e nas teorias existentes, além de propor soluções consistentes e adequados aos problemas verificados. Tesser (1995, 92) afirma que a epistemologia “é capaz de distinguir a ciência autêntica da pseudociência”, ou seja, a epistemologia toma como base o conhecimento científico verdadeiro, elaborado a partir de métodos rigorosos e resultados comprometidos com as demandas da ciência.



Dessa forma, o uso da ciência na explicação de fenômenos naturais, sejam eles físicos, biológicos ou até mesmo sociais, parte de diferentes pressupostos teórico-filosóficos. Portanto, a ciência também analisa o ser humano e as sociedades, suas instituições, costumes e normas sociais. O ser humano é, assim, um ser natural e acessível aos procedimentos de observação e experimentação. Contudo, ao contrário das ciências naturais, o homem e “os diferentes aspectos da fenomenalidade humana” (Severino 2007, 112) ensejam uma percepção de paradigmas epistemológicos que não sejam únicos ou positivistas. Isto é, no caso de estudos que envolvem a sociedade, os comportamentos e o próprio ser humano, é necessário um pluralismo epistemológico, que apresente várias possibilidades de compreender a relação do sujeito e do objeto. Conforme Almeida (2007, 11) na “[...] articulação entre os vários aspectos da sociedade e do indivíduo, a epistemologia exige uma reflexão sistemática sobre as condições e as implicações do trabalho científico, sobre as suas formas e os seus momentos”.

Sendo assim, a construção do conhecimento científico, o delineamento de diferentes estratégias de pesquisa e o próprio uso de referenciais, fundamentam-se por diferentes perspectivas teóricas e filosóficas. Contudo, Tesser (1995, 92-93) aduz que uma epistemologia só será útil se atender alguns requisitos:

“Refere-se à ciência propriamente dita. Ocupa-se de problemas filosóficos que se apresentam no curso da investigação científica ou na reflexão sobre os problemas, métodos e teorias da ciência. Propõe soluções claras para tais problemas, soluções consistentes em teorias rigorosas e inteligíveis, adequados à realidade da investigação científica. É capaz de distinguir a ciência autêntica da pseudociência. É capaz de criticar programas e mesmo resultados errôneos, como conseguir novos enfoques promissores. O Epistemológico pode dar contribuições dos seguintes tipos: Trazer à tona os pressupostos filosóficos (em particular semânticos, gnosiológicos (e)ontológicos) de planos, métodos, ou resultados de investigação científicas de atualidade. Elucidar e sistematizar conceitos filosóficos, empregados em diversas ciências. Ajudar a resolver problemas científico-filosóficos, tais como o de saber se a vida se distingue pela teleonomia e a psique pela inespacialidade. Reconstruir teorias científicas de maneira axiomática, pôr a descoberto seus pressupostos filosóficos. Participar das discussões sobre a natureza e o valor da ciência pura e aplicada, ajudando a esclarecer as ideias a respeito. Servir de modelo a outros ramos da filosofia, particularmente a ontologia e a ética”.



Nesses termos, Tesser (1995) argumenta que a epistemologia está diretamente relacionada com a ciência e apresenta reflexões sobre problemas filosóficos de forma a buscar soluções para os mesmos, usando de metodologias e estratégias específicas, que se enquadrem na ciência autêntica. As epistemologias se apresentam como o resultado de um procedimento específico, voltado a resolver problemas de cunho científico e reconstruir as teorias já existentes, sobre variados fenômenos da natureza e da sociedade. Dessa forma, “a Epistemologia seria uma reflexão profunda e crítica sobre o universo da Ciência” (Tesser 1995, 97). E a Ciência é um dos aspectos centrais da sociedade hodierna, ao passo que está presente em diferentes aspectos, como no processo de industrialização, em questões ambientais, econômicas, sociais, entre outros.

Nos últimos anos, se intensificaram as reflexões acerca da produção do conhecimento científico, notadamente, na área jurídica. Considerando as pluralidades existentes, as diferentes culturas e o próprio desenvolvimento da sociedade, a produção do conhecimento também foi impactada por diferentes saberes, por mudanças profundas na estruturação dos conhecimentos, pela transformação da razão que os estrutura e preside. Ou seja, há uma constante crítica de que o conhecimento foi baseado em uma racionalidade masculina, heteronormativa e ocidental, que acabou por refletir em como se estruturam diversas normas sociais, inclusive as jurídicas. Esse cenário fez com que não fosse possível o reconhecimento da diversidade epistemológica do mundo e, nessa perspectiva, para que haja uma evolução no conhecimento, é necessário buscar o rompimento com certos tipos de paradigmas para, então, dar vazão a novos conhecimentos e novas formas de estruturação desses conhecimentos (Diotto 2021).

Nesse aspecto, cabe mencionar as contribuições da epistemologia *queer* para o rompimento da racionalidade hegemônica ainda preponderante do conhecimento científico. As epistemologias dissidentes (Nicoli, Pereira 2023), que visam se opor ao conhecimento considerado tradicional, o qual apresenta formas hegemônicas, se configuram como a articulação de diferentes teorias do conhecimento constituídas com base em uma pluralidade epistêmica contra-hegemônica. Ou seja, apresentam estratégias que surgem dentro da ciência com o intuito de produzir saberes que reconheçam



racionalidades plurais, práticas concretas e também subjetividades, as quais podem produzir diferentes efeitos. Essas transformações tem se demonstrado de variadas formas, a exemplo das epistemologias feministas, subalternas, *queer* e decoloniais, entre outras. Essas epistemologias que fogem do saber hegemônico podem ser caracterizadas como:

“[...] um conjunto de modos de compreensão da produção dos saberes subjetiva, espacial, histórica, corpórea e materialmente localizados, a partir de racionalidades outras que não uma única razão objetiva e hegemônica. As epistemologias dissidentes, em seu conceito e práxis, reclamam para si valor e importância e, por isso, se contrapõem às construções teóricas, às práticas materiais, às instituições, às estruturas, aos discursos e a quaisquer outras formas de pensar e agir que, ao lhes negar valor, negam valor às pessoas e comunidades que as produzem” (Nicoli, Pereira 2023, 877).

As epistemologias dissidentes não negam o conhecimento considerado tradicional, eurocentrado, geralmente produzido por homens brancos e considerado hegemônico. Contudo essas epistemologias produzem deslocamentos, valorizando categorias situadas no campo da dissidência, diferentes processos de intelecção e fundamentos teóricos, com o intuito de produzir saberes que possam melhor decifrar fenômenos sociais de uma complexidade de grupos e de indivíduos. Nesse aspecto, cabe refletir acerca do significado de uma epistemologia *queer*, que se apresenta como a crítica à permanência de identidades fixas de gênero, construídas a partir de performances discursivas reproduzidas no passar do tempo e que determinam uma única forma de se constituir o gênero, baseada na dicotomia homem e mulher (Lewis 2012).

As epistemologias *queer* partem da desconstrução e desnaturalização do binarismo de sexo, gênero e sexualidade, criticando também a forma com que a ciência silenciou e invisibilizou a categoria do gênero no conhecimento científico. Nesse cenário busca-se evitar o reforço de categorias rígidas e fechadas de sexo, gênero e sexualidade, reconhecendo que a complexidade humana abrange também diferentes formas de identidade de gênero e de distintas manifestações da sexualidade (Lewis 2012). Mas, antes de adentrar ainda mais acerca dos sentidos da epistemologia *queer*, necessário se faz adentrar no conceito da terminologia “*queer*”:



“Queer significa colocar-se contra a normalização - venha ela de onde vier. Seu alvo mais imediato de oposição é, certamente, a heteronormatividade compulsória da sociedade; mas não escaparia de sua crítica A normalização e a estabilidade propostas pela política de Identidade do movimento homossexual dominante. Queer representa claramente a diferença que não quer ser assimilada ou tolerada, e, portanto, sua forma de ação é muito mais transgressiva e perturbadora” (Louro 2004, 38-39).

Sendo as epistemologias, uma forma de reflexão do universo da ciência, as epistemologias *queer*, a partir de uma análise pautada no rompimento de padrões fixos de gênero e sexualidade, se constituem como uma estratégia para repensar o conhecimento científico existente, proporcionando uma releitura, à luz do gênero, da reprodução e reforço de identidades e papéis sexuais fixos. Em relação ao Direito, as epistemologias *queer* contribuem na medida em que, a partir de suas reflexões, desvelam o caráter hegemônico e heteronormativo que ele apresenta, que faz com que o Direito ainda reproduza diversas invisibilidades e silenciamentos no que se refere às pessoas LGBTQIA+.

Nesse aspecto, é importante destacar que o Direito e a Ciência Jurídica ainda apresentam caráter androcêntrico, refletindo a exclusão e o apagamento de grupos sociais que possuem marcadores sociais específicos, como é o caso da identidade de gênero e sexualidade, assim como questões étnicas e raciais. Esse processo legitima a continuidade do silenciamento de determinados grupos, institucionalizando a exclusão nas próprias normas jurídicas e leis. Além disso, cabe destacar que o sistema de justiça brasileiro foi estruturado com base no direito romano, caracterizado por fortes influências patriarcais em suas relações sociais cotidianas. As influências patriarcais refletem um sistema e ideologia que impõe comportamentos, hábitos e condutas em sociedade, definindo estereótipos de gênero e instituindo relações de poder. Dessa forma, o Direito acabou legitimando um processo de dominação heterocisnormativa, tendo em vista que foi construído com base em um binarismo sexual e de gênero, que acabou excluindo outras formas de existência (Angelin, Hahn 2019).

De acordo com Angelin e Hahn (2019, 34):



“Por séculos os homens dominaram as áreas do conhecimento, criando, produzindo e reproduzindo conhecimentos sob a perspectiva de uma visão androcêntrica. Estes espaços de poder e o conhecimento produzido por eles contribuíram para a naturalização de estereótipos masculinos e femininos e, por consequência, a criação de olhares deterministas”.

Dessa forma, a organização da sociedade se alicerça em um conjunto de normas, que delimita os papéis sociais e as práticas atribuídas, diferentemente, aos gêneros. Portanto, o Direito e todo o sistema jurídico e instituições, foram baseados em uma racionalidade androcêntrica, concebido a partir de conceitos heteronormativos que disseminam uma ideologia patriarcal, que se materializa no controle social informal dos corpos e narrativas de pessoas LGBTQIA+.

Nesse cenário, as epistemologias *queer* se apresentam como estratégias críticas ao androcentrismo e heteronormatividade do Direito, que enquanto ciência, tem se demonstrado incapaz de contemplar todas as pluralidades de existência. E isso é o resultado de suas bases estruturais, que além de privilegiarem identidades e sexualidades binárias, também fortalecem processos de exclusão e invisibilidade. Por essa razão, é necessário compreender como está ocorrendo o rompimento com as bases estruturais e excludentes do Direito no Brasil, por meio da análise de pesquisas realizadas nos últimos anos e disponíveis nas bases de dados pública. Por essa razão, em seguida, serão apresentados os métodos de coleta e análise de dados, bem como o atual estado da arte sobre a pesquisa jurídica brasileira com a temática da teoria *queer*.

Métodos de Pesquisa e Estado da Arte

Para avaliar como está ocorrendo a pesquisa científica na área do Direito, bem como, o referencial epistemológico disponível sobre uma possível teoria jurídica *queer*, no Brasil, usou-se de abordagem qualitativa que, de acordo com Minayo e Gomes (2012, 21), responde a questões específicas, em um nível de realidade que não pode ser quantificado, tendo em vista que “[...] trabalha com o universo dos significados, dos motivos, das aspirações, das crenças, dos valores e das atitudes”. Na pesquisa qualitativa,



os fenômenos humanos são o alvo da reflexão, visando a interpretação de suas ações a partir da realidade partilhada em sociedade. Essa abordagem justifica-se “[...] por ser uma adequada para entender a natureza de um fenômeno social” (Richardson 1999, 79), a exemplo do fenômeno jurídico e de suas diferentes formas de construir o conhecimento científico.

Além disso, optou-se como metodologia para coleta e apresentação dos resultados, o estado da arte, que se refere ao atual estado de conhecimento sobre o tema objeto de análise. O uso deste método visa estabelecer em que estágio se encontra, atualmente, a pesquisa jurídica brasileira em relação à teoria *queer* e os principais temas tratados na área, que possam ter similaridade com o assunto deste artigo ou que sirvam de base teórica para fundamentar o estudo. É oportuno destacar que o "estado da arte" tem natureza bibliográfica, ou seja, os autores de produções acadêmicas aqui apresentadas também podem ser considerados como referenciais teóricos importantes ao estudo do tema, contribuindo de forma relevante à análise do fenômeno.

Para a construção do estado da arte, foi realizado um mapeamento em três plataformas de pesquisa de trabalhos acadêmicos e científicos: Banco de Teses e Dissertações da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTD) e Scientific Electronic Library Online (SCIELO). Todas as pesquisas realizadas usaram o termo teoria *queer* e voltaram-se apenas para a análise dos resultados da área do Direito. Nesse viés, cabível analisar, de forma segmentada, os resultados de cada plataforma de pesquisa, a fim de contextualizar adequadamente os métodos e filtros utilizados.

Banco de Teses e Dissertações da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES)

Em pesquisa realizada no Banco de Teses e Dissertações da CAPES, no dia 29 de abril de 2023, usando-se o termo “teoria *queer*” e os filtros “Grande área do conhecimento: Ciências Sociais”; “Área do conhecimento: Direito” e “Área de avaliação:



Direito”, no período compreendido entre 2019 e 2023, houve o retorno de 1309 resultados. Visualiza-se a seguinte tabela:

Data da Pesquisa	Termo	Filtros	Período
29/04/2023	Teoria <i>Queer</i>	1. Grande área do conhecimento: Ciências Sociais 2. Área do conhecimento: Direito 3. Área de avaliação: Direito	2019 a 2023
Total:			1309

Tabela 1. Resultado da pesquisa realizada no Banco de Teses e Dissertações da CAPES
(Legenda: elaboração das autoras)

Desses resultados, foi realizado um refinamento da pesquisa, em que se verificou que apenas quatro deles continham o termo “*queer*” em seu título. Visando qualificar o estudo e apresentar apenas pesquisas fundamentadas pela teoria *queer* no estado da arte, identificou-se que apenas os seguintes resultados trouxeram o enfoque pretendido já no título, reproduzindo-se a seguir:

Título	Autor	Espécie	Instituição	Ano
Entre rupturas e aproximações: a emergência de um marxismo queer	Grazielle Vasconcellos Ozorio	Dissertação	Universidade do Estado do Rio de Janeiro	2021
Discurso judicial e criminalização da homotransfobia no Brasil: ponderações desde uma teoria e criminologia queer	Danler Garcia Silva	Dissertação	Universidade Federal de Uberlândia	2020
O direito de família na pós-modernidade: contribuições da Teoria Queer para a superação da hegemonia das estruturas familiares tradicionais	Diogo Guedes Pinheiro de Figueiredo Ferraz	Dissertação	Universidade de São Paulo	2020
Direitos humanos e discursos de ódio no episódio queermuseu: uma análise a partir da teoria do reconhecimento de Axel Honneth	Thales Andrey da Silva	Dissertação	Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul	2019

Tabela 2. Refinamento da pesquisa (CAPES)
(Legenda: elaboração das autoras)

A primeira pesquisa, intitulada “Entre rupturas e aproximações: a emergência de um marxismo *queer*”, de autoria de Grazielle Vasconcellos Ozorio, faz um paralelo entre



o tema da diversidade sexual e do marxismo e, como nos últimos anos, ambos os temas, têm sido tratados de forma segmentada, o que contribuiu para uma polarização entre a teoria marxista e a teoria *queer*. Contudo, em virtude do cenário atual e do avanço do neoliberalismo, Ozorio (2021) aduz que houve uma retomada dessas discussões como forma de resistência, visando a promoção de uma discussão sobre a sexualidade à luz da teoria marxista e de seus distintos delineamentos, como as questões raciais, de raça, classe e etnicidade. Sendo assim, a pesquisa se volta para o resgate de temas que aproximam essas duas teorias, no intuito de desenvolver a investigação acerca do marxismo *queer*, apresentando as intersecções entre as lutas dos movimentos socialistas e das pessoas LGBTQIA+, notadamente, os homossexuais.

A segunda pesquisa, intitulada “Discurso judicial e criminalização da homotransfobia no Brasil: ponderações desde uma teoria e criminologia *queer*”, de autoria de Danler Garcia Silva, aborda como o Poder Judiciário brasileiro viabilizou a criminalização da violência homotransfóbica no Brasil. Para tanto, usa da análise de documentos e de relatórios sobre os índices da violência no país, além de examinar o julgamento do Supremo Tribunal Federal (Mandado de Injunção 4.733 e Ação Direta de Inconstitucionalidade por Omissão 26) e dos votos dos ministros, principalmente sobre os temas de sexo, gênero, sexualidade, raça e etc., a partir da técnica da análise crítica do discurso. Além disso, a pesquisa conta com a fundamentação da teoria *queer* e da criminologia *queer*, partindo de referenciais epistemológicos adequados à temática, contudo, o tema centra-se, propriamente, em problematizar o processo de criminalizar a homotransfobia com base na fundamentação jurídica do racismo (Silva 2020).

A terceira pesquisa, intitulada “O direito de família na pós-modernidade: contribuições da Teoria *Queer* para a superação da hegemonia das estruturas familiares tradicionais”, de autoria de Diogo Guedes Pinheiro de Figueiredo Ferraz, procura questionar as possíveis mudanças ocorridas no direito de Família, diante de alguns antagonismos existentes entre a Constituição Federal de 1988 e o Código Civil de 1916. Além disso, trata do movimento de inclusão das chamadas “novas famílias” no sistema jurídico, reconhecendo que, embora haja um avanço e conquistas do público LGBTQIA+



nesse processo, ainda predomina uma hegemonia de estruturas familiares, as quais são consideradas formas tradicionais e naturais e, conseqüentemente, um modelo ideal a ser seguido. Para a análise, usa da teoria *queer* e suas possíveis contribuições no rompimento desses padrões hegemônicos (Ferraz 2020).

A quarta pesquisa, intitulada “Direitos humanos e discursos de ódio no episódio queermuseu: uma análise a partir da teoria do reconhecimento de Axel Honneth”, de autoria de Thales Andrey da Silva, estuda os discursos de ódio no meio jurídico, os quais são provocados pelo não reconhecimento do outro como sujeito, seja na esfera do amor ou da comunidade. Para tanto, a partir da análise de comentários das redes sociais sobre o episódio do queermuseu, o autor usa da teoria do reconhecimento de Honneth para visualizar se esses discursos se encaixam nas esferas de desrespeito. Além disso, complementa a pesquisa com as teorias de gênero, a arte *queer* e suas conexões com os Direitos Humanos, com o intuito de analisar a possibilidade de aplicação da teoria do reconhecimento no tratamento dos discursos de ódio contra as pessoas LGBTQIA+ (Silva 2019).

Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTD)

Em pesquisa realizada na Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTD) no dia 29 de abril de 2023, usando-se o termo “teoria *queer*” e o filtro “termo no título da pesquisa”, no período compreendido entre 2019 e 2023, houve o retorno de 5 resultados, dos quais apenas um é da área do direito.

Data da Pesquisa	Termo	Filtros	Período
29/04/2023	Teoria Queer	1. Termo no título da pesquisa	2019 a 2023
Total:	5 resultados (1 da área do direito, 2 da educação, 1 da sociologia e 1 de cultura visual)		

Tabela 3. Resultado da primeira pesquisa realizada na Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTD)

(Legenda: elaboração das autoras)



Ainda, no dia 29 de abril de 2023, foi realizada uma segunda pesquisa na mesma plataforma, usando-se o termo “teoria *queer*” e o filtro “termo no assunto da pesquisa”, no período compreendido entre 2019 e 2023, momento em que houve o retorno de 35 resultados, dos quais apenas três são da área do direito.

Data da Pesquisa	Termo	Filtros	Período
29/04/2023	Teoria Queer	1. Termo no assunto da pesquisa	2019 a 2023
Total:	35 resultados		

Tabela 4. Resultado da segunda pesquisa realizada na Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTD)

(Legenda: elaboração das autoras)

Entre as outras áreas que contemplam pesquisas sobre a temática, estão: Tecnologia e Sociedade (2 resultados); Difusão do Conhecimento (2 resultados); Ciências Humanas e Sociais Aplicadas (1 resultado); História das Ciências e Matemática (1 resultado); Comunicação (3 resultados); Psicologia (4 resultados); Artes (6 resultados); Educação (1 resultado); Sociologia (1 resultado); Psicanálise (1 resultado); Ensino de História (1 resultado); História (1 resultado); Sociedade e Cultura na Amazônia (1 resultado); Administração e Negócios (1 resultado); Letras (3 resultados); Promoção de Saúde (1 resultado); Estudos Linguísticos (1 resultado); Estudos Literários (1 resultado).

Os resultados da área do Direito de ambas as pesquisas são apresentados a seguir:

Título	Autor	Espécie	Instituição	Ano
Corpos que não se sujeitam	Saada Zouhair Daou	Tese	Pontifícia Universidade Católica de São Paulo	2021
O não sujeito em direitos humanos: aproximações entre teoria crítica e teoria queer na órbita da heterocisnormatividade	Maila de Oliveira Bianor	Dissertação	Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro	2019
Analidade de risco: a doação de sangue por bichas em julgamento na ADI 5543	Caio Felipe Cavalcante Catarcione de Castro	Dissertação	Universidade de Brasília	2019
Direito de personalidade a autodeterminação da identidade de gênero: limites e possibilidades para sua	Ana Cecilia de Moraes e Silva Dantas	Tese	Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul	2019



configuração no direito brasileiro				
------------------------------------	--	--	--	--

Tabela 5. Refinamento da pesquisa (BDTD)

(Legenda: elaboração das autoras)

A primeira pesquisa, intitulada “Corpos que não se sujeitam”, de autoria de Saada Zouhair Daou, aborda a categoria de sujeito de direito e como ela se aplica nos corpos para os quais ela não foi pensada, a exemplo daqueles que foram excluídos, historicamente, da concepção de sujeito de direito. O autor explana que houve a incorporação de um sujeito universal, que acabou excluindo diversas formas de existência, como é o caso das mulheres, que demandaram reconhecimento pela forma jurídica. Embora o autor não centre o debate em pessoas LGBTQIA+ e trate, principalmente, de mulheres, acaba contemplando também a teoria *queer* e seus referenciais, diante da complexidade da categoria “mulher”, que também apresenta sexualidades e identidades próprias e dissidentes (Daou 2021).

O segundo resultado, intitulado “O não sujeito em direitos humanos: aproximações entre teoria crítica e teoria *queer* na órbita da heterocisnormatividade”, de autoria de Maila de Oliveira Bianor, trata do movimento crítico consolidado a partir da década de 1960, no intuito de desmistificar a dogmática tradicional do Direito a partir da crítica interdisciplinar, propondo, assim, uma nova racionalidade, que considere os processos de dominação que ainda sustentam a opressão social. A autora centraliza sua análise nos sujeitos que se desviam da heterocisnormatividade compulsória, usando a Teoria *Queer* como base teórica fundamental e fazendo uma releitura das teorias críticas de direitos humanos, visando o reconhecimento da pluralidade humana, sem (pré)definições de quem, efetivamente, será considerado digno de direitos humanos (Bianor 2019).

O terceiro resultado, intitulado “Análise de risco: a doação de sangue por bichas em julgamento na ADI 5543”, de autoria de Caio Felipe Cavalcante Catarcione de Castro, investiga a restrição de doação de sangue por homossexuais no período de doze meses após a última prática sexual, problematizando a sua (in)constitucionalidade. Visando compreender a narrativa do risco, o autor usou da perspectiva *queer* para



demonstrar o quanto os corpos homossexuais não tem espaço discursivo na esfera política e como ainda há a manutenção do estatuto biopolítico privilegiado de certas sexualidades (Castro 2019).

A última pesquisa, intitulada “Direito de personalidade a autodeterminação da identidade de gênero: limites e possibilidades para sua configuração no direito brasileiro”, de autoria de Ana Cecilia de Moraes e Silva Dantas, estuda o tratamento jurídico voltado às pessoas de sexualidade dissidente que não se encaixam no binarismo homem/mulher. Trata das violações de direitos como o resultado da naturalização das classificações sexuais binárias, usando a teoria *queer* como marco teórico capaz de possibilitar a desnaturalização das diferenças sexuais e rompimento dos padrões fixos de gênero (Dantas 2019).

Scientific Electronic Library Online (SCIELO)

Em pesquisa realizada no Scientific Electronic Library Online (SCIELO), no dia 29 de abril de 2023, usando-se o termo “teoria *queer* direito”, sem demais filtros, no período compreendido entre 2019 e 2023, houve o retorno de 6 (seis) resultados. Visualiza-se a seguinte tabela:

Data da Pesquisa	Termo	Filtros	Período
29/04/2023	Teoria Queer direito	Sem filtros	2019 a 2023
Total:			6

Tabela 6. Resultado da pesquisa realizada no Scientific Electronic Library Online (SCIELO)
(Legenda: elaboração das autoras)

Dos resultados, foram pré-avaliados apenas aqueles escritos em língua portuguesa (cinco deles). Dentre estes, 3 (três) se tratavam de outras áreas (um da psicologia; um da saúde 1 e um interdisciplinar) e outros dois se tratavam de pesquisa jurídica, os quais são demonstrados na tabela seguinte.

Título	Autor	Espécie	Periódico	Ano
--------	-------	---------	-----------	-----



Identidade de Gênero, Dados Pessoais e Redes Sociais: Uma análise da categorização dos dados sensíveis a partir de uma crítica <i>queer</i>	Ramon Silva Costa, Marília Papaléo Gagliardi e Livia Pazianotto Torres	Artigo	Direito e Práxis	2023
Direitos trabalhistas como direitos LGBTI+: uma leitura <i>queer</i> dos retrocessos sociolaborais no STF	Pedro Augusto Gravatá Nicoli e Renata Queiroz Dutra	Artigo	Direito e Práxis	2022

Tabela 7. Refinamento da pesquisa (SCIELO)
(Legenda: elaboração das autoras)

O primeiro artigo, intitulado “Identidade de Gênero, Dados Pessoais e Redes Sociais: Uma análise da categorização dos dados sensíveis a partir de uma crítica *queer*”, de autoria de Ramon Silva Costa, Marília Papaléo Gagliardi e Livia Pazianotto Torres, trata da possibilidade de classificação da identidade de gênero como um dado sensível, usando como base a lei de proteção de dados pessoais (Lei 13.709/2018). Além disso, os autores usaram a teoria *queer* como estratégia de problematizar a condição de vulnerabilidade das pessoas não cisgêneras, além de análise documental de termos de redes sociais, concluindo pela necessidade de considerar a identidade de gênero como um dado sensível.

O segundo artigo, intitulado “Direitos trabalhistas como direitos LGBTI+: uma leitura *queer* dos retrocessos sociolaborais no STF”, de autoria de Pedro Augusto Gravatá Nicoli e Renata Queiroz Dutra, analisa algumas decisões do Supremo Tribunal Federal sobre matérias de direitos LGBGTQIA+, as quais apresentam avanços, mas, também, expõe alguns retrocessos em matéria trabalhista, principalmente das funções mais vulneráveis, que costumam ser exercidas por pessoas pertencentes a grupos sociais subalternos, como é o caso das pessoas LGBGTQIA+. Assim, em que pese haja um avanço no reconhecimento de direitos, também há uma ambiguidade no comportamento da corte, ao não considerar as condições de trabalho dessas pessoas. Como fundamento teórico do artigo, usa-se a perspectiva *queer* para compreender a complexidade do fenômeno.



Resultados e discussões

A partir dos resultados apresentados, observa-se que a pesquisa da área do Direito, no Brasil, já dispõe de temas que exploram a teoria *queer* em artigos, teses e dissertações, representado que há um espaço de visibilidade para a discussão de um tema que, durante muito tempo, foi silenciado do conhecimento tradicional do Direito. Contudo, considerando que no período de quatro anos foram identificados apenas dez resultados que trazem a teoria *queer* como uma perspectiva, ainda há um longo caminho a ser desenvolvido para o fortalecimento da pesquisa jurídica acerca da temática.

Os resultados demonstraram várias perspectivas sobre a Teoria *Queer*. No catálogo de teses e dissertações da CAPES, foi possível observar a temática do marxismo *queer*, que une gênero, raça, sexualidade, classe e outros marcadores sociais; a criminalização da homotransfobia sob a perspectiva da teoria *queer*; a crítica da teoria *queer* sobre a estruturação das famílias tradicionais; além da união da teoria do reconhecimento e da teoria *queer* em um panorama de direitos humanos. Já na segunda pesquisa, na Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTD), foi possível observar uma forte discussão sobre a concepção de sujeito de direito à luz da teoria *queer*; questões de direitos humanos; doação de sangue por homossexuais e direitos de personalidade e autodeterminação da identidade de gênero. Por fim, na última plataforma (SciELO), os temas contemplaram a identidade de gênero e proteção dos dados pessoais, além de uma releitura da legislação trabalhista à luz da teoria *queer*.

Demonstra-se que ainda existem muitos desafios a serem superados, mesmo que a pesquisa jurídica brasileira já comporte uma diversidade de temas. Isso porque as pesquisas acerca da necessidade de rompimento do padrão heterocisnormativo do direito ainda são poucas e o reconhecimento dos direitos humanos das pessoas LGBTQIA+ no ordenamento jurídico brasileiro nos últimos tempos também encontra resistência de vários setores da sociedade civil.

Portanto, um desafio a ser superado é a necessidade de uma maior teorização acerca de uma teoria jurídica *queer*, que possa apontar as ausências e insuficiências do



Direito brasileiro na resolução de muitas demandas relacionadas com este público. Outras áreas das ciências humanas e sociais já estão bastante avançadas neste sentido, mas o Direito ainda se configura como um local de exclusões e invisibilidades.

De acordo com Bianor (2019, 78)

“[...] nem mesmo as teorias críticas de direitos humanos se mostraram capazes de compreender os processos de formação do sujeito e de sua subordinação aos poderes que ao mesmo tempo os constitui. Os direitos humanos ainda hoje assumem premissas hegemônicas e, mesmo quando reconhecem a sexualidade ou o gênero como elementos de hierarquização entre diferentes grupos, não promovem mudanças significativas nessas realidades. [...] Ao focar nos processos de normalização, a Teoria Queer empreende uma metodologia que desloca o olhar exclusivamente dirigido ao sujeito e passa a entender o campo da normalização como o lugar da violência normalizada e naturalizada pela construção do “outro” que desvia e por esse motivo é patológico”.

O Direito ainda se apresenta como uma ciência reprodutora de desigualdades, afeiçoado demasiadamente a processos objetivos, positivistas e dogmáticos, que muitas vezes podem fazer da ciência jurídica alheia aos problemas sociais, os quais, deveria ser invocado para solucionar. Essa característica do Direito faz com que ele mantenha estruturas de hierarquias sociais, privilegie sujeitos heteronormativos e silencie diante de desigualdades sociais, que não se apresentam individualmente, mas como complexos estruturais. Ou seja, a desigualdade de gênero e sexualidade estimula outras desigualdades, ao passo que geralmente vem acompanhada de outras formas de opressão, como questões de classe, raciais, étnicas, entre outras.

Mas, além de manter essas hierarquias, essas características hegemônicas do Direito também impõem desafios ao reconhecimento da teoria jurídica *queer*, o que impõe obstáculos ao desenvolvimento de pesquisas voltadas às identidades de gênero e sexualidades dissidentes no Brasil. Isso porque o Direito, o Estado e as Instituições são androcêntricas e disseminam uma visão hegemônica: o sexo masculino é o ponto central de todas as coisas, o direito foi feito por homens e para homens, tendo como aspecto fundamente a organização da sociedade por meio do controle social. O Direito dita regras,



mas também costumes e condutas, é mantenedor do binarismo sexual e reproduz as normas de gênero.

Conforme alude Bianor (2019, 79):

“[...] as normas de gênero obrigatórias exigem, no modelo binário, que se assumam um gênero ou outro – feminino ou masculino –, o que nem sempre ocorre como previsto, abrindo-se, então, espaço para a disputa de poder – entre a norma que subordina e o sujeito subordinado – e para o conseqüente surgimento de formas diversas de viver o gênero – como a não-cisgeneridade –, além de outras formas de se viver a masculinidade e a feminilidade, mesmo que não relacionadas a uma “incongruência” entre sexo e gênero”.

As epistemologia e teoria *queer* se apresentam como a crítica necessária ao conhecimento científico, que deve ser plural e considerar as mais diversas formas de existência, se apresentando como a resistência aos processos de exclusão existentes na ciência jurídica. O Direito, em seus variados processos e instâncias, legitimou hierarquias sociais, exclusões e silenciamentos. Por essa razão, um olhar atento a esses processos é essencial para romper com o estabelecimento de papéis fixos, binarismos sexuais e discursos excludentes, que podem, até mesmo, disseminar preconceitos contra o público LGBTQIA+.

De fato, o presente artigo não pretende exaurir a temática ou firmar um entendimento uníssono, completo e acabado do que consistiria a teoria jurídica *queer* e os seus delineamentos. Além disso, compreende-se que pode haver limitações, tendo em vista que a pesquisa foi realizada com base em termos específicos constantes em títulos de pesquisas jurídicas e usando apenas de três plataformas de dados. Contudo, os dados analisados se apresentam como uma prévia do que pode ser observado na pesquisa brasileira, possibilitando verificar, por meio do estado da arte, que há abertura de espaço ao tema nos últimos anos, mesmo que paulatinamente.

Portanto, cabe aos pesquisadores da área, adentrar nessas discussões e fortalecer a ciência jurídica brasileira, tendo em vista que, no período compreendido entre janeiro de 2019 e abril de 2023, foram produzidos menos de três trabalhos acadêmicos por ano, na área do Direito, com foco central na teoria *queer*. Diante da complexidade e de toda



visibilidade dos grupos LGBTQIA+ nos últimos anos, além da prevalência de exclusões e apagamentos pelo próprio Direito, é de extrema relevância que a teoria *queer* ganhe o campo do Direito e desestrua o heteronormativismo das leis e do sistema de justiça.

Conclusão

O gênero e a sexualidade são categorias que resultam em alguns impactos para aqueles que não estão compreendidos no padrão heteronormativo, ainda naturalizado como o padrão ideal de relações afetivas e de identidade. O motivo disso é que o mundo observa distintas designações de gênero, acaba impondo modelos ideais e se baseando em uma versão binária que considera, apenas, o homem e a mulher em um sentido biológico. Por essa razão, as identidades de gênero e sexuais devem ser concebidas como uma categoria de análise baseada em diferenças sexuais extremamente desiguais e injustas do ponto de vista das pessoas LGBTQIA+.

Durante muito tempo, a existência dessas diferenças e de seus impactos na vida das pessoas foi invisibilizada e apagada de vários locais e, ao não ser debatida, também não foi problematizada, impossibilitando a criação de estratégias para a desarticulação dessas diferenças e exclusões. A violência simbólica que se instaura ao negar a diversidade, acaba estimulando violências e silenciamentos, ao não reconhecer as pessoas LGBTQIA+ como sujeitos que necessitam de proteção legal específica, políticas públicas direcionadas e atenção do Estado às suas demandas que, dependendo do caso, podem ser distintas.

No campo científico e jurídico não foi diferente, pois a ciência apenas refletiu o modelo social hegemônico e heteronormativo que ainda predomina em sociedade. Nesse viés, mesmo que hoje os direitos humanos das pessoas LGBTQIA+ já tenham avançado, muitos desafios ainda se apresentam nesse espaço, não apenas pelas constantes tentativas de retrocessos originárias de movimentos conservadores, mas também, pela ausência de maiores debates, pesquisas e até mesmo dados governamentais acerca da condição vivenciada pelas pessoas de sexualidade dissidente nas mais variadas esferas da vida.



Em relação à pesquisa realizada no presente artigo, verificou-se que o tema da teoria *queer* ainda é pouco difundido, embora já existam pesquisas voltadas à população LGBTQIA+ na área do Direito. Defende-se o uso dessa teoria, pois ela tem se mostrado adequada para compreender que o Direito apresenta discriminações que são estruturais, que operam de forma a legitimar silenciamentos e exclusões desse público e que precisam ser revistas de forma crítica. Verifica-se, portanto, que no Brasil, a concepção de uma teoria jurídica *queer* ainda não foi confirmada, embora já existam pesquisas que tratam da temática apenas de forma interdisciplinar, com o amparo de pesquisadores de outras áreas, principalmente das ciências humanas.

Contudo, não se pode negar que há um forte movimento acadêmico, que trabalha com questões relacionadas às legislações, às epistemologias dissidentes, às críticas ao dogmatismo jurídico hegemônico que reforça estruturas de poder. Portanto, embora as pesquisas ainda sejam poucas se comparadas à outras temáticas tradicionais do Direito, elas não são inexistentes e se apresentam como referenciais progressistas na área. Dessa forma, é necessário que se ampliem os movimentos acadêmicos e científicos do Direito, que visam romper com os padrões heteronormativos ainda preponderantes, dando espaço às pluralidades epistemológicas existentes, essenciais para o melhor desenvolvimento desses temas na seara jurídica.

Referências Bibliográficas

- Almeida, João Ferreira de. 2007. “Velhos e novos aspectos da epistemologia das Ciências Sociais”. *Sociologia, Problemas e Práticas*, n. 55: 11-24. <https://sociologiapp.iscte-iul.pt/pdfs/10061/10040.pdf/>.
- Angelin, Rosangela, Noli Bernardo Hahn. 2019. *Movimentos feministas e a vida das mulheres: (re)construindo possibilidades emancipatórias*. Curitiba: CRV.
- Bianor, Maila de Oliveira. 2019. “O não sujeito em direitos humanos: aproximações entre teoria crítica e teoria *queer* na órbita da heterocisnormatividade”. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Direito, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.



https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?popup=true&id_trabalho=8065388.

- Castro, Caio Felipe Cavalcante Catarcione de. 2019. “Análise de risco: a doação de sangue por bichas em julgamento na ADI 5543. 2019”. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos e Cidadania, Universidade de Brasília. <https://repositorio.unb.br/handle/10482/37717>.
- Costa, Ramon Silva, Marília Papaléo Gagliardi, Livia Pazianotto Torres. 2023. “Identidade de Gênero, Dados Pessoais e Redes Sociais: Uma análise da categorização dos dados sensíveis a partir de uma crítica queer”. *Revista Direito e Práxis*, 14, 1: 301-329. <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaceaju/article/view/61992/41618>.
- Daou, Saada Zouhair. 2021. “Corpos que não se sujeitam”. Tese de Doutorado, Programa de Estudos Pós-Graduados em Direito, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. <https://repositorio.pucsp.br/bitstream/handle/24647/1/Saada%20Zouhair%20Daou.pdf>.
- Dantas, Ana Cecilia de Moraes e Silva. 2020. “Direito de personalidade a autodeterminação da identidade de gênero: limites e possibilidades para sua configuração no direito brasileiro”. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Direito, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. <https://repositorio.pucrs.br/dspace/handle/10923/16377>.
- Diotto, Nariel. 2021. “A advocacia feminista e a possibilidade de humanização da prática jurídica”. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Práticas Socioculturais e Desenvolvimento Social, Universidade de Cruz Alta. <https://home.unicruz.edu.br/wp-content/uploads/2022/04/DISSERTACAO-FINAL-NARIEL-DIOTTO.pdf>.
- Ferraz, Diogo Guedes Pinheiro de Figueiredo. 2020. “O direito de família na pós-modernidade: contribuições da Teoria Queer para a superação da hegemonia das estruturas familiares tradicionais”. Dissertação de Mestrado, Departamento de Direito, Universidade de São Paulo. https://dedalus.usp.br/F/Q2HRENT7IQ4TCLMQHJEI7ANGN3S6IY81L2P1PIPEXVKQPDFKJQ-36369?func=direct&doc%5Fnumber=003073785&pds_handle=GUEST.
- Lewis, Elizabeth Sara. 2012. “Não é uma fase: construções identitárias em narrativas de ativistas LGBT que se identificam como bissexuais”. Dissertação de Mestrado, Departamento de Letras, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/20671/20671_1.PDF.
- Louro, Guacira Lopes. 2004. *O corpo estranho: Ensaios sobre sexualidade e teoria queer*. Belo Horizonte: Autêntica.



- Minayo, Maria Cecília de Souza, Suely Ferreira Deslandes Romeu Gomes. 2012. *Pesquisa Social: teoria, método e criatividade*. Petrópolis: Vozes.
- Nicoli, Pedro Augusto Gravatá, Renata Queiroz Dutra. 2022. “Direitos trabalhistas como direitos LGBTI+: uma leitura queer dos retrocessos sociolaborais no STF”. *Revista Direito e Práxis*, 13, 2: 1289-1318. <https://www.scielo.br/j/rdp/a/NKqWjXgysZ4jB6PTfZ83qwJ/?format=pdf>
- Nicoli, Pedro Augusto Gravatá, Flávia Souza Máximo Pereira. 2023. “Direito do trabalho e epistemologias dissidentes: demarcações teóricas para uma crítica-outra”. *Revista Direito e Práxis*, 14, 2: 859-885. <https://www.scielo.br/j/rdp/a/zkgwYTcHcBJd8KhLkC4XBrQ/?format=pdf>.
- Ozorio, Grazielle Vasconcellos. 2021. “Entre rupturas e aproximações: a emergência de um marxismo queer”. Dissertação de Mestrado, Departamento de Direito, Universidade do Estado do Rio de Janeiro. https://oasisbr.ibict.br/vufind/Record/BRCRIS_da31f07cc5ac86a0a1704a788f1f8d8e.
- Richardson, Roberto Jarry. 1999. *Pesquisa social: métodos e técnicas*. São Paulo: Atlas.
- Severino, Antônio Joaquim. 2007. *Metodologia do Trabalho Científico*. São Paulo: Cortêz.
- Silva, Danler Garcia. 2020. “Discurso judicial e criminalização da homotransfobia no Brasil: ponderações desde uma teoria e criminologia queer”. Dissertação de Mestrado, Departamento de Direito, Universidade Federal de Uberlândia. <https://repositorio.ufu.br/bitstream/123456789/29269/7/DiscursoJudicialCriminalizacao.pdf>.
- Silva, Thales Andrey da. 2019. “Direitos humanos e discursos de ódio no episódio queermuseu: uma análise a partir da teoria do reconhecimento de Axel Honneth”. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos, Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul. https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?popup=true&id_trabalho=8816490.
- Tesser, Gelson João. 1995. “Principais linhas epistemológicas contemporâneas”. *Educar*, 10: 91-98. <https://www.scielo.br/j/er/a/RqVtSyMvVkrCQVGtbxKYZpt/?format=pdf&lang=pt>



"O CORPO TRANS É A COLÔNIA": NOTAS SOBRE O SUJEITO

"The Trans body is colony": notes on the subject

Carla Rodrigues¹

Doutora pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) e Professora da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1421-5120>

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1849437854243808>

Caio Paz

Doutor pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9102-0338>

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2268752575689796>

Resumo

Este artigo realiza uma articulação entre a teoria queer e as críticas ao sujeito, ao humanismo e à identidade. Com isso, ele evidencia como uma crítica à heteronormatividade é indissociável dos trabalhos críticos que foram feitos ao longo do século XX e XXI a respeito da universalidade do sujeito. Ou seja, a formulação de um sujeito humano universal produziu os seus Outros, que, enquanto tais, são relegados a uma posição subalterna de subjugação. Por meio da formulação de Paul Preciado, segundo a qual o corpo trans é a colônia, este texto articula a crítica a esse sujeito universal às reflexões sobre o colonialismo. Trata-se, desse modo, de exibir não apenas que a produção de um sujeito transparente e universal é uma violenta invenção europeia, mas também que essa sua universalidade pressuposta só pôde ser sustentada por meio da colonização do mundo. Assim, a crítica descolonial ajuda a destituir a centralidade que a Europa reivindicou para si e, a um só tempo, questionar os efeitos do colonialismo na produção dos corpos.

Palavras-chave: *Teoria Queer; Sujeito; Humanismo; Identidade; Colonialismo.*

Abstract

This article articulates queer theory with critiques of the subject, humanism and identity. In doing so, it highlights how a critique of heteronormativity is inseparable from

¹ Este artigo é resultado das pesquisas para a realização de disciplina de pós-graduação no PPGF/IFCS em 2023.1, quando nós, autores, ministramos o curso "O que resta da escravidão". Agradecemos todas as interlocuções durante o semestre letivo. É também parte da pesquisa de pós-doutorado de Caio Paz, realizada com supervisão de Carla Rodrigues.



the critical work that has been done throughout the 20th and 21st centuries regarding the universality of the subject. That is, the formulation of a universal human subject has produced its Others, who, as such, are relegated to a subordinate position of subjugation. Through Paul Preciado's formulation, according to which the trans body is the colony, this text articulates the critique of this universal subject to reflections on colonialism. It is thus a question of showing not only that the production of a transparent and universal subject is a violent European invention, but also that its presupposed universality could only be sustained through the colonisation of the world. Thus, decolonial critique helps to dismiss the centrality that Europe has claimed for itself and, at the same time, to question the effects of colonialism on the production of bodies.

Keywords: Queer Theory; Subject; Humanism; Identity; Colonialism.

Introdução

Começaremos pela Europa. Sim, a Europa, aquela que deixou de ser o centro de gravidade do mundo, como anuncia Achille Mbembe como ponto de partida de *Crítica da razão negra* (Mbembe 2021a). Com esse deslocamento, o filósofo retira do velho continente seu lugar de origem, saber, verdade e conhecimento. Lugar, significante cujos sinônimos também podem ser direção, sentido, orientação, rumo. É desse lugar que saímos – dele aqui neste artigo nos despedimos – a fim de refletir a respeito da topologia de um certo sujeito, um “sujeito racial”, na proposição de Mbembe (2018), um “eu transparente”, no argumento de Denise Ferreira da Silva (2022), uma “identidade invisível”, na formulação de Paul Preciado (2022), ou mesmo um sujeito dessubjetivado, seguindo o argumento de Giorgio Agamben (2008).

Para começar por uma Europa que não é mais a Europa, vamos introduzir um tema que, a princípio, poderia ser *apenas* geográfico: a configuração de uma península, termo que tomaremos primeiro do francês, *presqu'île*, em tradução literal, *quase-ilha*, *peninsula*.² Definida como a parte saliente de uma costa, ligada ao continente apenas por um

² Agradecemos ao professor Otávio Leonídio (PUC-Rio) a imensa contribuição neste debate sobre a polissemia do termo península, sua etimologia e sinônimos.



istmo, estreita faixa de terra que confere à península semelhança a outro acidente geográfico, o cabo. Na palavra península está contido o verbo “insular”, cuja propriedade é ao mesmo tempo material, referência a uma formação específica de terra, e metafórica – insular é também isolar-se, ilhar-se. Ou seja, uma ilha também se fabrica, como a saída tão procurada por Preciado. Península, quase-ilha, cabo, istmo, elementos do território que adentram o mar e, por isso, destacam-se, sem se separar, dos continentes a que pertencem. Península Ibérica, o ponto privilegiado para o início da primeira grande empresa colonial europeia; o Cabo da Boa Esperança, aquele que os navegadores precisavam vencer para dominar o “outro lado”; Criméia, a península em disputa na guerra entre Rússia e Ucrânia; Cabo Frio, a segunda cidade mais antiga do Estado do Rio de Janeiro, onde os portugueses aportaram para, a partir desta privilegiada faixa de terra avançada no mar, manter o controle do território. Cabo, cabeça, caput, início, a última extremidade, pedaço de terra dentro do mar, cabo geográfico que configura um estranho lugar de poder, uma península é, de modo simultâneo, um lugar periférico em sua configuração geográfica e central em sua configuração política.

Quando, em 2013, Mbembe publica *Critique de la raison nègre*, estava se valendo de desdobramentos da crítica pós-colonial da qual haviam se ocupado pensadores que o antecederam, filósofos *quase-europeus*, denominação aqui usada para nos referirmos aos que, oriundos das antigas colônias, se instalaram na Europa para, ali mesmo, dentro do continente europeu, experimentarem uma posição insular, ilhada, ainda que dentro do continente. Aimée Césaire e Frantz Fanon, vindos da Martinica; Jacques Derrida, argelino do Magreb, a região noroeste da África de cultura árabe e marcada pela colonização francesa, são alguns desses autores que aparecem mais ou menos explícitos na obra de Mbembe, ele mesmo já um autor *não-europeu*, cujo lugar de escrita fora por tanto tempo um “continente-outro”, o continente africano. De todos esses ecos que remontam aos anos 1930 e aos efeitos das guerras de libertação das colônias francesas, vamos nos debruçar



apenas sobre o modo da formulação de Derrida a respeito da centralidade da Europa (Derrida 1991; 1992) também aparece em Mbembe.

Era o início dos anos 1990 e Derrida estava discutindo o que é a Europa hoje, em contexto histórico de queda do Muro de Berlim, fim da URSS e, portanto, do fim de uma linha imaginária que dividiria a Europa Central e a chamada Europa do Leste. Numa proposição inspirada em Paul Valéry, Derrida nomeia a Europa como um “cabo”, uma península do grande continente asiático. O poeta Valéry havia escrito “La crise de l’esprit” (Valéry 1919, 2020), produzindo um deslocamento ao nomear “velho continente” a parte geográfica que corresponde à Europa do Leste e a Ásia: “uma espécie de cabo do velho continente, um apêndice ocidental da Ásia, que olha naturalmente para o Oeste. A sul orla um mar ilustre, cujo papel, deveria antes dizer cuja função, foi maravilhosamente eficaz na elaboração desse espírito europeu que nos ocupa”, escreve Valéry citado por Derrida (Valéry *apud* Derrida 1992, 101). O filósofo franco-argelino, por sua vez, reúne o cabo – o significativo, o acidente geográfico e a expressão francesa “faire cap”, traduzível por “definir rumo” – numa só questão, a fim de pensar “outro cabo”, configuração em que a velha Europa se esgota como lugar central, capital, cabeça, aquela que define o rumo, o caminho, a direção. Torna-se, assim, “um cabo, um ‘pequeno cabo’ geográfico, um ‘apêndice’ do corpo e do ‘continente asiático’, eis o que é, aos olhos de Valéry, a própria essência da Europa, o seu ser real” (Derrida 1992, 102). Ao apagar-se uma linha imaginária que dividia as duas europas, a velha Europa retomaria seu lugar de parte de um grande corpo marcado por muros, fronteiras, cortes. Um grande corpo desmembrado em pedaços.

Mbembe também recorre a Valéry quando, em *Sair da grande noite*, retoma a geolocalização da Europa como o cabo de um grande continente, ponta avançada de terra contra o mar, ponta dianteira, cabeça, a capital e o capital, lugar de liderança, domínio, comando, poder. É nesta Europa que se dá “a inscrição no corpo próprio de uma singularidade, de um idioma, de uma cultura, e nos casos mais obscuros, de uma raça”



(MBEMBE 2021c, 75). Por essa passagem, nos autorizamos a tomar o corpo como uma palavra polissêmica, cujas possibilidades se abrem em diferentes direções. Corpo material como elemento que retira do sujeito universal sua posição insular; corpo que já não é mais suporte para o eu transparente ou invisível, corpo colonizado e colonizável como território a ser ocupado, corpo racializado, generificado, transicionado, numa palavra, marcado por uma identidade, o que nos levará a discutir, nas considerações finais, o impasse entre estar dentro ou fora da categoria sujeito.

O Eu transparente e o sujeito racial

Por esse caminho de deslocamento da Europa de sua suposta centralidade, Mbembe sustenta que o pensamento europeu tratou o problema da identidade não como “[...] pertencimento mútuo (copertencimento) a um mesmo mundo, mas antes na relação do mesmo com o mesmo, do surgimento do ser e da sua manifestação em seu ser primeiro ou, ainda, em seu próprio espelho” (Mbembe 2021a, 11-12). Um dos objetivos da sua crítica é exhibir este fundamento “identitário” que constitui a “autoficção” e a “autocontemplação” moderna, que, ao se pretender universal, inventou o negro e a raça como dispositivos para produzir sujeitos raciais e situá-los como Outro de um sujeito supostamente universal. Nesse sentido, a universalidade moderna, que, por sua vez, criou ideias sobre o humano que se supunham universais, os seus direitos de nascença e regimes políticos responsáveis por garantir a integridade de ambos, só pode operar por meio de um delírio. Ainda com Mbembe, é possível afirmar que esse delírio europeu está referido ao apagamento inscrito sob o nome “negro”. Ou seja, para o filósofo camaronês, negro é “este (ou então aquele) que vemos quando nada se vê quando nada compreendemos e, sobretudo, quando nada queremos compreender” (Mbembe 2021a, 12). Associado ao lugar que foi atribuído a este está o fato de ninguém, nem quem inventou e nem aqueles



que receberam essa atribuição, quererem ser tratados como um negro, enquanto este nome não significou outra coisa senão sujeição, exclusão e degradação.

Em *Homo Modernus: para uma ideia global de raça*, Denise Ferreira da Silva, começa a introdução fazendo referência à figura do homem louco, que Nietzsche evoca em *Gaia ciência*. Para ela, trata-se de explicitar não somente o enunciado nietzscheano acerca da morte de Deus, mas também as consequências de tal ato. Ainda que confirme a tese nietzscheana segundo a qual o assassinato de Deus foi cometido pelo homem para que este pudesse ocupar o lugar daquele, a filósofa sustenta que a personagem de Nietzsche parece ignorar que a razão produz mais que um ser humano limitado. Na verdade, segundo ela, esse parricídio levou à criação do homem e dos seus Outros. Em suas palavras:

[...] essa “Vontade de Verdade” produtiva autoriza a “criação” de diversos e variados tipos de seres humanos, assim como instituiu sujeitos *diferentes* diante da universalidade, ao mobilizar o conceito do racial, a arma poderosa que produziu o homem e seus “outros” como sujeitos que olham fixamente para o horizonte de sua existência finita (Ferreira da Silva 2022, 28).

Essas formulações de Ferreira da Silva conduzem a constatação de que tanto o pensamento moderno quanto a personagem do filósofo alemão estariam limitadas por ignorarem o papel que o racial teve na invenção de um humano universal. Para ela, ciência e história, no âmbito da representação moderna, atuaram em conjunto para estabelecer o lugar de um sujeito transparente. Portanto, a *analítica da racialidade* realizada pela filósofa brasileira, isto é, a descrição de enunciados científicos, filosóficos e nacionais, que produziram o homem e seus outros, se apresenta como um gesto radical a fim de abrir espaço para deslocar a tese da transparência. Sobre essa sua analítica da racialidade, ela escreve:

[...] criei um relato sobre a subjugação racial que não pode ser dissociada da subjugação global, um relato que se recusa tanto a ressuscitar o Sujeito (universal), quanto a escrever seus outros como seres entorpecidos, ingênuos



(inocentes) e (historicamente) particulares. Em vez disso, eu proponho que os indícios da morte do Homem — a proliferação das “ontologias e epistemologias” subalternas (raciais, étnicas, pós-coloniais) — indicam que os poderes do sujeito continuam conosco, que as estratégias da Vontade de Verdade, isto é, as ferramentas da ciência e da história, permanecem sendo as armas produtivas da subjugação global (Ferreira da Silva 2022, 30).

A tese da transparência, que Denise Ferreira da Silva aborda logo no início do livro, busca mostrar como a invenção do Eu transparente e dos “outros da Europa” produziram um ambiente de exclusão e subjugação modernas, no qual não há nenhuma crise ética mesmo quando se evidencia que estes outros não pertencem à universalidade. Em outras palavras, o Eu transparente (o sujeito universal) de direitos e de conhecimento é uma invenção europeia feita a partir do espelho, que tem como pressuposto negativo, isto é, como fundamento, a violência de uma exclusão-inclusiva dos “outros da Europa” (Ferreira da Silva 2022, 68-69).

As formulações de Mbembe e de Ferreira da Silva se encontram na medida em que evidenciam o seguinte: o sujeito universal não é nada além de uma ficção produtiva, que, ao ocultar essa sua condição, atribui aos “Outros” uma posição particular de subjugação. Essa contraposição entre um sujeito universal e os seus outros particulares, efeito do que a filósofa chama de tese da transparência, é precisamente o que oblitera o caráter identitário desse sujeito que se pretende universal. Atualmente, no debate público brasileiro – mas não apenas – o sintagma “identitário” é usado para se referir a lutas por inclusão desses “Outros da Europa”. Nesse sentido, é urgente evidenciar que a transparência universal do sujeito é branca, assim como “negro” é, como ensina Mbembe, o nome usado para aquele que não se vê ou não se compreende quando nada se quer ver ou compreender. Nessa perspectiva, cabe evocar o gesto de Silvio de Almeida, que vai a Mbembe para concluir que: “é irônico, mas compreensível, que alguns brancos considerem legítimo chamar de ‘identitários’ outros grupos sociais não brancos sem se dar conta de que esse modo de lidar com a questão é um traço fundamental da sua própria identidade” (Almeida 2018, 60). O identitarismo branco é, portanto, o fundador de um



dispositivo da racialidade. Tomamos de empréstimo esta noção da filósofa Sueli Carneiro (2023), que, a partir das reflexões de Michel Foucault, aludiu à produção de sujeitos raciais como Outros, ou seja, como *não ser*, que fundamenta o *ser*, pressuposto como universal.

Nesse sentido, a expressão mbembeana “Razão Negra” é bastante precisa para descrever não apenas o movimento pelo qual a Razão ocidental tentou ocultar a sua cor, mas também o refluxo, ou melhor, a insurgência dos Outros, que buscam concretizar a universalidade da Razão incluindo-se nela. No primeiro capítulo de *Crítica da Razão Negra*, sugestivamente intitulado de sujeito racial, Mbembe afirma que a expressão “Razão Negra” é polissêmica, ambígua e designa um conjunto heterogêneo de coisas, tais como: “figuras do saber; um modelo de exploração e depredação; um paradigma de sujeição e das modalidades de sua superação, e, por fim, um complexo psico-onírico” (2021a, 27). Nessa perspectiva, para ele, só se pode falar de raça e do racismo com uma linguagem imperfeita e dúbia, porque ela é uma forma de representação primária, que torna indiscernível o interno e o externo. Mais que isso, ela é “um complexo perverso, gerador de terrores e tormentos, de perturbações do pensamento e de terror, mas sobretudo de infinitos sofrimento e, eventualmente, catástrofes” (Mbembe 2021a, 27). Se, por um lado, em sua face fóbica, consiste em uma espécie de alterocídio, por outro, ela é também o nome do ressentimento amargo daqueles que desejam vingança pela sujeição a que foram submetidos.

Apesar de admitir que a raça não existe enquanto fato natural físico, antropológico ou genético, o filósofo camaronês a usa em sua análise porque a considera uma fabulação, uma construção fantasmática, uma projeção ideológica produzida pelo eurocentrismo, que situou a Europa ocidental como o centro do planeta. O efeito disso é a invenção de um “outro racializado” cujo objetivo é reificar o ideal de superioridade racial. Nessa perspectiva, enquanto aos europeus teria cabido o desenvolvimento da civilização e o “direito das gentes”, o negro era reduzido a uma vida vegetal, isto é, primária. É a partir



dessa constatação, muito próxima daquelas feitas por Denise Ferreira da Silva, que Mbembe evoca dois “textos negros”, que ele chama de *consciência ocidental do negro* e *consciência negra do negro*.

Esse primeiro texto, a *consciência ocidental do negro*, é feito de um conjunto de enunciados, discursos e práticas. Trata-se, como ensinou Carneiro, de um dispositivo da racialidade cujo escopo é produzir um sujeito racial. Nesse primeiro texto, o modo pelo qual o sujeito racial é produzido é a atribuição feita nos moldes coloniais, que interroga: “[...] ‘Quem é ele?’; ‘Como o reconhecemos?’; ‘O que o diferencia de nós?’; ‘Como o governar e para que fins?’” (Mbembe 2021a, 61). Respondendo a esse primeiro texto, surge o segundo, que formula as questões em primeira pessoa. Isto é, ganha a forma do “quem sou eu?”. Trata-se, no fim das contas, de um momento que busca questionar o *juízo de identidade* que faz o primeiro texto. Portanto, esse texto questionador é uma “*declaração de identidade*”. Nas palavras do filósofo: “Através dele, o negro diz de si mesmo ser aquele sobre o qual não se exerce domínio; aquele que não está onde se diz estar, muito menos onde é procurado, mas sim ali onde não é pensado” (Mbembe 2021a, 62). Essa segunda escrita procura fundar um arquivo a fim de restituir ao negro a sua história. Trata-se de um esforço de criar uma comunidade a partir de restos dispersos e de fragmentos. Sobre esse momento, ele escreve:

A declaração de identidade característica dessa segunda escrita provém, contudo, de uma profunda ambiguidade. Com efeito, ainda que se exprima na primeira pessoa e no modo autopossessivo, seu autor é um sujeito tomado pela obsessão de ter se tornado estranho a si mesmo, mas que mesmo assim busca assumir o mundo com responsabilidade, proporcionando a si mesmo o seu próprio fundamento (Mbembe 2021a, 64).

Essa *declaração de identidade* é marcada por uma ambiguidade porque se, por um lado, a *consciência negra do negro* tem o mérito de questionar a transparência de um sujeito supostamente universal, a partir da exibição do seu caráter particular e identitário, por outro, ela permanece fixada no âmbito da identidade, que a produziu como “outro”.



Ela procura tirar o negro da posição de “outro” para promovê-lo à posição de sujeito. Isso não significa que a *consciência negra do negro*, ou a “consciência” de outros movimentos subalternos, seja simétrica ou identificável à transparência do sujeito universal. Seria enganoso fazer esse equacionamento simplista, deixando de reconhecer o esforço legítimo que esses movimentos empenham no questionamento de uma suposta universalidade transparente.

A morte do homem³

É possível dizer que a *declaração de identidade*, a partir do vocabulário mobilizado por Denise Ferreira da Silva, ainda não consegue admitir os indícios da morte do homem, tema que a filósofa retira de Foucault para desdobrá-lo. Em poucas palavras, é possível dizer que o tema foucaultiano da morte do homem é um desdobramento do tema nietzscheano da morte de Deus. Retomando e desenvolvendo as reflexões do filósofo alemão, Foucault mostra que “O homem é uma invenção cuja recente data da arqueologia do nosso pensamento mostra facilmente. E talvez o fim próximo” (Foucault 2007, 536). A morte do homem se refere ao desaparecimento da noção de homem no âmbito do saber, que, para Foucault, foi introduzida pela constatação nietzscheana segundo a qual o homem será substituído pelo super-homem (Foucault 2009, 294). Nesse sentido, as afirmações que o filósofo francês faz nas páginas iniciais da conferência “o que é um autor?”, estabelecem uma correspondência entre a morte do autor e o problema da morte do homem, que ele desenvolveu em *As palavras e as coisas*. As formulações dele na referida conferência ajudarão compreender as proposições de Denise Ferreira da

³ Para fins deste artigo, estamos considerando a morte do homem, tal qual proclamada por Foucault, um dos muitos momentos de crítica ao humanismo. Não o primeiro, nem o mais importante, apenas um entre tantos.



Silva, que se aproximam também do projeto ético mbembeano. Em “O que é um autor?”, Foucault escreveu:

A formulação do tema pelo qual gostaria de começar, eu a tomei emprestado de Beckett: “Que importa quem fala, alguém disse que importa quem fala” Nessa indiferença, acredito que é preciso reconhecer um dos princípios éticos fundamentais da escrita contemporânea. Digo “ético”, porque essa indiferença não é tanto um traço caracterizando a maneira como se fala ou como se escreve: ela é antes uma espécie de regra imanente, retomada incessantemente, jamais efetivamente aplicada, um princípio que não marca a escrita como resultado, mas a domina como prática (Foucault 2009, 268).

O trecho anterior menciona a ética da escrita contemporânea, marcada pela morte do autor. É importante notar que essa ética é entendida como uma regra imanente que domina uma prática, mas que não é efetivamente aplicada. Certamente, a ausência de aplicabilidade dessa ética se coaduna com o problema nietzscheano da morte de Deus e do niilismo dos últimos homens, que aparece em *As palavras e as coisas* por meio da morte do homem. Em Nietzsche, os últimos homens não compreendem o significado da morte de Deus e, por isso, não a levam até as últimas consequências, fazendo com que eles queiram ocupar o seu lugar (Nietzsche 2011, 12-18). De uma maneira simétrica, a escrita contemporânea não assume inteiramente a morte do autor, fazendo com que ela o substitua por noções que, ainda referindo-se a ele, não consumam o seu sepultamento. Para Foucault, as noções que ainda conservam o lugar do autor são as noções de obra e de escrita (2009, 269-270). A arqueologia realizada por Foucault em *As palavras e as coisas* se apresenta como uma possibilidade de recomeço da filosofia precisamente porque ela procura concretizar e assumir a morte do homem:

Nietzsche, propondo-nos esse futuro, ao mesmo tempo como termo e como tarefa, marca o limiar a partir do qual a filosofia contemporânea pode recomeçar a pensar; ele continuará sem dúvida, por muito tempo, a orientar seu curso. Se a descoberta do Retorno é, realmente, o fim da filosofia, então o fim do homem é o retorno do começo da filosofia [...] A Antropologia constitui talvez a disposição fundamental que comandou e conduziu o pensamento



filosófico desde Kant até nós. Disposição essencial, pois que faz parte de nossa história; mas em via de se dissociar sob nossos olhos, pois começamos a nela reconhecer, a nela denunciar de um modo crítico, a um tempo, o esquecimento da abertura que a tornou possível e o obstáculo tenaz que se opõe obstinadamente a um pensamento por vir (Foucault 2007, 473).

Para Foucault, a filosofia na modernidade se reduziu a uma dimensão antropológica e, por isso, conduziu o pensamento a uma pergunta fundamental: “o que é o homem?”. Nessa perspectiva, para o filósofo francês, a antropologia não é apenas uma das ciências humanas, mas sim o modo de ser de todas as ciências do homem, que, enquanto tais, interrogam-se sobre o ser desse. Por isso, Foucault vê nas palavras de Nietzsche, a respeito da morte de Deus e da promessa de superação do homem (o super-homem), não só o anúncio do fim da disposição antropológica da filosofia, bem como o começo de um novo modo de pensar. Assim, a arqueologia se apresenta como uma tentativa de pensar dessa nova maneira, já que ela, a um só tempo, critica a disposição antropológica dos saberes modernos e aponta os obstáculos que a antropologia impõe a um novo modo de pensar. Para a realização dessa empreitada arqueológica, Foucault evoca a consumação das consequências da morte do homem, uma vez que esta é a condição de possibilidade da arqueologia.

A retomada que Denise Ferreira da Silva faz desse tema foucaultiano tem o grande mérito de explicitar, na sua *analítica da racialidade*, que Foucault deixou de pensar, em *As palavras e as coisas*, o papel da raça na invenção do homem como figura central do saber moderno. Mais que isso, ao retomar a ideia segundo a qual a “ética” contemporânea ainda não foi capaz de assumir para si todas as consequências da morte anunciada do homem, ela mostra a filiação moderna e antropológica do problema da identidade. No entanto, nesse caso, diferente da maneira como o filósofo francês tratou o problema, o adjetivo “antropológico” está inteiramente contaminado pela violência e pela subjugação racial. Como sustenta a filósofa brasileira, a proliferação de ontologias e epistemologias dos Outros do homem, atestam ainda a sobrevida deste. Isso significa que, apesar da



importância histórica e política desses relatos Outros, isto é, subalternos, a sua emergência ainda está referida a um fundamento, o sujeito (ou, ainda, se se preferir ao Eu transparente). Com isso, Ferreira da Silva nos ensina que por mais contra-hegemônicos e insurgentes que esses discursos sejam, eles “indicam que os poderes do sujeito continuam conosco, que as estratégias da Vontade de Verdade, isto é, as ferramentas da ciência e da história, permanecem sendo as armas produtivas da subjugação global” (2022, 30).

A identidade invisível

O problema dessa universalidade está presente na crítica ao humanismo e à ciência, um dos pontos centrais da conferência do filósofo Paul Preciado na Escola da Causa Freudiana, em Paris, realizada em 2019 e depois publicada em livro com o título *Eu sou o monstro que vos fala – relatório para uma academia de psicanalistas* (Preciado 2022). Há um aspecto formal da conferência a ser considerado e expresso desde o subtítulo, evocação do conto de F. Kafka, *Relatório para uma academia*, texto literário em que o escritor polonês cria um personagem, o macaco Pedro Vermelho, que encarnou a figura com a qual Kafka faz a sua crítica à violência do humanismo e da ciência. Preciado se vale da forma “relatório”, uma espécie de prestação de contas cuja narrativa em primeira pessoa tem um modo específico de falar de si muito de um modo grandiloquente. É de enorme importância a escolha dessa forma na construção de uma estratégia retórica muito peculiar e provocativa.

Lembrando o conto em linhas muito gerais: trata-se do testemunho de uma transição de macaco para humano. Preciado faz assim uma analogia entre a narrativa do macaco de Kafka e a narrativa do seu próprio processo de transição, outro modo de dizer que somos, todos, resultado de transições violentas, mais ou menos balizadas pela ciência que nos fabrica como naturalmente humanos. O personagem e a forma do texto de Kafka são uma estratégia de crítica à verdade científica que sustenta a epistemologia do humano



a partir da diferença sexual. Por isso, Preciado reproduz muitos termos de Kafka, como a imagem da jaula da qual ele pretende, como o macaco, aprender a encontrar uma saída. A própria expressão “procurar uma saída”, diversas vezes repetida, é de Kafka. Há na conferência frases inteiras que são citações do conto, a mais frequente delas é “aprende-se o que é preciso que se aprenda, aprende-se quando se quer uma saída, aprende-se a qualquer custo”. A saída que Preciado está procurando diz respeito, antes de tudo, ao problema da identidade, muito bem expresso no trecho a seguir:

Eu era uma mulher, era lésbica, era migrante. Conheci a alteridade, não a universalidade. Se renunciasse a me afirmar publicamente como “trans” e aceitasse ser reconhecido como homem, poderia abandonar de uma vez por todas o peso da identidade. Mas porque vocês estão convencidos, queridos amigos binários, que só os subalternos têm uma identidade? Porque estão convencidos que só os muçulmanos, os judeus, os gays, as lésbicas, os trans, os moradores de periferias, os migrantes e os negros têm uma identidade? E vocês, são os normais, os hegemônicos, os psicanalistas brancos da burguesia, os binários, os patriarco-coloniais, sem identidade? Não existe identidade mais esclerosada e mais rígida que essa *identidade invisível*. Que essa universalidade republicana. A identidade leve e anônima é o privilégio da norma sexual, racial e de gênero. Ou bem todos temos uma identidade ou então não existe identidade. Ocupamos todos um lugar diversificado em uma complexa rede de relações de poder. Ser marcado com uma identidade significa simplesmente não ter o poder de nomear sua posição identitária como universal (Preciado 2022, 31, grifo nosso.)

Nossa proposta aqui é articular a identidade invisível destacada na citação com o “eu transparente”, o sujeito racializado e o sujeito generificado, entendendo que a crítica de Preciado faz parte de um longo arco narrativo entrelaçado pelo deslocamento da centralidade da Europa, das formulações a respeito da colonialidade do poder, que se exerce, em primeiro lugar, sobre os corpos que não podem nomear sua posição identitária como universal. Por isso, os corpos importam:

O corpo trans está para a heterossexualidade normativa como Lesbos está para a Europa: uma fronteira cuja extensão e forma só se perpetuam pela violência. (...) O migrante perdeu o Estado-nação. O refugiado perdeu a casa. A pessoa



trans perdeu seu corpo. Todos eles atravessaram a fronteira. A fronteira os constitui e os atravessa. Os destitui e os transforma (Preciado 2022, 37).

De novo, uma figura geográfica e política se confunde: a fronteira, a linha de encontro e separação de territórios, aquilo que delimita e também une, lugar de poder, de expansão ou retração, mar(ca) da expansão colonialismo. A conferência de Preciado, apesar do seu tom muito provocador, não brotou de um impulso irrefreado de fúria. Bem ao contrário, quase tudo que se escuta ali estava em elaboração por feministas cujas críticas ao humanismo estavam sendo gestada desde os anos 1940, quando Simone de Beauvoir publica *O segundo sexo* tomando como premissa que a ninguém ocorreria escrever um livro a respeito dos homens, justo porque homem e humano estariam sobrepostos, fundidos numa categoria cuja singularidade é apagada pela suposição de universalidade. Para levar Preciado a sério de modo produtivo, vamos percorrer, ainda que brevemente, algumas das autoras que o antecedem nesta crítica: Gayle Rubin, Monique Wittig e Judith Butler, nesta ordem.

A antropóloga estadunidense Gayle Rubin é autora do ensaio *O tráfico de mulheres: notas sobre a economia política do sexo*, considerado na teoria feminista um dos fundadores do sistema sexo/gênero e da crítica às formas sociais de opressão às mulheres (Rubin 2017). Numa interpretação crítica de duas noções fundamentais da antropologia estruturalista de Lévi-Strauss – a centralidade do tabu do incesto e a troca de mulheres –, Rubin demonstra que o tabu do incesto divide o universo da escolha sexual em categorias de parceiros sexuais permitidos e interditos, impedindo relações homossexuais e impondo relações heterossexuais, dado que uma mulher só pode ser oferecida ao homem de outro clã, para o casamento com fins reprodutivos. Rubin argumenta que as formas de parentesco são também formas de organização criadoras de poder, mantido na mão dos homens, aqueles que estabelecem laços sociais e econômicos por meio da troca de mulheres, meras mercadorias. Desta leitura crítica de como Lévi-Strauss pensou o parentesco, Rubin extrai a percepção – fundamental para a teoria



feminista desde então – de que a divisão sexual é socialmente imposta, resultado das relações sociais de sexualidade baseadas em casamentos heterossexuais que dividem “pessoas do sexo masculino e pessoas do sexo feminino em “homens” e “mulheres” (Rubin 2017, 27). Ao final do texto, Rubin anuncia um sonho, que será perseguido pelas autoras que virão depois dela, o sonho de “uma sociedade andrógina e sem gênero (mas não sem sexo), na qual a anatomia sexual de uma pessoa seja irrelevante para quem ela é, para o que ela faz, e para com quem ela faz amor” (2017, 55).

Temos aqui a indicação de que a diferença sexual *precisou* ser tomada como natural para não ser recebida, lida ou instituída como ideológica. É, portanto, a articulação entre a crítica à diferença sexual e a percepção da heterossexualidade compulsória que terá a função de desnaturalizar a divisão de seres humanos entre homens e mulheres, divisão que, como Butler perceberá depois, vai conferir ao gênero um estatuto ontológico equivalente às qualidades como razão, linguagem ou moral. Generificar o sujeito pela via de uma diferença sexual serviu, historicamente, para fundamentar uma hierarquia entre homens e mulheres em que aos primeiros é conferido o estatuto de universal e às segundas, o estatuto de um particular marcado, em primeiro lugar, pelo impedimento de integrar o universal.

Outra feminista cujas críticas à diferença sexual são fundamentais é Monique Wittig. Autora de um ensaio também divisor de águas no feminismo, *O pensamento hétero*, em que inaugura uma diferença entre mulheres e lésbicas, outra forma de dizer que as mulheres são definíveis apenas dentro do sistema heterossexual e propor que as lésbicas são pessoas cuja existência contesta esse sistema (Wittig 2022). Para a autora, será importante classificar a heterossexualidade como um regime discursivo, uma ideologia que produz opressão material e subjetiva. Wittig está interessada em indicar que, embora os movimentos de libertação das lésbicas, feministas e gays já tivessem conseguido abalar as categorias filosóficas e políticas dos discursos das ciências, essas categorias ainda estavam sendo usadas sem questionamento, perdendo-se de perspectiva



de que estas são categorias fundadas pela heterossexualidade, mas que se apresentam como permanentes no tempo e no espaço. Por isso, Wittig define o pensamento hetero como um “pensamento que produz as diferenças entre os sexos como dogma político e filosófico” (2022, 62).

Nos anos 1990, a filósofa Judith Butler chega a essa conversa iniciada por Rubin e Wittig, mas também por Adrienne Rich e Denise Riley, autoras citadas por Butler em menor proporção, mas nem por isso de menos importância. Ao contrário da leitura mais comum de *Problemas de gênero*, o que Butler está fazendo ali é rebaixando a importância do conceito de gênero ao afirmar a necessidade de rever o binarismo que sustenta a ideia de que o sexo é natural e o gênero é cultural e, com isso, caminhar em direção à mesma crítica da heteronormatividade já mencionada. Seu interesse é se afastar da identidade de gênero como substância ontológica do sujeito, aqui entendida como um sistema de inteligibilidade apenas para homens em um sistema heteronormativo.

Butler, ao contrário de uma certa acusação comum ao seu pensamento, não é uma defensora das chamadas políticas identitárias ou do identitarismo, termo pejorativo para rebaixar as reivindicações de reconhecimento e inteligibilidade de todas as pessoas que ainda não puderam ser abarcadas na universalidade. Ao insistir na ausência de qualquer fundamento natural para o binarismo que nos divide entre homens e mulheres, Butler faz da materialidade dos corpos o ponto de partida para a proposta dessa interseccionalidade radical a que me referi, pensando os corpos em sua ampla gama de marcadores que vão além de sexo e gênero, e também estão marcados por raça, classe, religião, local de nascimento, lugar de moradia, idade, orientação sexual. Com isso, ela propõe um deslocamento da centralidade da categoria gênero como instrumento de crítica às discriminações na vida social, cultural e econômica, em prol de pensar a heteronormatividade como elemento de opressão e normatização sobre os corpos nos quais gênero é mais um dos marcadores. Daí a importância da sua interlocução com as



autoras críticas à heteronormatividade e com a teoria queer, da qual ela é considerada uma das fundadoras.

O testemunho e o antimuseu

Tal como realizada por Butler e Preciado, a crítica à heteronormatividade não pode ser lida como uma simples tentativa de “ampliar” o espectro no qual o sujeito universal se situa. Se assim fosse, ela estaria ignorando, segundo a formulação de Denise Ferreira da Silva, um dos principais efeitos dos poderes desse sujeito universal e transparente, a produção de Outros subjugados e subalternizados. Por isso, as críticas radicais à heteronormatividade de Butler e Preciado são indissociáveis de outra tarefa crítica, o questionamento da identidade e da substância ontológica do sujeito que nos foram transmitidas pela tradição e pela cultura. Nesse sentido, é bastante oportuna a aproximação da teoria queer dessa longa linhagem filosófica que tem se dedicado à crítica do sujeito e do humanismo e, mais recentemente, à estrutura colonial do poder. Por esse motivo, é importante evocar aqui, uma vez mais, o apontamento de Ferreira da Silva acerca da limitação dos relatos que buscam promover os Outros à posição de sujeito, já que, segundo ela, isso seria insuficiente para superar as armas produtivas da subjugação global. Ao enunciar esse problema, a filósofa brasileira parte da formulação de Foucault sobre a morte do homem em *As palavras e as coisas*. Nesse livro, o filósofo francês procurou consumir a morte do homem, descrevendo o lugar vazio que ele deixou, mesmo que a nossa época, herdeira da modernidade, se recuse a aceitar a constatação fatídica e incontornável do seu desaparecimento. O filósofo italiano Giorgio Agamben, retoma a questão foucaultiana do homem e do sujeito em diferentes textos e sob diferentes perspectivas. Decisivo, contudo, é o encaminhamento que ele dá a essa questão, já que ela nos permitirá articular à maneira como Achille Mbembe evoca a figura do antimuseu,



que, por sua vez, ajuda a elucidar a formulação de Preciado, segundo a qual o corpo trans é a colônia.

Para introduzir a maneira como Agamben trata a questão do homem, a primeira referência é, sem dúvida, o livro *O aberto*, no qual ele apresenta um conceito fundamental, a antropogênese. Esse conceito é fundamental porque define o modo pelo qual Agamben se insere na tradição crítica que não pretende atribuir ao humano uma essencialidade, trata-se, na verdade, de um processo contínuo pelo qual diferentes épocas inventam e determinam a especificidade humana em relação ao animal. Para ele, o humano é um construto, ou seja, é um efeito desse processo antropogenético. Segundo o filósofo, a antropogênese é realizada por um dispositivo histórico, que ele chama de máquina antropológica. Nessa perspectiva, ela tem operado incessantemente na tradição ocidental de modo a produzir a diferença e a reconciliação entre o humano e o animal. Em *O aberto*, Agamben desenvolve a ideia segundo a qual a antropogênese marcou decisivamente a filosofia ocidental. Mais ainda, ela corresponde à própria estrutura da filosofia ocidental. Nesse sentido, o filósofo italiano escreve em forma de teses as características da máquina antropológica ocidental (Agamben 2017, 81). Com isso, podemos evocar uma das seis teses que o filósofo italiano apresenta em *O aberto* sobre essa máquina para compreender, assim, de que modo as suas formulações se afastam e se aproximam das formulações de Foucault sobre o homem e a antropologia. Nesse sentido, a segunda tese que Agamben apresenta sobre a máquina antropológica é bastante elucidativa:

2) A ontologia, ou filosofia primeira, não é uma disciplina acadêmica inócua, mas a operação fundamental, em todos os sentidos, na qual se realiza a antropogênese, o devir humano do vivente. A metafísica está ligada do começo ao fim a esta estratégia: ela concerne precisamente à *metá* que cumpre e custodia a superação da *phýsis* animal na direção da história humana. Essa superação não é um evento que se cumpriu de uma vez por todas, mas um acontecimento sempre em curso, que decide, a cada vez e em cada indivíduo, do humano e do animal, da natureza e da história, da vida e da morte (Agamben 2017, 81).



O trecho anterior nos indica alguns elementos que, na leitura de Agamben, caracterizam a máquina antropológica. A leitura que Agamben faz desta máquina o diferencia e o aproxima da perspectiva foucaultiana. Para Foucault, a antropologia, ou o modo de ser antropológico, é um atributo característico das sociedades modernas, isto é, só puderam surgir na modernidade e na *épistémè* moderna, em que vigoram os duplos antropológicos. Apesar de Agamben não se referir ao problema antropológico com a expressão “duplos antropológicos”, criada por Foucault, a distinção que o filósofo italiano apresenta na passagem anterior, vislumbrando na ontologia a diferenciação entre uma dimensão transcendental (*metà*) e uma dimensão empírica (*phýsis*), nos permite realizar uma articulação entre as perspectivas filosóficas dos dois filósofos. Desse modo, os duplos antropológicos que, para Foucault, fundam o homem como figura positiva do saber, encontram-se também na máquina antropológica que Agamben analisa. No entanto, ainda que perceba a presença dessa dupla dimensão (empírica e transcendental) referida à tentativa de explicar o “homem”, Agamben não leva adiante a tese central de *As palavras e as coisas*, segundo a qual o homem é uma invenção do saber moderno. Para o filósofo italiano, a máquina antropológica não cessou de produzir o “homem” e, por isso, este não é apenas um construto da modernidade, mas sim um paradigma da filosofia e da política ocidental. É nesse sentido que Agamben, tal como faz com a noção foucaultiana de biopolítica, apresenta a diferença entre a máquina antropológica dos antigos e a máquina antropológica dos modernos (Agamben 2017, 42). Nessa perspectiva, o que ambas as máquinas têm em comum é a produção incessante da diferenciação e da indistinção entre o que é humano e o que é animal no homem.

Esse deslocamento em relação à questão do humano aparece também em *O que resta de Auschwitz*, texto no qual Agamben procura desenvolver e reformular a questão do sujeito. Para ele, Foucault, ao centrar a sua análise na função enunciativa, ao pensar o sujeito como uma função, deixou de pensar o que acontecia com o indivíduo que ocupava



esse lugar. Isto é, aquele que precisava se subjetivar ocupando esse lugar vazio, essa dessubjetivação. Com isso, Agamben formula a seguinte questão: “O que significa ser sujeito de uma dessubjetivação? Como um sujeito pode dar conta do seu próprio desconcerto?” (Agamben 2008, 144). É precisamente essa questão que Agamben desenvolve em *O que resta de Auschwitz* a partir da noção de testemunho, com a qual ele se refere ao sistema de relações entre o dizível e o não dizível em toda e qualquer língua, isto é, entre a possibilidade de dizer e a sua existência. Na ocasião da publicação da edição francesa do livro, ele declarou em entrevista o seguinte:

Tive que cruzar terras desconhecidas, submeter todas as doutrinas que se pretendiam “éticas” ao teste de Auschwitz e muito pouco restou. Sobre o testemunho de Robert Antelme, *A espécie humana*, Blanchot escreveu certa vez que o homem é o indestrutível que pode ser destruído infinitamente. Isso significa, parece-me, duas coisas: que não há essência humana, que não se pode separar o homem do não-homem e, em segundo lugar, que sempre há um resto para a destruição do homem, que o homem é o que resta ou resiste à sua destruição infinita. A testemunha é esse resto. Ora, esse conceito de resto acabou se revelando um paradigma bastante interessante, que talvez seja a verdadeira aposta filosófica do livro. Permitiu-me retomar a teoria do sujeito, não para pensá-lo como uma substância, nem como um processo de subjetivação à maneira de Foucault, mas precisamente como o que resta entre uma subjetivação e uma dessubjetivação, entre homem e não homem, entre o sobrevivente e o muçulmano (Agamben 1999).

A estratégia argumentativa de Agamben em relação ao problema ético do sujeito é a seguinte: trata-se de enfrentar e deslocar a própria homonímia à qual a palavra sujeito está remetida. Nem uma substância, ou seja, princípio e “poder soberano”, tampouco uma mera subjetivação, uma “vida nua”, submissa aos dispositivos de poder. É a partir da atualidade de *Auschwitz*, que segundo o filósofo não cessou de acontecer, que o problema do sujeito pode ser remetido à tensão entre subjetivação e dessubjetivação.

Não é trivial que o filósofo italiano tenha procurado desenvolver o problema do sujeito em articulação com os campos de concentração, cuja principal característica é a normalização do estado de exceção. É justamente nesse lugar onde a conexão entre a



matável vida nua e o poder soberano sobre a vida exhibe a sua atualidade política: lá era possível que qualquer prisioneiro fosse morto pelos alemães sem que isso implicasse nenhuma sanção jurídica. Esse extremo experimento biopolítico produzia, no limite, aqueles que eram chamados de muçulmanos. No jargão dos campos de concentração, os muçulmanos eram os deportados que se encontravam em uma situação ainda mais extrema que os outros, que já não falavam e tinham tido suas forças quase totalmente aniquiladas e mutiladas. Na literatura de testemunho, os sobreviventes falam em nome dessa figura, porque, diferente deles, não teriam feito a experiência mais radical dos campos e, assim, testemunham em nome daqueles que foram entregues ao mutismo e à morte. Por isso, Agamben afirma que o sujeito do testemunho é aquele que dá testemunho de uma dessubjetivação, o que significa dizer que não há, em sentido próprio, o sujeito do testemunho (Agamben 2008, 124). Essa formulação agambeniana responde e desloca o debate suscitado por essa literatura de testemunho, que se pôs a perguntar, a partir dos experimentos biopolíticos realizados nos campos, se o “muçulmano”, reduzido a uma condição de mero ser vivo, ainda era humano. Nesse sentido, o filósofo italiano problematiza tanto as teses humanistas quanto as teses anti-humanistas com relação a Auschwitz. Isso significa que não se trata de resolver a dialética entre muçulmano e testemunha com “só alguns homens são humanos” ou “todos são homens”. Para ele, a partir disso, é possível formular a seguinte tese: “Os homens são homens enquanto dão testemunho do não-homem” (Agamben 2008, 125). Reduzidos a uma mera vida, a uma vida nua, eles estavam entregues a uma dessubjetivação. Agamben atribui a Auschwitz um estatuto insuperável não porque queira, diferente de Nietzsche, rememorar ressentidamente uma experiência traumática, mas sim porque, para ele, a experiência que Auschwitz colocou em cena nunca deixou de acontecer. Mais que isso, ela é a culminação da tradição filosófica e política que procurou dividir a vida em diferentes capacidades para, assim, decidir e articular qual delas é verdadeiramente política ou humana.



Apesar de Agamben trazer diversos apontamentos que podem nos ajudar a enfrentar o problema do sujeito e a crítica ao humanismo, o que permaneceu impensado tanto em suas investigações quanto nas de Foucault foi a questão colonial e a escravidão. Mesmo tendo se dedicado a pensar o papel da escravidão antiga na estruturação da tradição ocidental, o filósofo italiano deixou de tratar da escravidão moderna, mesmo quando acenou para ela e reconheceu a diferença que há entre ela e aquela que se desenvolveu na antiguidade. Mais que isso, o filósofo italiano chegou a apontar o papel do escravo na antropogênese, ainda que não tenha tratado, a despeito do seu aceno, da importância da escravidão moderna na estruturação da modernidade. Se Agamben tivesse pensado a experiência colonial, talvez ele precisasse reformular a tese segundo a qual Auschwitz foi a experiência biopolítica mais extrema. Achille Mbembe mostra como a figura do campo de concentração não é uma novidade introduzida pelos nazistas. Ele argumenta que, nos territórios coloniais, práticas de natureza concentracionária existiram largamente. Para o filósofo camaronês, o Terceiro Reich acrescentou, contudo, uma dimensão crucial, que foi a planificação da morte (Mbembe 2020, 122-123). Essa produção massificada da morte, contudo, se serviu do grande experimento colonial, no qual a escravidão teve um papel decisivo.

No entanto, a noção agambeniana de testemunho se oferece como um conceito interessante para pensarmos o problema que aqui estamos tratando, precisamente porque ela se define pelo fato de que “se fala em nome de outro”. Essa formulação produz um curto-circuito na maneira como se concebe a identidade. Falar em nome de outro desvela uma cisão que na figura do sujeito que não permite que ele seja concebido em termos de consubstancialidade e autopertencimento. Se o que falo não é meu, mas de outro, a testemunha desvela o eu como já sendo sempre outro. Partindo precisamente dessa articulação entre aquele que enuncia o testemunho e a testemunha integral, que seria possível situar, nesse ponto, o escravo. Segundo Mbembe, o escravo nunca pôde estar em um museu:



Pois, apesar das aparências, historicamente o museu nem sempre foi um lugar de acolhimento incondicional para muitas faces da humanidade, considerada em sua unidade. Pelo contrário, desde a era moderna tem sido um poderoso dispositivo de segregação. A exposição de humanidade subjugadas ou humilhadas sempre obedeceu a algumas regras elementares de ferimento e violação (Mbembe 2020, 186).

Segundo o filósofo camaronês, o museu é uma instituição que, tal como o capitalismo, opera por meio da segregação. Mais que isso, poderia acrescentar que ela funciona de modo religioso. Mbembe fala que o capitalismo atual é uma espécie de “religião animista”, na qual os homens instrumentalizam a si mesmo, tornando-se eles mesmos coisas animadas. Como mercadorias, experimentam aquela cisão-articulação a que Marx se referiu no primeiro capítulo de *O Capital*, segundo a qual a mercadoria, enquanto valor, tem toda a sua utilidade abstraída (Marx 2013, 59). No museu, as obras de arte são relegadas a uma esfera separada da vida, na qual opera o princípio “uma vez, agora não mais”. Se uma vez, o mictório de Marcel Duchamp foi um objeto útil, quando colocado em um museu a sua utilidade é suspensa. Certamente, esse gesto poderia nos ajudar a compreender o caráter histórico, isto é, inventivo, dos objetos que mediam a nossa relação com o mundo, mas, quando capturado pelo mercado milionário de arte, até esse gesto radical de Duchamp é domesticado. Nessa perspectiva, “[...] o museu é um espaço de neutralização e domesticação de forças que, antes de sua museificação, estavam vivas – fluxo de potência. Essa continua ser a essência de sua função cultural, particularmente nas sociedades descristianizadas do Ocidente” (Mbembe 2020, 187). Para Mbembe, A história da escravidão e o seu caráter espectral para o Ocidente convidam a fundar um *antimuseu*. Sobre este, ele escreve:

Quanto ao antimuseu, não se trata de forma alguma de uma instituição, mas da figura de um lugar diferente, o da hospitalidade radical. Sendo lugar de refúgio, o antimuseu consiste igualmente em um lugar de repouso e do asilo incondicional para todos os refugos da humanidade e para os “condenados da terra”, aqueles que testemunham o sistema sacrificial que tem sido a história



da nossa modernidade – história essa que o conceito de arquivo se esforça para abarcar (Mbembe 2020, 188).

O *antimuseu* é o testemunho de que a escravidão é a experiência fundamental da modernidade. Mais que isso, ele testemunha uma hospitalidade radical porque o sujeito do testemunho é sempre outro, só pode falar no lugar de outro. É precisamente a partir desse ponto que Mbembe evoca novamente, em *Políticas da Inimizade*, a questão do humanismo. Pensando com Fanon, Mbembe fala em uma escalada ou elevação em humanidade. Aqui, o humanismo não tem como referente um Eu transparente, mas sim um sujeito exposto ao sofrimento. Se ainda se fala em humanidade, não é a partir de um traço característico que define o humano em oposição ao animal, nem de uma identidade que excluiria todas as outras. A humanidade é compreendida a partir da vulnerabilidade. Mbembe chega a falar de um reconhecimento que não tenha como o paradigma a dialética do senhor e do escravo, tampouco o combate ou uma luta por dominação, mas sim uma relação de cuidado (Mbembe 2020, 192).

A multidão queer ou considerações finais

Buscamos até aqui expor um recorte do que entendemos ser um dos percursos possíveis para abordar o problema do sujeito. Partimos da Europa, mais especificamente do seu fim, para pensar um novo começo, outro cabo, outra definição de rumo ou rota. Chamamos de um dos percursos possíveis por acreditarmos na existência de muitos feixes na amarração entre a velha Europa, a crítica ao sujeito universal e as múltiplas possibilidades abertas a partir daí, partindo no sentido de rompendo, separando, criando um corte, outro corte. Haveria, por exemplo, a possibilidade de argumentar que a Europa não é mais a Europa tomando como referência o trabalho de Paulo Arantes (2023) e seu diagnóstico de “fratura brasileira do mundo”.⁴ Se optamos por esse percurso, se definimos

⁴ A este respeito, indicamos o artigo Saídas da grande noite colonial (Rodrigues 2023).



esse rumo para a nossa escrita foi por querer aportar no tema das multidões queer e num certo impasse com o qual gostaríamos de concluir esse artigo.

Há nas formas de crítica ao sujeito universal um conjunto de indicadores, índices de suas marcações: em vez de transparente ou invisível, o sujeito é racializado, generificado, colonizado, espoliado, expropriado. Uma vez marcado, torna-se necessário definir o rumo a tomar diante de pelo menos dois caminhos abertos aí: o primeiro, exigir, lutar por reconhecimento. Trata-se da reivindicação de ampliar a universalidade, a ser repetida a cada vez que a universalidade tiver pretendido abarcar a todos/as/es. Tendo adentrado esse espaço privilegiado do universal, daquele que, como argumenta Preciado, tem o poder de afirmar que quem tem identidade e quem é invisível, resta o mal-estar de frequentar os salões para os quais não se foi convidado. A posição política é a de *forçamento*⁵: aquilo que passa à universalidade o faz à força e, por isso, mas não apenas por isso, não é exatamente bem recebido. Com sorte, tolerado. Estaria aqui um exemplo da *hostipildade* derridiana, a condição de hospitalidade marcada pela hostilidade.

Posição política diferente – a que chamaremos de multidão queer – é a de outra epistemologia do corpo humano vivente evocada por Preciado, já não mais dependente da categoria sujeito:

Os novos movimentos transfeministas, queer e antirracistas, mas também as novas práticas de filiação, de relações amorosas, de identificação de gênero, de desejo, de sexualidade, de nomeação são indícios dessa mutação e das experimentações na fabricação coletiva de uma outra epistemologia do corpo humano vivente (Preciado 2022, 47).

O que nos interessa nesse corpo humano vivente e sua articulação com o queer é a possibilidade de pensar para além do referente sujeito, multidão queer ocupando as bordas, as margens, indo em direção ao outro cabo que já não se faz mais capitão, capital,

⁵ O termo *forçamento* faz parte de uma gramática lacaniana. Se o adotamos aqui fora do contexto desta teoria, é por acreditarmos que nos pode ser útil em argumento análogo ao da psicanálise lacaniana. No *forçamento*, algo passa para além do sentido, da ordem, do ordenamento dito normal.



ponta avançada. Bem ao contrário, esse corpo humano vivente está sendo aqui pensado fora de toda episteme que se orienta por um *telos*, uma teleologia, um fim. Com isso, queremos pensar que outra epistemologia é necessariamente uma epistemologia que quer uma teoria do conhecimento que já não pensa mais a partir do humano como central, tão central quanto o continente que o inventou, a Europa.

É isso que está em questão na reivindicação de direitos proposta por Preciado: um lugar do lado de fora que não seja mera negatividade a sustentar o lugar do lado de dentro. É para outra reivindicação de reconhecimento que ele aponta: “movimentos feministas, anti-racistas, intersexos, trans e *handi-queer* [que] reivindicam um reconhecimento como corpos viventes, plenos de direito daqueles, daquelas e *daquelus* que haviam sido marcados como politicamente subalternos” (Preciado 2002, 87). Ter sido marcado como subalterno perderia então seu peso, porque corpos viventes já não poderiam mais ser capturados por qualquer lógica de identidade.

Um cabo também é um título, como bem assinala Derrida. Para concluir, voltamos ao título, que também é uma citação: “O corpo trans é a colônia”, escreve Preciado, e continua: “Cada dia, não importa em que rua de Tijuana ou de Los Angeles, de São Petesburgo ou de Goa, de Atenas ou de Sevilha, um corpo trans é morto com a mesma impunidade que uma nova ocupação se levanta de um lado ou de outro do Jordão” (Preciado 2022, 37). Podemos substituir por corpo negro, corpo de mulher, corpo homossexual, corpo lésbico, corpo imigrante, corpos-fronteira sobre os quais a violência avança, célere e impune, como avançaram e ainda avançam os colonizadores da formação e defesa do Estado-nação, da identidade nacional, da pátria, da família, da propriedade. Habitar as margens tem sido depender do trabalho de cavar com as mãos uma saída, um lugar visível e vivível, um fora que não participe da violência constitutiva do dentro. Um cabo banhado pelo mar. Enquanto houver mar.



Referências Bibliográficas

- Agamben, Giorgio. 2028. *O que resta de Auschwitz: O arquivo e a testemunha*. Trad. Selvino J. Assman. São Paulo: Boitempo.
- Agamben, Giorgio. 1999. “Agamben, le chercheur d’homme”. [entrevista concedida a] [Jean-Baptiste Marongiu](https://next.liberation.fr/livres/1999/04/01/agamben-le-chercheur-d-homme_270036). *Liberation*, Paris, 1 de abril de 1999. Disponível em: https://next.liberation.fr/livres/1999/04/01/agamben-le-chercheur-d-homme_270036
- Agamben, Giorgio. 2017. *L’aperto: l’uomo e l’animale*. Turim: Bollati Boringhieri editore,.
- Almeida, Silvio Luiz de. 2018. *Racismo estrutural*. Belo Horizonte: Letramento.
- Arantes, Paulo. 2023. *A fratura brasileira do mundo*. São Paulo: Editora 34.
- Butler, Judith. 2003. *Problemas de gênero*. Trad. Renato Aguiar. 1ª edição. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira.
- Carneiro, Sueli. 2023. *Dispositivo da racialidade: A construção do outro como não ser como fundamento do ser*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Derrida, Jacques. 1992 *O outro cabo*. Trad. Fernanda Bernardo. Coimbra : Ed. A Mar Arte. [L’autre cap. Paris : Ed. Minuit, 1991]
- Ferreira da Silva, Denise. 2022. *Homo modernus: para uma ideia global de raça*. Trad. Jess Oliveira e Pedro Daher. 1ª ed. Rio de Janeiro: Cobogó.
- Foucault, Michel. 2007. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Trad. Salma Tannus Muchail. 9ª edição. São Paulo: Martins Fontes. Foucault, Michel. 2009. “O que é um autor?”. In: *Ditos e Escritos III – Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Org. Manuel Barros Motta. Trad. Inês Autran Dourado. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Marx, Karl. 2013. *O capital: crítica da economia política*. Livro I. Trad. Reginaldo Sant’Ana. 31ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Mbembe, Achille. 2018. *Necropolítica*. Trad. Renata Santini. São Paulo: n-1 edições.
- Mbembe, Achille. 2020. *Políticas da inimizade*. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: N-1 edições.
- Mbembe, Achille. 2021a. *Crítica da Razão Negra*. Trad. Sebastião Nascimento. 5ª reimpressão. São Paulo: n-1 edições.
- Mbembe, Achille. 2021b. *Brutalismo*. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: N-1 edições.



- Mbembe, Achille. 2021c. *Sair da grande noite: ensaio sobre a África descolonizada*. Trad. Fábio Ribeiro. 3ª reimpressão. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Nietzsche, Friedrich. 2011. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras.
- Preciado, Paul. 2022. *Eu sou o monstro que vos fala – relatório para uma academia de psicanalistas*. Trad. Carla Rodrigues. Rio de Janeiro.
- Rodrigues, Carla. 2023. “Saídas da grande noite colonial”. *Revista Estilhaços*: Ubu Editora. <<https://www.xn--estilhao-y0a.com.br/saidasdagrandenoitecolonial>> Última consulta em 16 de julho de 23.
- Rubin, Gayle. 2017. “Tráfico de mulheres: Notas sobre a “Economia Política” do Sexo”. In: *Políticas do sexo*. Tradução Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: UBU Editora.
- Valéry, Paul. 2020. *L'Europe et l'Esprit. Écrits politiques 1896-1945*. Edição e apresentação de P. Cattani. Paris : Gallimard.
- Wittig, Monique. 2022. *O pensamento hetero e outros ensaios*. Tradução Maíra Mendes Galvão. Belo Horizonte : Autêntica.



QUANDO UMA MULHER MENSTRUADA SE OLHA NO ESPELHO

When a menstruating woman looks at herself in the mirror

Fabiano Lemos

Doutor pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) e Professor na Universidade Federal de Campina Grande (UFCG).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9977-2964>

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9764413344024580>

Resumo

Através de uma análise do opúsculo *Peri Enypnion* [Sobre os sonhos], de Aristóteles, o artigo propõe uma leitura das representações biológicas da mulher e do feminino que, estendendo-se além do aristotelismo e penetrando a própria emergência da ciência moderna, se mostra como um exemplo da dimensão masculinista da epistemologia na história da filosofia.

Palavras-chave: *Aristóteles. epistemologia feminista. filosofia dos sonhos.*

Abstract

By analyzing Aristotle's *Peri Enypnion* [On Dreams], the article puts forward a reading of the biological representations of women and the feminine which, extending beyond Aristotelianism and penetrating the very emergency of modern science, is seen as an example of the masculinist dimension of epistemology in the history of philosophy.

Keywords: Aristotle. feminist epistemology. philosophy of dreams.

βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἑσόπτρου ἐν αἰνίγματι,
τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον (...)
1Cor 13:12.

I. Léxico

Entre os opúsculos de filosofia natural de Aristóteles, há um texto curioso – na verdade, tão curioso e com teses tão excêntricas se comparadas àquelas sustentadas em outras de suas obras, que abre um debate importante sobre seu lugar na cronologia do pensamento aristotélico e, por consequência, sobre a consistência de cronologias

Recebido em: 01/07/2023; Avaliador A: 21/12/2023; Avaliador B: 01/11/2023; Aceito em: 21/12/2023



referentes a ele, em geral (cf., por exemplo, PREUS, 1968). Refiro-me a um trecho do segundo capítulo do breve tratado sobre os sonhos (Περὶ Ἐνυπνίων, 459b-460a), onde lemos:

“Que os sentidos [αἰσθητήρια] prontamente sentem [αἰσθάνεται] a menor alteração é o sinal do que acontece com os reflexos [ἐνόπτρων]: algo que alguém pode, apesar das dificuldades, se encarregar de investigar por si mesmo. Daí se mostra que, ao mesmo tempo em que o olho é afetado [πάσχει], ele também produz algo [ποιεῖ τι]. Pois quanto aos reflexos das <superfícies> muito polidas, quando, durante a menstruação [ὅταν τῶν καταμηνίων], acontece de as mulheres olharem fixamente para o espelho [ἐμβλέψωσιν εἰς τὸ κάτοπτρον], nasce, na superfície da imagem refletida [ἐπιπολῆς τοῦ ἐνόπτρου] uma espécie de nuvem de sangue [νεφέλη αἱματώδης]: se, por um lado, o espelho [κάτοπτρον] for novo, não é fácil fazer desaparecer essa mancha [κηλίδα], por outro, <se for> velho, <isso se faz> mais facilmente. A causa disso, como já dissemos, é que não somente o olho é afetado pelo ar, mas também faz<-lhe> algo e <o> move, como, aliás, nos objetos brilhantes <em geral>: pois também o olho está entre as coisas que brilham e que têm cores. Agora, é lógico que os olhos, durante a menstruação, são alterados, como qualquer outra parte – pois, também por natureza, são realmente cheios de vasos. É por isso que, quando a menstruação ocorre por causa de uma obstrução ou inflamação do sangue, a alteração nos olhos é imperceptível para nós, apesar de estar presente (já que o esperma e a menstruação são da mesma natureza), e o ar é movido por eles, e <esse ar> atua, de certo modo, sobre o ar que se estende até os espelhos [κατόπτρων] e faz com que esse ar seja afetado do mesmo modo que ele mesmo é afetado: e, com isso, ele também afeta a superfície do espelho [τοῦ κατόπτρου τὴν ἐπιφάνειαν]” (ARISTOTLE, 1957, pp. 356-358).¹

De certo modo, a função do argumento aqui elaborado parece suficientemente nítida: o caso da mulher menstruada diante do espelho, fazendo surgir, pela mecânica do seu olhar, uma alteração, uma mancha vermelha, na superfície especular, serve de ilustração para a hipótese emanacionista da percepção – que, aliás, é bem diferente daquela desenvolvida, por exemplo, em outros tratados da filosofia natural de Aristóteles (cf. PREUS, 1968, pp. 177-ss.). Aqui, trata-se de defender uma compreensão segundo a qual o próprio olho exerceria um papel ativo sobre o mundo que, pela via inversa, ele é capaz de perceber. A vascularidade desse órgão é tão notável que, no período menstrual das mulheres, ele se enche a tal ponto de sangue – já que todo o corpo parece sofrer esse

¹ Refaço, em muitos pontos, as traduções listadas na bibliografia, embora as tenha utilizado como base.



inchaço, segundo a tradição que inscreveria, sob esse aspecto, Aristóteles entre os hipocráticos (cf. DEAN-JONES, 1989, p. 182) – que é capaz de movimentar o ar ao seu redor e estender esse movimento no ar que estaria em contato contínuo com a superfície de um espelho, transferindo para esse a propriedade da cor avermelhada e imprimindo sobre ele uma marca. Uma explicação, portanto, plenamente física. Mas, já sob essa perspectiva, as coisas não são tão simples assim. Em primeiro lugar, devemos lembrar que o texto de Aristóteles identifica, logo no começo da passagem, essa mácula, κηλίδα, com um signo, σημείον, inscrevendo todo o problema do olhar no horizonte da hermenêutica em um sentido mais amplo, daquilo que, aparecendo, solicita ser visto. O termo σημείον, além disso, é definido na *Retórica* (em 57a-57b, por exemplo) em sua relação com o símbolo, a palavra, o pensamento e a voz, abrindo caminho para um debate acerca das múltiplas dimensões da construção do sentido na linguagem (cf. GRIMALDI, 1980; HÜLST, 1999, pp. 43-46). Amplificando esse gesto, é preciso assinalar que o verbo utilizado para descrever a atuação desse órgão sobre o mundo envolve um certo grau de instauração de algo novo, um sinal de sua própria natureza sobre o outro – é esse o sentido de ποιεῖν, tal como aparece quando se diz que o olho *faz algo*, ποιεῖ τι, ao espelho. Assim, uma leitura um pouco mais generosa com relação às dimensões narrativas e semânticas desse texto quase anedótico da física aristotélica, nos permitiria encontrar alguns problemas vinculados à vocação hermenêutica desse olho que, inesperadamente, se revela como um ποιητής. E quando fazemos o texto funcionar nessa outra direção, ele mostra, em torno desse ensanguentado e poético olho da mulher, toda uma série de mecanismos de construção do feminino que, por sua vez, configuram uma *política grega da menstruação*, ou seja, uma poética sanguínea do outro da virilidade.

É provável, ou, ao menos, possível, que um leitor assíduo de Aristóteles queira mostrar o que há de excessivo nessa minha interpretação, que cada um desses termos dessa passagem tem sua amplitude restringida pelo que, especificamente, o autor pretendeu fazer com eles. Partindo dessa premissa, um tal leitor poderia, facilmente, mostrar que as determinações heurísticas de Aristóteles antecedem e filtram as variações semânticas. Não gostaria de me comprometer com tal premissa. Procuro, contudo,



assumir uma abordagem na qual não seria a unidade do sistema o fator de determinação da variação semântica, mas, antes, a própria amplitude narrativa de significações que constituiria uma espécie de margem ou periferia, continuamente em expansão, para a qual o texto poderia ser empurrado quando colocado fora de seus eixos, ou seja, quando relacionado com outras narrativas. Apenas para dar um outro exemplo, talvez familiar aos filósofos: comumente, quando se lê todo o léxico da revolução que sustenta o modelo do funcionamento dos juízos na *Crítica da razão pura*, de Kant, não se pretende que o objeto discutido ali seja a teoria política. Mas sabemos, ao mesmo tempo, que a recorrência dessas analogias e afinidades hermenêuticas não passou despercebida por leitores que, vindos do direito e da política, colocaram a Kant um certo número de questões que, não apenas o obrigaram a se deslocar para novos territórios, mas também forçaram-no a levar em conta novos desdobramentos no interior mesmo de sua definição de juízo – um movimento que se poderia identificar de modo nítido nos espinhosos problemas de *O Conflito das faculdades*, publicado por Kant em 1798 (cf. HADJI, 2009, pp. 313-319). No caso de Aristóteles, ou, para ser mais modesto, no caso da mulher que ele coloca diante do espelho, me interessa menos o que, de fato, estava dito aí, mas, antes, como aquilo que instaurou-se como o que é dito pode ser tensionado em relação a uma deriva que que, de um lado, ele tenta evitar, mas, de outro, constitui algo como sua *vocação subterrânea*, embora sempre no nível textual.

Talvez possamos encontrar os primeiros indícios dessa deriva poética do problema de Aristóteles na ambiguidade mesma, ou antes, na complexidade com que se define aí o lugar onde o olhar feminino se projeta. Encontramos duas palavras para designar o espelho. A primeira ocorre já na primeira frase: ἐνόπτρων, genitivo plural de ἐνόπτρον; e a segunda, logo a seguir, κάτοπτρον. Embora ambas sejam utilizadas, entre os gregos, e também aqui em Aristóteles, quase como sinônimos – a ponto de os tradutores não assinalarem nenhuma diferença – há um aspecto dinâmico que as distingue, a partir dos prefixos que as formam. Enquanto o ἐν-, em ἐνόπτρον, assinala uma visão que se produz *sobre*, *em* alguma superfície refletora, o κάτ’-, em κάτοπτρον, revela uma imagem que se busca para além, ou, mais especificamente, *para baixo* da superfície



refletora (cf. HARTMAN, 2017, p. 63). A sobreposição desses dois sentidos nos autoriza a supor o quadro dinâmico em que se produz o tensionamento do olhar feminino, na ocasião em que essa mulher está, ela mesma, atravessada pelo signo sanguíneo de sua condição física: a mancha, a nuvem que está contida nessa reflexão tão singular, se produz no espaço intangível, infinito e mínimo entre a superfície especular e o que está por baixo dela. Trata-se, talvez, do mesmo movimento paradoxal da visão com o qual Paulo, na primeira epístola aos Coríntios, marcou a condição do cristão antes da *parousía* de Cristo: “Pois vemos agora através de um espelho enigmaticamente” (1Cor 13:12), diz ele. Embora Paulo utilize aqui uma terceira palavra para espelho, ἐσόπτρου, cujo prefixo ἐσ-, forma contraída de εἰς-, indica um movimento *para dentro* da superfície, a tensão é muito similar, uma vez que o atravessamento - δι’ ἐσόπτρου é a expressão paulina – resulta, incontornavelmente, nesse modo ἐν αἰνίγματι, em enigma. Ou seja, a dialética do olhar do cristão que espera o Cristo comporta o mesmo paradoxo da mulher aristotélica que olha para si mesma durante sua menstruação: nem um, nem o outro, podem propriamente se ver, há um enigma ou uma mancha que impede essa visão, mas a impede exatamente *enquanto ela se institui como visão*, atuante, poética, mas perdida na opacidade que se dá entre a superfície e o fundo do espelho.

Entretanto, a aplicação desses movimentos a uma hermenêutica do olhar demanda, ainda, outros elementos. Quase nada na passagem do tratado sobre os sonhos que estou lendo aqui – quem sabe, através de um espelho distorcido – parece indicar algum traço do caráter intencionalmente projetivo desse olhar interdito da mulher. Se o órgão da visão é ativo, o é, à primeira vista, apenas na justa medida desse emanacionismo que o instaura como *fonte* física de um movimento, ou, na linguagem da metafísica de Aristóteles, como causa eficiente. Sem o auxílio de outro elemento, seu ποιεῖν se limitaria a esse aspecto óptico-mecânico, certamente central, mas limitado para o problema que abordo. O que garantiria a condução dessas dinâmicas ao nível hermenêutico teria de ser um elemento associado à reflexividade *do gesto* de olhar, e não ao *reflexo* como seu resultado. Até onde posso ver, é exatamente essa a sutil, mas indelével função do verbo ἐμβλέψωσιν, frequentemente traduzido como *olham*, associado



à atividade da mulher. Diferentemente de uma outra forma que lhe seria próxima, βλέπουσιν, que designa um olhar meio entregue, sem ênfase na direção que se daria a ele, o verbo empregado por Aristóteles enfatiza o aspecto decisório dessa ação (cf. SAUNDERS, 2002, p. 311). Dito de outro modo, a diferença específica do verbo utilizado em nossa passagem é a de introduzir na cena do olhar da mulher menstruada diante do espelho um aspecto projetivo comparativamente mais *produtivo*, mais poético: a mulher não apenas *olha*, ela *mira*.

Retoma-se aqui, talvez, o problema anterior: também não pesaria nesse ponto muito mais o empreendimento de limitação, e não o de abertura do significado? Cada um desses prefixos, desses verbos, não se deixaria melhor medir pelo que deles se faz? Dessa abertura, desse lançar-se ao movimento, Aristóteles, em um primeiro momento só parece retirar o que lhe interessa do ponto de vista da explicação mecânica a que visa: a capacidade dessa força de perpetuar-se, através do ar, até atingir, o mais profundo que puder, a superfície polida. De certo modo, ao excesso de ênfase colocada na mirada corresponde a pregnância de um movimento relativamente excepcional. Entre os comentadores, já se sugeriu, por exemplo, que o tema da passagem, se inscrito na lógica do resto do tratado, é não tanto a *causa* da mancha vermelha no espelho, mas sua penetração, sua persistência (cf. SPRAGUE, 1989, pp. 324-325). Minha hipótese, contudo, é a de que talvez não seja tão simples assim partir de algum lugar, ou que talvez Aristóteles não manipule tão facilmente assim a linguagem – e seria legítimo, a meu ver, se perguntar se sabemos mesmo o que se faz da gramática (se é que é de gramática que se trata aqui) e até que ponto a luminosidade de uma intenção ou de um modelo argumentativo não poderia ser, quando olhada mais amplamente, apenas um *trompel'oeil*? Seria tão descabido supor que Aristóteles é falado por sua linguagem, e não o contrário? Precisaríamos, para arriscar essa leitura, de um novo deslocamento visual. Seria preciso fazer cada uma das opções discursivas dessa passagem do tratado dos sonhos entrar em uma história, entrar no que é próprio da ficção histórica, na deriva – e, se tivermos de ser mais específicos, na deriva feminina do aristotelismo.



II. Sinais

Inscrevemos, portanto, a mulher menstruada de Aristóteles em dois circuitos, um breve e outro mais longo. Quanto ao breve, trata-se do circuito aéreo, que vai do olho como motor à mancha como objeto causado – e cuja lei é a da foronomia, da mecânica. Mas, por sob ele, entrevisto nos problemas semânticos do texto, persiste um outro circuito, que tensiona o gesto e seu alcance, a reflexão e sua persistência, a superfície e a profundidade – um circuito, portanto, cuja lei é a das intensidades. Para esse último, seria preciso modular Aristóteles para além de si mesmo e inocular, nele, as reverberações de outros discursos gregos sobre a relação entre o feminino, a hermenêutica da visão e a menstruação.

Somos tentados a começar todo debate sobre a representação do feminino na Grécia antiga pela constatação, hoje amplamente conhecida, de que a mulher grega foi, em quase toda parte, apresentada como inferior – politicamente, cognitivamente, biologicamente. Mas seria mesmo o regime dessa exclusão um mero silenciamento, como às vezes se sugeriu (cf. FRONTISI-DUCROUX, 2003, pp. 111-112)? A dominação epistêmica masculina raramente permitiu, como sabemos, que as vozes femininas chegassem, por elas mesmas, até nós. No que se refere ao nosso caso, por exemplo, seria fácil admitir que as excêntricas explicações do corpo feminino em geral e, especialmente, quando marcado pelo sangue, só poderiam ser produzidas por uma mentalidade andrófila e falocêntrica – e o mesmo se poderia dizer da maneira imprecisa com que Hipócrates ou Aristóteles tentaram definir a duração e as características dos ciclos menstruais (cf. DEAN-JONES, 1989, pp. 180-182). Mas, a meu ver, podemos complicar um pouco mais as coisas. Desse modo, a dominação masculina se tornaria tanto mais eficiente e abrangente quanto mais ela fosse capaz de produzir algo além do apagamento e do descaso, através de mecanismos – linguísticos, sociais, simbólicos – que investissem a imagem da mulher não apenas como uma imagem menor ou desimportante, mas como uma imagem paradoxal, insustentável – e, no entanto, manifesta.



Um dos aspectos centrais dessa imagem é a caracterização da constituição física da mulher como inferior. Sabemos o quanto os textos hipocráticos são informados por esse pressuposto: aí, o corpo feminino emerge como uma espécie de esponja que, ao contrário da “densidade do corpo [πυκνοτης του σωματος]” masculino, retém todos os líquidos impuros, inchando as glândulas com resíduos potencialmente nefastos (apud DEAN-JONES, 1989, p. 179). Esses textos, aliás, caracterizam a totalidade do corpo da mulher exatamente como Aristóteles vai caracterizar o olho que provoca a mancha no espelho: pleno de veias [φλεβας] (*Idem*, p. 178), o que, em última análise, designa uma substância atravessada de cavidades, de vazios e, ao mesmo tempo, instável, pois pode sempre reter mais do que lhe seria desejável. É verdade que Aristóteles não enxergava nas fêmeas a mesma vacuidade ameaçadora que os hipocráticos enxergavam, mas sua explicação para a menstruação comporta uma outra deficiência relativa, uma vez que, para ele, o sangue menstrual era produzido pelo fato de as mulheres serem mais frias e menores, e, portanto, seu corpo processaria mais lentamente resíduos internos que, no homem, resultavam no líquido espermático, mais facilmente eliminável (*Idem*, p. 179-180; THOMASSET, 1990, pp. 80-81). A comparação entre o sêmen e o fluxo menstrual, a καταμηνία, é indexical: tanto um quanto o outro são sementes produzidas pela nutrição a partir das quais os seres humanos são gerados; mas, enquanto o primeiro é causa eficiente (e formal) da geração – o que se observa pela extenuação causada pela força com que é expelido –, o sangue menstrual surge como causa material, relativamente passiva, como se deduz dos estados melancólicos das mulheres nesse período (cf. SAUNDERS, 2002, p. 310).² Tal subordinação físico-epistêmica desenvolvida pelo aristotelismo, se perpetuou até bem tarde, por exemplo, em Tomás de Aquino – e é nela que Gil de Roma, no século XIII, se fundamenta ao falar da mulher como *mas occasionatus*, ou seja, *macho ocasional* ou, numa tradução alternativa, *macho mutilado* (cf. THOMASSET, 1990, p. 83; ALLEN, 2002, p. 155).

² A associação do homem com a causa formal e da mulher com a causa material é feita por Aristóteles, *Geração dos Animais*, II, 1, 732a: “É por isso que, sempre e o tanto que possível, o macho está separado da fêmea, já que é um pouco melhor e mais divino, na medida em que é o princípio do movimento para as coisas geradas, enquanto a mulher serve como matéria [ύλη]” (ARISTOTLE, 1943, p. 132).



Não basta, contudo, dizer que a mulher é um animal mais fraco, mais frio, menor. É preciso apresentar, aos olhos dos homens, o acontecimento feminino ele mesmo como acontecimento do impossível. A explicação mecânica da passagem de Aristóteles com que venho trabalhando até aqui – o circuito breve, como disse – toma o olho feminino apenas como um caso específico de vascularização extrema. Mas sua especificidade alcança outra dimensão naquilo que denominei *circuito longo*, ou seja, quando nos perguntamos sobre essa atividade paradoxal na qual, quanto mais a mulher fixa o olhar na própria imagem, mais o que se produz é uma mancha vermelha, uma rasura da própria visão. Não se trata, assim, apenas de apagar, intermitentemente, o outro da virilidade, mas, antes, de fazer essa alteridade enigmática performatizar sua própria impossibilidade. A pergunta que coloco não é tanto sobre como a mulher foi apagada da pólis, da problemática da alma, da física dos corpos, mas, antes, como a democracia, a pneumatologia e a física solicitam o feminino enquanto paradoxo – e isso, evidentemente, como um procedimento de dominação e de colonização epistemológica falocêntrica, ou melhor, espermatocêntrica.

No tratado sobre os sonhos, o circuito que liga o olho ao espelho tem, já de partida, uma dimensão constitutivamente paradoxal: o espelho não é uma superfície qualquer, ele captura e mimetiza o próprio olhar, devolvendo-o para o olho como um espetáculo luminoso de autorepresentação e de exteriorização, ao mesmo tempo. Willard McCarthy já havia lembrado que

“Como a própria metáfora, o espelhamento tanto identifica quanto separa. Na antiguidade, ele se refere a um evento no qual a coisa encontra a si mesma dentro ou enquanto outro, mas, simultaneamente, pressupõe a alteridade do espelho, ou seja, da identidade espelhada daquele que se olha” (McCARTHY, 1989, p. 162).

Esse é o motivo pelo qual alguns comentadores concluíram que a função do espelho manchado no tratado sobre os sonhos é a de duplicar e revelar o próprio olho (cf. SPRAGUE, 1985, p. 324), ou a intencionalidade do olhar (SAUNDERS, 2002, pp. 310-311), ou ambos ao mesmo tempo (cf. PREUS, 1968, p. 162).



Se a lógica especular é a lógica de uma fronteira imprecisa, o mesmo se pode afirmar das mulheres e do feminino. A afinidade entre essas duas lógicas complexifica a tendência natural das mulheres para se perderem em sua mirada reflexiva, recorrentemente assinalada pelos gregos antigos. A associação entre o espelho e a mulher no mundo grego manifesta, sobretudo, um ideal normativo masculino: se somente os homens efeminados se ocupam de olhar seus reflexos (cf. FRONTISI-DUCROUX, 1997, pp. 55-67; McCARTHY, 1989, p. 168), é porque “o único espelho digno de um homem é o olho de um outro homem, que pode lhe dar sua identidade” (ZAIDMAN & PANTEL, 2007, p. 44), e, ainda assim, é sempre um risco. É exatamente isso o que diz Sócrates no *Fedro* (255d) ao descrever o amor de um homem pelo seu amante, seu ἐρώμενος: “como no espelho, ele se vê no amante [ὡςπερ δὲ ἐν κατόπτρῳ ἐν τῷ ἐρῶντι ἑαυτὸν ὀρῶν]” (PLATO, 2005, p. 500), e mesmo aí é bom lembrar que essa condição é descrita como uma espécie de “doença dos olhos [ὀφθαλμίας ἀπολελαυκῶς]. Ora, para falar como Paulo, o enigma especular da mulher é que ela não pertence a essa relação mais ou menos simétrica que o amor entre os homens procura, mesmo de modo adoentado e instável, preservar, e isso justamente porque ela está, a um só tempo, *aberta e fechada*.

Aberta: pelo transbordamento do fluxo sanguíneo, que marca, pelo excesso, sua condição de substância vazia, esponjosa e cavernosa. Fechada: porque todos os signos que ela carrega consigo e projeta sobre o mundo – retenção, frieza, imperfeição – impõem-lhe um corpo opaco, senão inabordável. Nicole Loraux tentou mostrar como, por essas características, a menstruação da mulher se opõe, quase ponto a ponto, à ferida obtida pelo guerreiro na batalha. Essa permite enxergar, plenamente, o sangue e a carne por baixo da pele, mas, também, a virilidade mesma do homem – um sangramento, portanto, absolutamente transparente (LORAUX, 1989, pp. 121-122). Nesse sentido, um outro sucedâneo do espelho para o homem, além do olhar do amante, é a superfície da espada com que luta (cf. FRONTISI-DUCROUX, 1997, p. 60). Por sua vez, o contato entre a mulher menstruada e o espelho é um encontro paroxístico da opacidade: é o corpo inteiro daquela que, por suas propriedades, multiplica o caráter abissal e impeditivo de



qualquer espelho. O signo, semeion, dessa potencialização é a concretude da mancha vermelha.

A essa estranha condição de abertura e fechamento simultâneos do corpo feminino (ou de abertura como fechamento) se acrescenta, ainda, o signo intransponível da morte. Ao discutir as doenças femininas, muitos textos da tradição hipocrática identificam a menstruação com o sangue sacrificial ou mesmo simplesmente com o sangue de um animal morto (cf. DEAN-JONES, 1989, p. 191). É provável que essa referência esteja relacionada ao estado de coagulação desse sangue fresco, algo que é visado quando Aristóteles, retomando a tradição, associa, na *História dos Animais* (581a), a menstruação das adolescentes ao “sangue similar ao de um <animal> recém-abatido [αἷμα ὀϊον νεόσφακτον]” (ARISTOTLE, 1991, p. 348; cf. KING, 1998, p. 90-94). Em um cenário como o da cultura grega, atravessado, de um ponto a outro, por um imaginário do sacrifício complexo o suficiente para repercutir nas estruturas epistemológicas mais cotidianas, seria, no mínimo, ingenuidade assumir que as referências hipocráticas e aristotélicas nesse sentido poderiam neutralizar todos os aspectos simbólicos que as acompanhavam. Percebemos, talvez, o problema da repercussão quando o tomamos em outra direção e encontramos na filosofia escolástica, por exemplo, os vestígios do modo como a física aristotélica se desdobrou em preceitos morais cristãos. No que diz respeito à menstruação, as reflexões de Tomás de Aquino são exemplares sob esse aspecto: signo da morte e da impureza, ele insiste – como um número considerável de autores cristãos – na retomada das prescrições do Levítico, e lembra da maldição que poderia recair sobre os homens que se relacionassem sexualmente com suas mulheres durante o fluxo menstrual: filhos monstruosos, leprosos, cegos, deformados (cf. O’GRADY, 2003, p. 11). Ao meu ver, a cristianização do aristotelismo não pode ser encarada apenas como a imposição de algo externo que lhe seria totalmente estrangeiro, mas, ao invés disso, ela põe em movimento (às vezes, é claro, de modo inesperado), certas relações, imperceptíveis à primeira vista, com a riqueza de seu campo semântico. Se estivermos dispostos a admitir que a obra de Aristóteles é escrita também, pelo avesso, por esses sentidos instáveis, teremos de colocar seriamente o problema dessa morte animal que a



mulher foi destinada a guardar, e cujo Ser mesmo se traduz na nuvem vermelha sobre a superfície labiríntica do espelho.

Em outros termos, teremos de pensar o feminino como deriva da transparência, como deriva da identidade masculina, enfim, como deriva da própria identidade.

III. Sonhos

Para não correr o risco de acumular inutilmente exemplos, concluo voltando brevemente para o território dos sonhos; dessa vez, para um outro tratado sobre o tema, interessado explicitamente no problema da interpretação: a *Oneirocritica*, de Artemidoro, escrita cerca de seis séculos depois do comentário de Aristóteles acerca da mulher menstruada diante do espelho. Com Artemidoro, é da cultura bizantina que se trata, e deveríamos atentar sempre para as diferenças históricas desse período em relação ao século IV a.C. Mas as chaves hermenêuticas constituídas por esse texto tardio nos ajudam, justamente, a pensar o destino das imagens clássicas do corpo feminino e suas dinâmicas. O problema de Artemidoro é, também o σημεῖον. Mas aqui não interessa a mecânica desse signo, mas a que tipo de deslocamento ou de multiplicação ele está, intrinsecamente, vinculado, ou seja: que sinais podem representar a mulher quando se está sonhando?

Lemos no prefácio do livro IV da *Oneirocritica*: um homem apaixonado nunca vê a imagem de sua amada em sonhos – no seu lugar, aparecerão “um cavalo, ou um espelho [κάτοπτρον], ou um navio, ou o mar, ou um animal fêmea, ou roupas de mulher, ou qualquer outra coisa que signifique [σημαινόντων] uma mulher” (HARRIS-McCOY, 2012, p. 302). Não surpreende, segundo o que procurei demonstrar, que nessa lista incompleta, e, portanto, narrativamente infinita, encontramos como signo feminino um espelho. Mas, se olharmos um pouco mais de perto, notaremos ainda um outro elemento, capaz de transitar entre a física e a hermenêutica: em muitos dos objetos apresentados no lugar da mulher é da relação entre fundo e superfície que se trata – no reflexo especular,



na flutuação do navio, na roupa que cobre ou enfeita. No caso dos outros dois itens da lista de Artemidoro, um animal fêmea e um cavalo, com foi já foi sugerido por alguns comentadores (cf. FRONTISI-DUCROUX, 1997, pp. 57-58), poderíamos entrever uma problematização em torno de limites ou limiares imprecisos: o caráter fugidio daquilo que não é humano. Também não se deve desconsiderar a relação entre o cavalo, o navio e o mar, todos elementos nos quais a velocidade produz deslocamentos perigosos.

Mas não precisamos nós mesmos nos arriscar nessas interpretações oníricas. Seja como for, no texto do sonho, o que se dá a ler é sempre uma alteridade – ou melhor, uma rede de alteridades, onde cada imagem pode ser substituída por tantas outras, em função de regras de interpretação que são deduzidas sempre do campo semântico que vincula cada palavra, cada objeto, cada sinal, a um horizonte simbólico-cultural. É nele que o devir-mulher foi instaurado como paradoxo da própria representação na relação entre o mesmo e o outro, de tal forma que as técnicas de dominação que buscam perpetuar a mesmidade não se podem dar ao luxo de simplesmente rasurar o feminino como invisível. Essa rasura, ao contrário, precisa ser, ela mesma, incorporada como a própria condição da visibilidade quando se trata do outro. O que uma leitura pelo avesso do espelho manchado de Aristóteles nos permite ver é o quanto a máquina de dominação epistemológica a que o feminino e a mulher estão submetidos é muito mais perigosa – porque muito mais refinada em sua lógica. Mas essa máquina possui limites, fora dos quais, entra numa espécie de curto-circuito. Isso porque, ao impor sobre o corpo da mulher uma série de fechamentos e obstáculos, o poder identitário masculino, de Aristóteles a Artemidoro, de Tomás de Aquino, talvez, até nós, teve de constatar, muitas vezes surpreso, que a resistência contra a dominação pode se desenvolver lá onde, tão próximo de nós ela é, contudo, inalcançável ao olhar. Não seria essa, também, a felicidade sanguínea da mulher? Pervertendo o espaço por debaixo de uma mancha que não existe, ela se vinga, tornando o olhar masculino paranoico, obcecado com signos que, no fundo, ele não pode controlar. Mesmo porque – isso só uma mulher pode saber – não há fundo.



Referências Bibliográficas

- Allen, P., *The Concept of Woman: The Early Humanist Reformation, 1250-1500, vol. II*, Grand Rapids: Erdmans, 2002.
- Aristotle, *Generation of Animals*, translated by. A. Peck, Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1943.
- _____, *History of Animals – books 7-10*, translated by D. M. Balme, Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1991.
- _____, *On the Soul. Parva Naturalia. On Breath*. Translated by W. S. Hett. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1957.
- Dean-Jones, L., “Menstrual Bleeding according to the Hippocratics and Aristotle” In.: *Transactions of the American Philological Association*, Vol. 119 1989.
- Frontisi-Ducroux, F., “Idéaux féminins : le cas de la Grèce ancienne” In.: *Topique*, vol. 82, 2003.
- _____, “L’oeil et le miroir” In.: FRONTISI-DUCROUX, F. & VERNANT, J.-P., *Dans l’oeil du miroir*, Paris: Odile Jacob, 1997.
- Grimaldi, W. M. A., “Semeion, Tekmerion, Eikos in Aristotle's Rhetoric” In.: *The American Journal of Philology*, Vol. 101, No. 4, 1980.
- Hadji, S., “L’homme du XVIIIe. Siècle au miroir brisé de la révolution” In.: BIANCHI, J. et al. (dir.), *Kant et les Lumières européennes*, Paris: Vrin/ Napoli: Liguori, 2009.
- Harris-McCoy, D. E., *Artemidorus’ Oneirocritica. Text, Translation and Commentary* Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Hartman, D., “ ‘Through a glass, darkly’ (ICor 13,12) in Paul’s literary imagination” In.: *Vetera Christianorum*, n.54, 2017
- Hulst, D., *Symbol und soziologische Symboltheorie: Untersuchungen zum Symbolbegriff in Geschichte, Sprachphilosophie, Psychologie und Soziologie*, Oplade: Leske und Budrich, 1999.
- King, H., *Hippocrates’ woman : reading the female body in ancient Greece*, New York: Routledge, 1998.
- Loroux, N., *Les expériences de Tirésias. Le féminin et l’homme grec*, Paris: Gallimard, 1989.
- McCarthy, W., “The Shape of the Mirror: Metaphorical Catoptrics in Classical Literature” In.: *Arethusa*, vol. 22, n. 2, 1989.
- O Novo Testamento Grego*, 4ª ed. Revisada, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft/ Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2012.
- O’Grady, K., “The Semantics of Taboo: Menstrual Prohibitions in the Hebrew Bible” In.: DE TROYER, K. et al. (ed.), *Wholly Woman, Holy Blood: A Feminist Critique of Purity and Impurity*, Harrisburg: Trinity Press, 2003.
- Plato, *Euthyphron – Apology – Crito – Phaedo – Phaedrus*, translated by H. N. Fowler, Loeb Classical Library, 19th. reimp., Cambridge: Harvard University Press, 2005.
- Preus, A., “On "Dreams" 2, 459b24-460a33, and Aristotle's ὄψις” In.: *Phronesis*, Vol. 13, No. 2, 1968.



- Saunders, B., “Grammar(s) of Perception” In.: BABICH, B. E. (ed.), *Hermeneutic Philosophy of Science, Van Gogh’s Eyes, and God: Essays in Honor of Patrick A. Heelan, S.J.*, Dordrecht: Springer, 2002.
- Sprague, R. K., “Aristotle on Red Mirrors (“On Dreams” II 459b24-460a23)” In.: *Phronesis*, Vol. 30, No. 3, 1985.
- Thomasset, C., “De la nature féminine” In.: KLAPISCH-ZUBER, C. (dir.), *Histoire des femmes em Occident II, le Moyen âge*, Paris: Plon, 1990.
- Zaidman, L. B. & PANTEL, P. S., “L’historiographie du genre: état des lieux” In.: CUCHET, V. S. & ERNOULT, N. (dir.), *Problèmes du genre en Grèce ancienne*, Paris: Publications de la Sorbonne, 2007.



AS DISSIDÊNCIAS DE GÊNERO E SEXUALIDADE EM ETERNA GUERRA - UMA ANÁLISE DE DEGENERADO DE CHLOÉ CRUCHAUDET

Gender and sexuality dissidents in eternal war - an analysis of *Degenerate* by Chloé Cruchaudet

Isa Maria Marques de Oliveira

Doutora pelo Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais (CEFET/MG)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2309-3329>

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/677198132586121>

Alessandra Hypolita Valle Silva Lopes

Doutoranda pelo Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais (CEFET/MG)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6930-5510>

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6057395137426893>

Guilherme Sfredo Miorando

Doutorando pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7300-7260>

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7400843160310177>

Nataly Costa Fernandes Alves

Doutoranda pela Universidade Federal Fluminense (UFF)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3047-7400>

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4982076211953810>

Resumo

O presente artigo tem como tema o corpo dissidente e o corpo em guerra na história em quadrinhos *Degenerado*, da autora Chloé Cruchaudet, publicada no Brasil pela editora Nemo. A obra conta a história de Paul, soldado desertor na Paris da Primeira Guerra Mundial, que passa a se travestir para que não o identifiquem. Contudo, o travestismo passa a tomar contornos identitários e sexuais, e não apenas um subterfúgio para a uma vida em liberdade e sem perseguições. O objetivo do estudo é investigar como os tempos extremos podem reforçar ou abalar as performances de gênero. O corpo em guerra pode estar em guerra consigo mesmo, devido às performatividades antagônicas de gênero e sexualidade que prescreve. Ademais, tempos de guerra podem levar ao questionamento das formas como um ser humano se relaciona consigo e com os demais, incluindo seus pertencimentos às determinadas categorias identitárias. Este artigo traz uma abordagem a



partir da teoria queer, que considera a desconstrução do gênero como um fator para libertar-se das fronteiras socioculturais impostas. A partir dessa visão, queremos entender como as guerras internas, externas e semiótico-territoriais afetam os corpos que divergem da normatividade, como é o caso do protagonista de *Degenerado*, cuja história é baseada em uma vida real. Buscamos entender que políticas sexuais e identitárias são negociadas nesta obra sobre dissidência de gênero e como esses desvios são retratados esteticamente em uma narrativa que depende de textos e imagens ligados intrinsecamente como as histórias em quadrinhos.

Palavras-chave: *Queer. Guerra. Quadrinhos. Sexualidade. Gênero*

Abstract

This article is about the dissident body and the body at war in the comic *Degenerado*, by Chloé Cruchaudet, published in Brazil by Nemo. The book tells the story of Paul, a deserter soldier in Paris during the First World War, who cross-dresses to avoid being identified. However, transvestism takes on identity and sexual contours and is not just a subterfuge for a life of freedom and freedom from persecution. The aim of the study is to investigate how extreme times can reinforce or undermine gender performances. The body at war can be at war with itself, due to the antagonistic performativities of gender and sexuality that it prescribes. Furthermore, times of war can lead to questioning the ways in which human beings relate to themselves and to others, including their belonging to certain identity categories. This article takes an approach based on queer theory, which considers the deconstruction of gender as a factor in freeing oneself from imposed socio-cultural boundaries. From this perspective, we want to understand how internal, external and semiotic-territorial wars affect bodies that diverge from normativity, such as the protagonist of *Degenerado*, whose story is based on a real life. We seek to understand what sexual and identity politics are negotiated in this work on gender dissidence and how these deviations are portrayed aesthetically in a narrative that relies on intrinsically linked texts and images like comic books.

Keywords: *Queer. War. Comics. Sexuality. Gender*

Introdução



A igreja diz: O corpo é uma culpa. A ciência diz: O corpo é uma máquina. A publicidade diz: O corpo é um negócio. O corpo diz: Eu sou uma festa. (Galeano 1994).

Em suas diversas facetas, as Histórias em Quadrinhos (HQ 's) apresentam um elemento quase onipresente: o corpo humano. Do gênero policial às aventuras de super-heróis, o corpo se faz presente, seja na forma da corporificação da personagem ou transcendendo esta simples materialização para, então, se tornar coprotagonista da narrativa. Exemplos desses “corpos transcendentais” são os super-heróis, que possuem corpos dotados de força sobre-humana, capacidade de voar, habilidade de esticar como se fossem feitos de borracha, dentre outras proezas ficcionais. Entretanto, seja qual for a abordagem feita no desenho desse corpo – a despeito dos superpoderes ou da nação que lhe foi outorgada – o gênero sexual atua como um forte marcador.

Em um cenário normativo, a personagem será definida como mulher ou como homem, e essa categorização binária vai determinar não só como ela ou ele será desenhado, mas também, influenciará como será a narrativa e sua recepção pelo público. Imbuída do gênero que lhe foi designado em sua criação, a personagem é levada a atender as expectativas de gênero, e é neste ponto que as convenções dos quadrinhos ditam como esse corpo deverá ser desenhado, baseando-se no binarismo homem *versus* mulher.

O tema deste artigo é o corpo dissidente e o corpo em guerra, e o objeto é a história em quadrinhos *Degenerado* (2020), da autora Chloé Cruchaudet, tendo como recorte as representações de identidade e sexualidade apresentadas na obra. Inspirada no livro *La garçonnet et l'assassin* (1928), de Fabrice Virgili & Danièle Voldman, o enredo conta a história de Paul e Louise na Paris do início do século XX. Convocado para servir nas trincheiras da Primeira Guerra Mundial, Paul desertou após ser submetido aos ambientes do *front* de batalha. Com o intuito de não ser descoberto, o soldado desertor mudou a sua identidade com a ajuda de sua esposa Louise tornando-se então, Suzane.

A obra, publicada originalmente em 2013 em língua francesa, foi lançada em 2020 no Brasil pela Editora Nemo. O encadernado de 192 páginas contempla partes cujos



desenhos são predominantemente em tons de cinza, e ocorrências de outras cores a depender da narrativa da obra. O desenho feito por Chloé Cruchaudet em *Degenerado* (2022) mostra uma mistura do estilo *cartoon* e do realismo. O álbum, fruto da arte da quadrinista francesa, foi vencedor na categoria Melhor Álbum, no Festival de Angoulême de 2014 e vencedor do prêmio da Associação de Críticos e Jornalistas de Quadrinhos, em 2013.

A narrativa se desenrola na Paris dos anos 1910, em meio ao cenário da Primeira Guerra Mundial. Paul e Louise uniram-se em matrimônio recentemente, porém, a convocação de Paul para o serviço militar na guerra resulta na separação do casal. Em meio aos conflitos, Paul deserta, e passa a carregar consigo traumas que virão a assolar sua vida na clandestinidade.

Paul encontra-se com Louise novamente em Paris, e o casal refugia-se em um quarto de hotel, em meio à obrigatoriedade da guerra. Porém, Paul cansa-se de viver dessa maneira, e decide realizar uma troca de identidade para não mais servir às forças armadas. Assume, assim, outro gênero. A partir desse ponto, sua vida muda completamente; sua relação com Louise gradativamente passa a ser insustentável, até que, em um ato desesperado, Louise assassina Paul.

A narrativa expõe todo o processo de transformação acima mencionado por meio de relato em um tribunal durante o julgamento de Louise. O tema em foco são as facetas obscuras de uma época sombria e machista, em que o travestismo era considerado inaceitável. Isso contrasta com a cidade de Paris que adentrava os anos 20, considerada como uma referência de liberdade, principalmente artística e sexual.



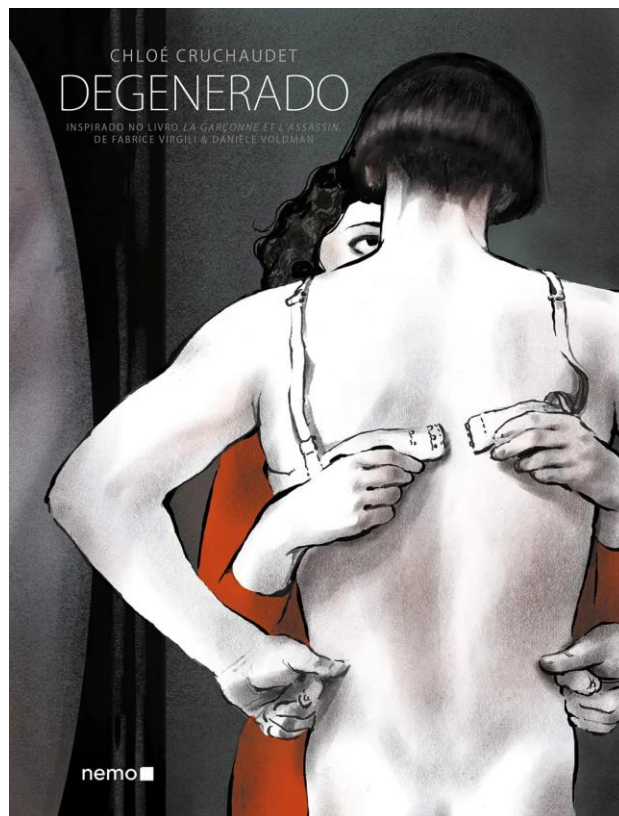


Figura 01 - Capa de *Degenerado*.

Fonte: *Degenerado* 2020.

O aporte teórico deste artigo faz uso da teoria Queer, desenvolvido através dos estudos de Judith Butler (2017, 2019), Deleuze e Guattari (1996, 1997) e Richard Miskolci (2016). Achille Mbembe (2014, 2018) e Butler (2015) nos dão contribuição quando o assunto são as guerras e suas reverberações.

Para o desenvolvimento de nossas reflexões e análises, trabalhamos com o conceito de biopoder revisado por Aquille Mbembe; utilizamos também o conceito de performance de Paul Zumthor em diálogo com Mikhail Bakhtin que servem de apoio teórico para as análises da performance da linguagem construída no discurso da HQ e definem os contornos da narrativa e a representação do personagem.



Na metodologia deste artigo utilizaremos a conceituação de Jaqueline Gomes de Jesus (2012), sobre os papéis e entendimentos de gênero em níveis e categorias como: a) sexualidade; b) expressão de gênero; c) identidade de gênero; d) papel de gênero. Essas categorias, traduzidas em palavras e imagens, e até mesmo no discurso da narrativa própria dos quadrinhos, denotam uma expressão de gênero. Fazem parte dessa expressão determinados gestos, palavras, vestimentas, formas de se comportar, adornos visuais, posições sexuais, demonstrações de poder, entre outras expressões que, no contexto atual, se encontram vinculadas ao gênero masculino, feminino, nenhum deles, ou a ambos. Encontrar esse tipo de expressão nos ajudará a entender e possivelmente denominar o tipo de identidade e de sexualidade performatizada pelo protagonista da história em quadrinhos *Degenerado* (2020), objeto do presente artigo.

O objetivo do presente artigo é investigar como os tempos extremos podem reforçar ou abalar as performances de gênero. O corpo em guerra pode estar em guerra consigo mesmo, devido às performatividades antagônicas de gênero e sexualidade que prescreve. Também, tempos de guerra podem levar ao questionamento das formas como um ser humano se relaciona consigo e com os demais, incluindo aí seus pertencimentos a determinadas categorias identitárias.

A questão levantada aqui é: como a guerra interfere nas noções de identidades de gênero e nos corpos dissidentes na história em quadrinhos *Degenerado*? Nossa hipótese é: a guerra desestabiliza nossas noções mais concretas e constantes, e por isso, ideias fluidas e maleáveis como a sexualidade e identidade de gênero podem ser afetadas de forma a desenvolver noções dissidentes de como se portar e se identificar em um período conturbado como no contexto bélico. Iniciamos a nossa investigação pensando nas complexidades da performance de gênero.

Performance e Performatividade em *Degenerado*

Um autor importante a ser destacado nos estudos sobre performance é Paul Zumthor, para quem existem “graus de performatividade” diferenciados nas diversas



formas de interação entre obra e público. Entre a enunciação e a leitura de um texto, por exemplo, existem variadas maneiras intermediárias através das quais ocorrem as performances artísticas da palavra (Falbo 2010, 4). Enquanto para Butler, a performatividade procura estabelecer a relação entre “uma teoria linguística do ato discursivo com os gestos corporais” (Butler 2017, 31), partindo do pressuposto de que o discurso é um ato com desdobramentos linguísticos e práticos e que “o gênero é performativo, isto é, conforma a identidade que supõe ser” (Butler 2017, 84).

Para Zumthor, a performance pode ser percebida numa leitura de um texto impresso, pois, segundo ele, ocorre interação entre a obra e o público, o que o aproxima da ideia dos estudos de recepção (*reader-response criticism or reception theory*). A noção de performance apresentada por Zumthor leva em consideração – assim como em Bakhtin – a interação entre enunciador e aquele que interpreta. Ao lermos a HQ, temos um enunciado a partir de um ponto de vista do discurso da narrativa, e a recebemos como ela se constrói a partir dessa perspectiva.

Na HQ *Degenerado* (2020), a narrativa inicia com uma audiência de um julgamento, em que promotoria, defesa e juiz analisam o caso de Louise Landy e de Paul Grappe. Diante de um relato que possui todo um discurso em torno da defesa de Louise por ser ré no julgamento, há de se considerar a parcialidade no discurso e no olhar condenatório sobre a personagem de Paul. A construção da figura feminina de Paul é feita a partir do olhar de Louise e dos demais, mas não a partir de quem viveu o processo transformista – Paul. Neste sentido, para Zumthor, o mundo performa (revela suas formas) para os sujeitos que são performadores quando criam novas formas e as revela ao mundo. O autor conclui que “a performance é sempre constitutiva da forma” (2007, 30), onde ocorre o equilíbrio entre comunicação e recepção.

A performance da linguagem na perspectiva teórica de Bakhtin (2004) está intrinsecamente ligada à interação verbal realizada através da enunciação ou das enunciações. Decorre daí um importante problema a se analisar, “o estudo das relações entre a interação concreta e a situação extralinguística – não só a situação imediata, mas



também através dela [...]” (Bakhtin 2004, 123-124). Essas relações entre a linguagem utilizada na situação interativa e aquilo que extrapola tal situação, nos remete ao principal conceito de Bakhtin: o dialogismo. Este é entendido como uma relação que se faz necessária quando o enunciado se entrecruza com outros enunciados. Com isso ele incorpora “sentidos e conotações”, o que evoca a ideia central de que um enunciado se relaciona com outros enunciados, estabelecendo aí uma relação de encadeamento. Bakhtin nos mostra que “qualquer desempenho verbal inevitavelmente se orienta por outros desempenhos anteriores na mesma esfera” (Bakhtin *apud* Stam 1992, 73).

Bakhtin vê qualquer fala envolvida com uma citação ou fala anterior, mas também enfatiza que nenhuma citação é inteiramente fiel, em virtude do contexto mutante. Continuamente ‘assimilamos, retrabalhamos e reacentuamos’ as palavras já existentes, embora elas carregam consigo algo de sua ‘própria expressão’, seu ‘próprio tom avaliativo’. Essa orientação dupla de fala, sempre envolvida com a reprodução, mas também com o fluxo, “[...] uma tensão criativa entre repetição e inovação que está profundamente envolvida em visões modernas de performance, linguística e não linguística” (Carlson 2009, 71).

Bakhtin (1997, 2004) mostra que a linguagem expressa por si mesma, enunciações capazes de representar algo quando enunciada e que as limitações exteriores são definidores de sua expressão. Ele comenta sobre os vínculos estabelecidos entre locutores/enunciadores e ouvintes/respondentes, em que a compreensão de um enunciado é sempre acompanhada de uma atitude responsiva ativa e o ouvinte torna-se locutor. Nesse sentido, o locutor espera que a compreensão não seja passiva, pois ele não é o primeiro enunciador da fala, ele é reproduzidor, sendo ele mesmo um respondente de enunciados anteriores. Esta vinculação mostra como a rede de destinatários e outros receptores são estendidos.

Essas considerações apontam para a contribuição trazida por Bakhtin para a formulação de uma concepção acerca da performance da linguagem: a performance não é a aplicação de um conhecimento ou competência anterior, interno ao sujeito em uma



situação comunicativa através da fala. Pelo contrário: a performance da linguagem é intersubjetiva, envolve a produção de uma situação, a busca de entendimento e a coprodução de sentidos. “A performance da linguagem se configura através das enunciações, com destaque para o próprio ato de expressão” (Carlson 2009, 69).

Ao analisarmos a HQ *Degenerado* (2020) consideramos importante compreender que não basta a perspectiva semiótica da imagem, mas analisar também o discurso e o ponto de vista em que a narrativa se desenvolve e o olhar lançado na construção da personagem de Paul. Zumthor (2007, 50) com sua teoria traz à luz a esta leitura que fazemos da narrativa em que “[...] a performance é outra coisa. Termo antropológico e não histórico, relativo, por um lado, às condições de expressão, e da percepção, por outro, performance designa um ato de comunicação como tal; refere-se a um momento tomado como presente” (Zumthor 2007, 50).

O discurso de gênero em *Degenerado* é carregado de elementos de uma cultura patriarcal e misógina, em que se considera como estruturador a divisão entre masculino e feminino, desconsiderando quaisquer outras possibilidades como o transgênero. Partindo do pressuposto de que o travestismo foi uma forma de fuga das questões legais enquanto desertor e precisava assumir uma nova identidade social, Paul não abandona a sua identidade masculina, mas descobre que se vê como em uma identidade feminina, tanto em gênero quanto na sexualidade. A narrativa se constrói em cima de um discurso que condena a transexualidade de Paul.

Teoria Queer: uma teoria de guerra e de guerrilha

Um dos focos da Teoria Queer é a desconstrução da heteronormatividade, uma vez que essa teoria é derivada dos estudos de gênero e dos estudos gays e lésbicos, que têm por objetivo investigar como o poder permeia as relações socioculturais que estabelecem as pressões normativas sobre pessoas que desviam do centro de poder da sociedade, como mulheres, pessoas queer e suas diversas interseccionalidades. Fundada por Teresa de Lauretis no final da década de 1980, a Teoria Queer tem muitas bases nos



pressupostos dos atos performativos de Judith Butler, embora esta não reclame para si um diálogo com a Teoria Queer.

O queer, termo anglófono que significa “estranho”, “esquisito” ou ainda “bizarro”, é uma forma de absorver a injúria que essa palavra pode trazer e ressignificá-la, contestá-la e apropriá-la de modo positivo, como uma aliança que abriga num guarda-chuva todas as identidades que, de alguma forma, demonstram que a cis heteronormatividade não deve ser uma regra. Por isso, a subversão e a provocação a respeito daquilo que está estabelecido – seja isso identidades, sistemas ou ordens sociais – faz parte de tudo aquilo que pode ser considerado como queer. “O queer, portanto, não é uma defesa da homossexualidade, é a recusa dos valores morais violentos que instituem e fazem valer a linha da abjeção, essa fronteira rígida entre os que são socialmente aceitos e os que são relegados à humilhação e ao desprezo coletivo” (Miskolci 2016, 25). Nessa esteira de pensamento,

em inglês, o termo “queer” pode ter função de substantivo, adjetivo ou verbo, mas em todos os casos se define em oposição ao “normal”, ou à normalização. A teoria queer não é um arcabouço conceitual ou metodológico único ou sistemático, e sim um acervo de engajamentos intelectuais com as relações entre sexo, gênero e desejo sexual. Se a teoria queer é uma escola de pensamento, ela tem uma visão profundamente não ortodoxa de disciplina. O termo descreve uma gama diversificada de práticas e prioridades críticas: interpretações da representação do desejo entre pessoas do mesmo sexo em textos literários, filmes, músicas e imagens; análises das relações de poder sociais e políticas da sexualidade; críticas do sistema sexo-gênero; estudos sobre identificação transexual e transgênero sobre sadomasoquismo e sobre desejos transgressivos (Lopes *apud* Spargo 2021, 14).

A Teoria Queer pensa o gênero como algo socialmente construído, a partir de teorias como a de Judith Butler (2017), que postula o gênero como uma decantação de atos performativos, repetidos diversas vezes, com intenção de ter um efeito no outro. Eles denotam movimentos e outros atos que se assemelham com uma determinada noção sociocultural e contextual do que se relaciona com cada gênero, com ambos ou com nenhum deles. Ou seja, o gênero é uma produção ritualizada de uma performance.



De certa maneira, um olhar queer é um olhar insubordinado. É uma perspectiva menos afeita ao poder, ao dominante, ao hegemônico, e mais comprometida com os sem poder, dominados, ou melhor, subalternizados. Na esfera da sexualidade e do desejo, a maior parte do que é reconhecido como discurso autorizado a falar é produzido dentro de uma epistemologia dominante, criada sob essa suposta “cientificidade”, que pouco difere de um compromisso com a ordem e o poder (Miskolci 2016, 47).

Segundo Lopes, “a teoria queer não é uma sistemática conceitual ou estrutura metodológica” (2021, 14) mas a missão da Teoria Queer é, portanto, desconfiar do que está estabelecido, nas normas, nas ordens e buscar uma desconstrução que investigue a origem e a dinâmica dessas regras. Em *Degenerado* (2020), encontramos um personagem que desvia de diversas regras impostas sobre sexualidades e identidades de gênero. Para Jaqueline Gomes de Jesus (2012), os papéis e entendimentos de gênero vão muito além do sexo biológico com que se nasce, podendo atravessar outros níveis como: a) sexualidade: a orientação do desejo sexual, expressa nas relações sexuais; b) expressão de gênero: como a pessoa explicita o gênero com o qual se identifica, relacionada com a aparência, o tom de voz, a gesticulação e os adornos que se usa; c) identidade de gênero: gênero pelo qual a pessoa prefere ser tratada, e se assume como tal, podendo também ser uma pessoa não-binária, dinamizada nas relações com outros indivíduos; d) papel de gênero: performatividade de um determinado gênero como estabelecido pelas normas socioculturais. Assim, buscamos, durante a construção deste artigo, identificar no protagonista de *Degenerado* (2020) quando essas instâncias são acionadas e por que razão isso acontece.

Como afirma Lopes (2021, 15), “o sistema excludente que vivemos em sociedade é baseado em raça, classe, gênero, sexualidade, habilidade e tantos outros fatores” e dessa forma, pode-se considerar que a identificação é sempre um processo ambivalente e elenca vários fatores. Identificar-se com um gênero nos termos dos regimes contemporâneos de poder implica identificar-se com um conjunto de normas realizáveis ou não, cujo poder e condição precedem as identificações por meio das quais se intenta insistentemente se aproximar. “Ser homem” ou “ser mulher” são assuntos internamente instáveis. Estão



sempre acometidos por uma ambivalência precisamente porque há o custo na assunção de cada identificação, uma aproximação forçada de uma norma que nunca pôde ser escolhida, uma norma que nos escolhe, mas que nós ocupamos, invertemos e ressignificamos na medida em que ela fracassa em nos determinar por completo (Butler 2019, 217).

Observemos as semelhanças entre a questão da identidade de gênero e a questão territorial da guerra: a identidade, contudo, não é concebível sem uma fronteira permeável, ou sem a possibilidade de se renunciar a uma fronteira. No primeiro caso, tem-se a invasão, a intrusão e a apropriação indevida, e faz-se uma reivindicação territorial em nome da autodefesa. No outro caso, porém, deixa-se de lado ou se ultrapassa uma fronteira precisamente com o intuito de se estabelecer certa relação que vá além das reivindicações territoriais. O temor da capacidade de sobrevivência pode acompanhar os dois gestos, e, se isso ocorrer, o que isso nos ensina sobre como “nosso sentido de sobrevivência está inevitavelmente ligado àqueles que não conhecemos, que podem muito bem não ser reconhecíveis segundo nossas próprias normas?” (Butler 2016, 72).

São os enquadramentos normativos de identidades, sejam elas guerras entre nações, como identidades de gênero na eterna batalha entre territórios semióticos de cada expressão de gênero ou sexualidade, que estabelecem previamente “que tipo de vida será digna de ser vivida, que vida será digna de ser preservada e que vida será digna de ser lamentada. Essas formas de encarar a vida permeiam e justificam implicitamente as guerras contemporâneas” (Butler 2016, 85).

Em seu livro *Quadros de Guerra*, Judith Butler (2015) analisa fotografias de soldados estadunidenses que subjugaram, torturaram e sodomizaram seus inimigos combatentes afegãos na prisão de Abu Ghraib. A autora demonstra que em tempos de guerra, em que a dominação precisa ser performada de forma ainda mais contundente, soldados heterossexuais forçam seus prisioneiros à submissão sexual e pública, o que sugere que a homossexualidade é equiparada à destruição da pessoa, que o sadismo e a



tortura se assemelham às formas dominantes de poder exercidas na sociedade e que impedem outras sexualidades e identidades de gênero florescerem.

Em tempos de guerra, um comportamento associado à devassidão sexual, à quebra de limites denotam a destruição ética, moral, pública e social tanto do torturador como do torturado. Atos queer seriam uma forma de impor violentamente uma destruição, uma desconstrução do ser até ele se tornar algo abjeto, impossível de ser valorizado. Como afirmou Benjamin, “cada guerra que se anuncia é ao mesmo tempo uma insurreição de escravos” (1994, 61) e a penetração do torturado é uma forma de territorializar semioticamente o lugar do poder, da dominação, da imposição das normas e regras a que o torturado está submetido.

O corpo máquina de guerra

Nesta seção do artigo analisamos as questões da guerra apresentada no objeto *Degenerado* (2020) utilizando as perspectivas teóricas e conceitos advindos dos axiomas de Aquille Mbembe (2014, 2018) e Deleuze e Guattari (1997, 2004).

No ensaio *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte* (2018) Mbembe visita o conceito de biopolítica de Foucault em busca de possíveis complementações no artefato científico conceituado pelo autor francês. Em Foucault (1999) o biopoder é dividido em duas partes primordiais: a disciplina e a biopolítica. Através desses dois mecanismos, o biopoder exerce controle sobre os corpos. Enquanto a disciplina modula os corpos, a biopolítica modula as populações. Em junção, esses dois poderes governam as vidas.

Achille Mbembe compreende que esse mesmo biopoder vai além de apenas governar (Mbembe 2018). É através desta força que corpos são destruídos por diversos meios, que vão desde a negação de direitos a determinadas parcelas das sociedades, até os confrontos armados civis, paramilitares e militares. Através dessas reflexões, Mbembe criou o conceito de necropolítica em 2011. Na necropolítica aquele que possui poder determina quem vive e quem morre. Ela delimita quais corpos devem existir e quais



devem ser destruídos e obliterados. Esse conceito conversa com faces da história em quadrinhos *Degenerado* (2020) quando pensamos no conflito armado apresentado no enredo e nas consequências desse devir- -corpo-máquina de guerra nas vidas de Paul/Suzane e de Louise. A fim de complementar os raciocínios sobre a guerra recorreremos também às reflexões de Deleuze e Guattari (1997).

Para Deleuze e Guattari (1997), a máquina de guerra é um conjunto de práticas e estratégias que emergem da multiplicidade de corpos e desejos que habitam um território. A máquina de guerra é uma produção contínua, construída de afirmações e intensidades, que se move no interior das linhas de fuga, explorando as brechas e os espaços marginais. Ela se concentra na guerrilha, na mobilidade e na imprevisibilidade para resistir e desestabilizar as estruturas de poder estabelecidas. A máquina de guerra pode se manifestar em diferentes áreas da vida social, como na arte, na ciência, na filosofia, em movimentos políticos e também nas páginas dos quadrinhos de *Degenerado*. Ela engloba a criatividade, a experimentação e a resistência, desafiando as formas institucionalizadas e instituídas de controle e dominação. Para Deleuze e Guattari (1997), a máquina de guerra visa criar linhas de fuga, multiplicidades e devires, que permitam a emergência de novas formas de vida e da arte. Nesse sentido, as relações sociais podem vir a ser mais livres e igualitárias, como formas de desestabilizar as estruturas de poder e abrir espaço para novas possibilidades, pois:

Não é em termos de independências, mas de coexistências e de concorrência, num campo perpétuo de interação, que é preciso pensar a exterioridade e a interioridade, as máquinas de guerra de metamorfose e os aparelhos identitários” (Deleuze; Guattari 1997, 25).

Nos espaços de conflitos armados ocorre o que Aquile Mbembe (2014) chama de alterocídio, onde o “outro” é colocado com o diferente, que deve ser submetido ou destruído, com o fim de controle total sobre o seu corpo. A soberania máxima se exprime através das regras de como se deve viver e morrer (Mbembe 2018) e, portanto, para o governo francês em guerra com a Alemanha e o Império Austro-Húngaro, Paul é um corpo que se rebela. O Estado “não para de produzir e reproduzir círculos ideais, mas é



preciso uma máquina de guerra para fazer um redondo” (Deleuze; Guattari 1997, 27). O personagem resulta em uma forma dissidente em vários níveis, que vão desde a desobediência à pátria até o rompimento com a performance de masculinidade. Na narrativa, vão se construindo corpos formados em função de outros, corpos submissos. Ao fugir da guerra, tornando-se assim, desertor, Paul abdica de seu direito de matar e seu dever de ser morto em nome de sua nação, ele é um corpo que “[...] é não-desejo, mas também desejo. Não é uma noção, um conceito, mas antes uma prática, um conjunto de práticas” (Deleuze; Guattari 1997, 8-9). Ele é um corpo de guerrilha, um corpo de resistência.

No estado de exceção da França naquele período, o direito de ir e vir tornava-se impossível para alguém como Paul. Mover seu corpo – que por lei deveria estar habitando os campos de guerra – pelas ruas de Paris, é uma afronta às dominâncias daquela sociedade cuja virilidade e a guerra instrumentaliza vidas. Para além, ao materializar Suzane, sua performance feminina, Paul desafia o binarismo de gênero, onde as performances de homem e mulher devem ser demarcadas e nunca ter suas características intercambiadas entre as partes. Os corpos vão ocupando seus espaços, “onde se produz um processo de desterritorialização que constitui e estende o próprio território” (Deleuze; Guattari 1997, 33). A roupa de mulher não deve vestir o homem, a pele do homem não será isenta de pelos, como se espera que a pele da mulher seja. A derme que cobre o corpo viril do herói de guerra em nada deve se parecer com aquela de uma mulher e vice-versa. A postura de Paul é corrigida quando ele performa a feminilidade, da mesma forma que a postura de um soldado é corrigida quando ele marcha para a guerra:

Os sinais para reconhecer os mais idôneos para esse ofício são a atitude viva e alerta, a cabeça direita, o estômago levantado, os ombros largos, os braços longos, os dedos fortes, o ventre pequeno, as coxas grossas, as pernas finas e os pés secos, pois o homem desse tipo não poderia deixar de ser ágil e forte: [tornado lanceiro, o soldado] deverá ao marchar tomar a cadência dos passos para ter o máximo de graça e gravidade que for possível, pois a Lança é uma arma honrada e merece ser levada com um porte grave e audaz (Montgomery apud Foucault 1999, 117).



Esse corpo, idealizado para tornar-se instrumento de batalha, é o mesmo estandarte heroico e viril visto em várias histórias em quadrinhos de diversos gêneros, como de super heróis, de espionagem e em histórias como *Degenerado*. Os ombros largos, com peitoral pronunciado, barriga encolhida, pernas e braços fortes, são características reunidas em uma silhueta triangular. Essa forma corporal, projetada para a altivez, faz oposição ao corpo feminino comumente idealizado na nona arte, por exemplo. O corpo do soldado em *Degenerado* é “forte como um touro” (fig. 2).



Figura 02 - Forte como um touro.

Fonte: *Degenerado* 2020, 21.

Na figura 2, podemos encontrar as categorias de expressão de gênero (a postura, a arma, os músculos) e o papel de gênero (coragem, força, enfrentamento) relacionados ao gênero masculino, seja na escolha de como se portar do soldado acima, como pelo fato



de seu comportamento estar inscrito nas normas estabelecidas culturalmente para o homem.

Citando caso análogo, pensemos nas instruções para o desenho de corpos masculinos dadas por Stan Lee e John Buscema no livro *Como Desenhar Quadrinhos no Estilo Marvel* (2014). No manual, o homem descrito por Lee e desenhado por Buscema, deve ter o corpo na medida de sete vezes o tamanho de sua cabeça, seus ombros devem ser largos e seus quadris não devem ser grandes.

Esse corpo – máquina de guerra, deverá abater-se sobre os “outros”, que são tecidos como os inimigos desumanizados, verdadeiros habitantes de uma narrativa ficcional. Essas pessoas, reais, cujas imagens e culturas são externas aos “heróis” que os combatem, sofrem o que Mbembe chama de “censura biológica” (2018, 128). A tessitura dessa narrativa ficcional é feita pela soberania, quando esta busca pela destruição daqueles que ela considera um perigo à sua existência.

Em *Degenerado* (2020), o inimigo não é desenhado. O que se vê são as suas marcas, através dos escombros dos prédios destruídos, dos chãos alvejados pelas rajadas de tiros e do crânio de Marcel, esfacelado ao ser acertado por um atirador oculto aos olhos do leitor. Este “outro” sem face, resume-se ao perigo de ser eliminado. Já Marcel, que teve seu rosto arrancado pelo chumbo, resume-se a um amontoado de pele, ossos, e órgãos com os quais Paul tem que conviver no período que está acuado na trincheira. O rosto arrancado do soldado torna-se mais uma “reliquia de uma dor inexaurível” (Mbembe 2018) com a qual o outro soldado tem que conviver naquele período. É nesse ponto que o dedo de Paul, parte de seu corpo, perde importância diante da emergência de fuga daquele espaço. O dedo mutilado por seu próprio possuidor, é a ausência que permite a Paul uma fuga temporária dos campos de batalha, é “um corpo sem forma nem figura [...] um corpo sem imagem” (Deleuze; Guattari 2004, 13).





Figura 03 - Os corpos deformados.

Fonte: *Degenerado* 2020, 42.

Nesse ponto, o ambiente da guerra passa a povoar não só o corpo palpável de Paul, como também a sua mente. Em seus pensamentos de delírio, seus braços e pernas estão amputados, e ele jaz no fundo escuro da trincheira, tomado pelo horror. Na figura 3, Paul se vê despojado dos membros do corpo responsáveis por postura e gestos, o que mina sua expressão de gênero e seu papel de gênero como ser humano masculino, denotando como a guerra pode trazer consequências também para o entendimento da identidade de gênero de alguém.



Os territórios ocupados pelo conflito armado vão além do campo de batalha: eles ocupam as memórias, o onírico e os corpos. Paul/Suzane tem seu sono perturbado pelas memórias das trincheiras, e mesmo quando desperta, Suzane ainda demonstra o transtorno pós-traumático quando nas páginas 67 e 68 confunde os sons de fogos com bombardeios. O conflito também marca os rostos com desgaste e cansaço, como é possível observar na página 72, quando Suzane encontra o cansado soldado Gino na página 70, que representa o retorno dos combatentes da guerra.

Análise de Degenerado

As histórias em quadrinhos têm sido uma rica fonte de expressão artística que abrange uma ampla variedade de temas e estilos, e a maneira como o feminino e o masculino são articulados pode variar dependendo da abordagem escolhida pelos criadores da obra. Na criação de personagens femininas e masculinas, os artistas podem explorar ou desafiar os estereótipos de gênero, criando personagens que se enquadrem ou subvertem as expectativas sociais de gênero. Essas representações podem refletir as normas e expectativas sociais dominantes ou buscar desafiar e questionar essas normas, como vimos na HQ *Degenerado* (2020).

Em *Degenerado* (2020), Cruchaudet baseia sua narrativa em fatos reais, empreendendo em seu repertório um misto de traição e conflitos de gênero, descoberta da sexualidade e da bissexualidade, além de páginas recheadas de violência, o que resulta em um desfecho de assassinato. A história se desdobra através do ponto de vista de Louise ao explorar a experiência do marido, Paul, que se transforma em Suzanne para desertar da guerra. Essa deserção vem acompanhada de um abandono de seu estereótipo masculino - em busca de um outro eu - de um estereótipo feminino, o que causa descobertas e desdobramentos na vida do casal Louise e Paul.

A narrativa se desenvolve a partir do julgamento de Louise (Figura 04), que na verdade acabou em condenação à Paul ao buscarem antecedentes que o criminalizem



penal ou psicologicamente, como se a questão sexual e de gênero fossem uma doença ou um crime.

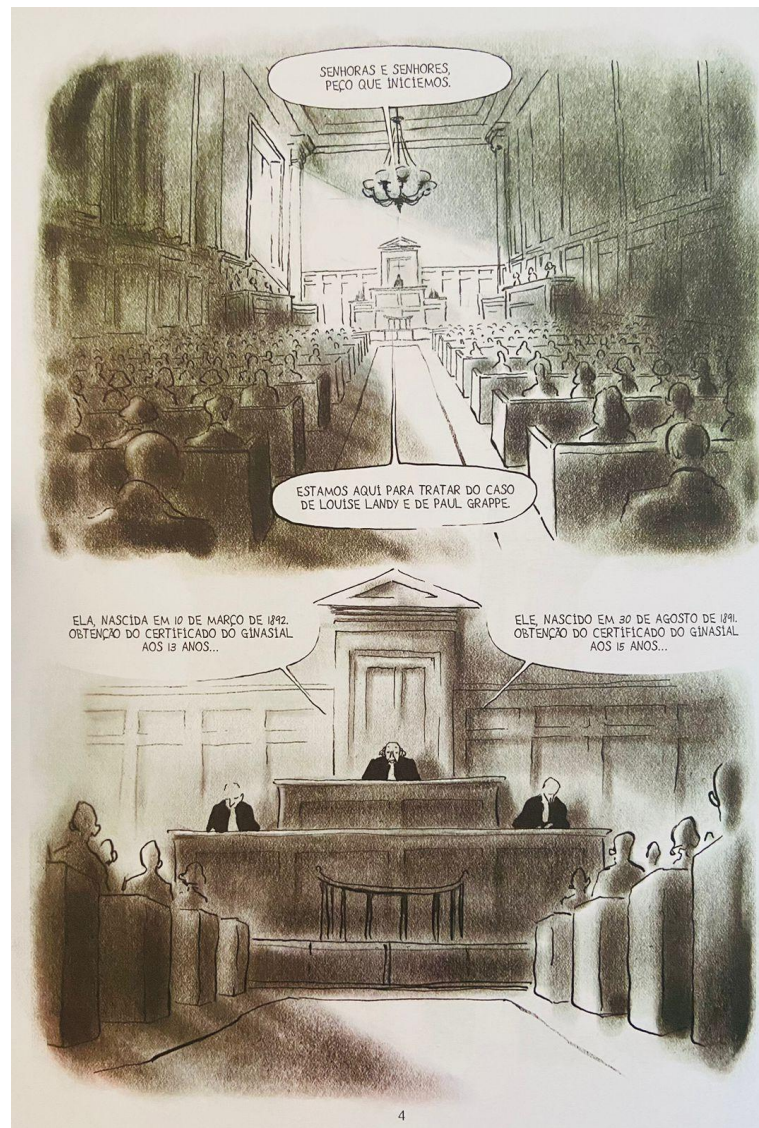


Figura 04 - O julgamento de Louise e a condenação de Paul.

Fonte: *Degenerado* 2020, 4.



Nas páginas finais, onde termina o julgamento, novamente Paul Grappe é taxado de sofrer de delinquências que motivaram o ato de Louise como forma de se defender das violências físicas, psíquicas e sexuais. Perante a sociedade e à jurisprudência da época sua atitude enquanto homem era considerada perversa ao assumir a identidade de seu alter-ego Suzanne (Figura 05).

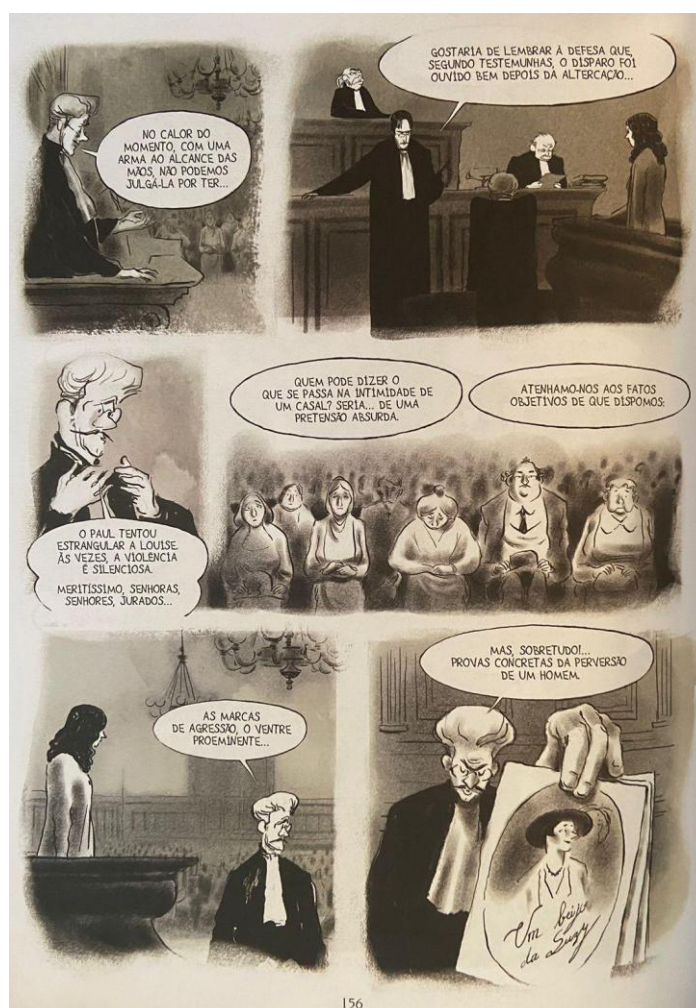


Figura 05 - Paul, a sexualidade perversa, segundo o tribunal.

Fonte: *Degenerado* 2020, 156.



Paul é fruto de um colapso psicológico promovido pela guerra. Colocar a sua sexualidade em julgamento, isentou a sociedade e a política da situação de qualquer responsabilidade sobre as consequências que elas geram. Louise não foi julgada pelo assassinato de Paul, mas ele foi julgado e condenado pelo ato de Louise que, segundo o tribunal, foi motivado por sua sexualidade perversa. Por conta de seus traumas de guerra e os reflexos de suas deserção, o travestismo foi a forma que ele encontrou de não ser vítima de um julgamento militar, e acima de tudo, de não viver as lembranças da guerra que tanto o atormentavam. A autodescoberta de sua sexualidade e gênero fez com que se tornassem seu refúgio da crueldade do mundo, da guerra e do homem. Na figura 06, observamos os detalhes da transformação de Paul em Suzanne.



Figura 06 - O corpo masculino sendo transformado no corpo feminino.

Fonte: *Degenerado* 2020, 50-51.



Nas figuras 5 e 6 encontramos Paul desenvolvendo expressões, papéis e identidades de gênero relacionadas ao feminino. A ausência de bigode e o uso de vestido se relacionam à expressão de gênero feminino que associada à condição da mulher, Suzanne, em seu papel de gênero, a exime da obrigatoriedade da guerra. Ao assumir uma identidade de gênero feminina, Paul não seria mais enviado às trincheiras e poderia andar livre por Paris.

Encontramos frequentemente nas histórias em quadrinhos, personagens que coexistem junto ao seu alter-ego, como uma forma de proteger a identidade dos super-heróis por exemplo, tornando possível que sua vida pessoal ou a identidade, não sejam afetadas ou deflagradas. Em *Degenerado* (2020), Paul passa a se vestir como uma mulher e se apega ao seu alter-ego Suzanne – personificação de outra identidade fictícia e distinta da sua personalidade padrão. Durante a guerra, Paul chega a se mutilar para fugir do front (figura 07) mas é somente em seu disfarce de mulher que ele encontra abrigo durante os próximos dez anos.



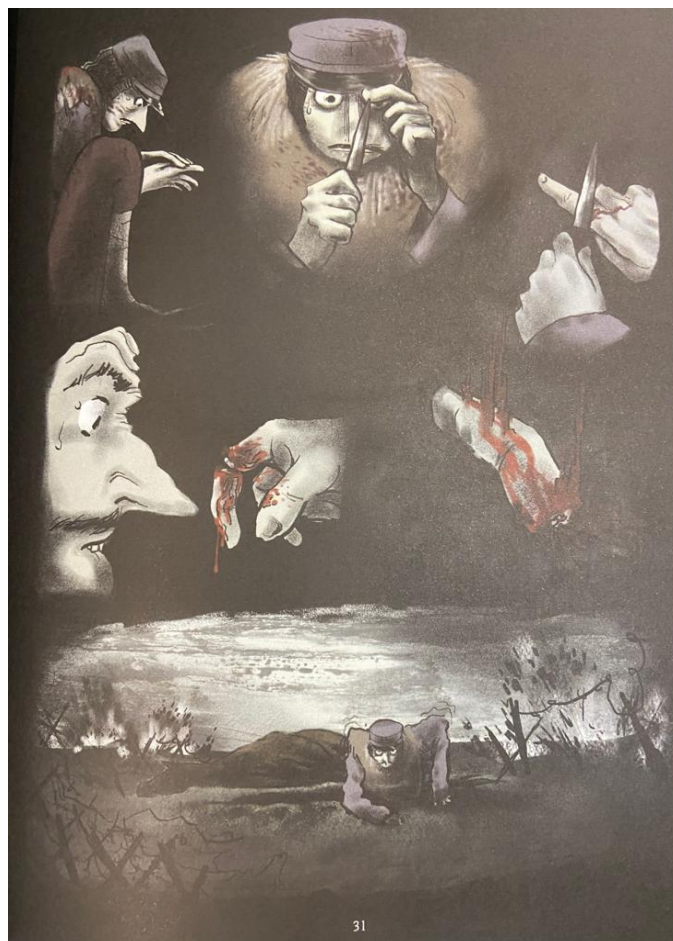


Figura 07 - Paul se automutila em uma tentativa de fugir da guerra.

Fonte: *Degenerado* 2020, 59.

Para Judith Butler (2017), a performance é uma forma de expressão que cria e reforça a identidade de gênero, que não é uma característica inata ou essencial, mas uma construção social e cultural que é repetidamente realizada e reiterada através de atos performativos. Na mesma linha de pensamento, Zumthor (2007) afirma que a performance é a realização daquilo que se ensaja e está oculto aos olhos de outrem. Em *Degenerado* (2020), Paul segue em sua trajetória de violência contra Louise, que se anula para sustentar o casamento, permitindo além da traição, participar do jogo de sexo e lascívia imposto por seu parceiro.



Nos parques de Paris, Paul (Suzanne) e Louise, entram em comunhão sexual com diversas pessoas, que assumem identidades de gênero diferentes, e, portanto, envolvendo a primeira categoria aqui deslindada, a sexualidade. Diante da iminência de perder sua vida e sua liberdade, Paul adota o que, naquela época, eram consideradas práticas peculiares como uma maneira de aliviar seus receios, interpretando isso como uma combinação de punição e compensação. Isso resulta na construção de uma nova vida e de uma identidade completamente diferente, na qual ele deve se comportar, expressar-se, identificar-se e realizar atividades sexuais como se fosse do sexo oposto. O horror da guerra e o temor sexual do desconhecido caminham juntos nesta trama, em uma época em que todas as categorizações usadas para descrever esses comportamentos eram consideradas sinônimos, não sendo percebidas como dimensões independentes que poderiam ou não ter correlações.

No depoimento de uma testemunha (113-118), a homossexualidade é considerada uma atitude marginal e passível de levar a outros crimes. A questão de gênero não era pauta social, tampouco jurisdicional, mas a apropriação sexual e seus desvios eram vistos como forma de degradação humana, prostituição e libertinagem. Neste limite entre a performance e sua recepção, que Paul Zumthor (2007) dialoga com Bakhtin sobre os discursos que a sociedade carrega ao longo da história que moldam os preceitos, preconceitos e ditam um padrão social. Em *Degenerado* (2020) percebemos esse ponto de vista exposto na construção da narrativa em que se tem na história o ponto de vista da sociedade patriarcal que não deu e continua a não dar voz ao protagonismo da personagem. A HQ nos fala de um preconceito imbuído de discursos estruturados e moldados por uma heteronormatividade cisgênero.

Conclusão



Na primeira parte do artigo traçamos uma relação entre os estudos da performance e a configuração da HQ *Degenerado* (2020). O protagonista da história em quadrinhos é a figura que perturba o binarismo de gênero, e os limites entre esses dois. Fluindo entre as duas performances, às vezes mesclando-as, Paul/Suzane escancara para o caráter artificial dos gêneros.

Na segunda parte do texto dissertamos a respeito da Teoria Queer e sua missão na contestação de normas e parâmetros hétero-cisgêneros. A investigação sobre a sexualidade, expressão de gênero, identidade de gênero, papel de gênero, permite identificar no protagonista de *Degenerado* (2020) de que forma e porque estas instâncias foram acionadas.

A terceira parte do artigo foi permeado pelos estudos sobre os sentidos de guerra em Deleuze e Guattari e em Mbembe. Percebemos como o termo guerra pode possuir significados diferentes entre as teorias dos autores: se em Deleuze e Guattari a guerra se constitui em uma perturbação nas ordens normativas, em Mbembe a guerra se apresenta como um mecanismo que opera corpos, mentes e lugares. Paul é um corpo que transgride de várias formas: quando não ocupa o espaço que lhe foi designado pelo Estado, quando não performa o gênero que lhe foi designado, e quando subverte a sexualidade que por regra deveria seguir.

A análise de *Degenerado* (2020) nos levou a conclusões de que esta história fala do preconceito moldado e mantido pelas sociedades heteronormativas cisgêneras. Em suma, o tema é abjeção aos corpos, aos lugares e àqueles que divergem da norma: “lugares que a sociedade situa em suas margens, nas zonas vazias que as rodeiam, reservados aos indivíduos cujo comportamento desvia em relação à média ou à norma exigida (PRECIADO 2020, 125).

Ao longo da investigação buscamos respostas para a questão: Como a guerra interfere nas noções de identidades de gênero e sexualidades dissidentes na história em quadrinhos *Degenerado* (2020)? Nos orientamos conforme a hipótese de que a guerra desestabiliza nossas noções mais concretas e constantes, por isso ideias fluidas e



maleáveis como a sexualidade e identidade de gênero, podem ser afetadas de forma a desenvolver noções dissidentes de como se portar e se identificar em um período conturbado como no contexto bélico.

Concluimos que ambientes extremos – como os territórios em guerra, podem gerar espaços de insurreição não apenas contra a máquina do Estado, mas também contra as normas de gênero e sexualidade que forçam seus governos sobre os corpos. Nas trincheiras, durante uma decisão intensa, Paul abriu mão de seu próprio dedo para não ter como puxar o gatilho da espingarda e dessa forma, ser enviado para casa. Na enfermaria do hospital de campanha, Paul se recusou a voltar para o front, libertando seu corpo da guerra ao custo de viver escondido até que a anistia aos desertores fosse anunciada. Enclausurado em seu quarto, ele continuou se rebelando, mas dessa vez contra a imposição de gênero: às performances e vestimentas. Como Suzane – a personagem alter-ego avançou diversos limites impostos, quebrando as convenções sexuais as quais deveria obedecer. Dissidente.

Referências Bibliográficas

- Bakhtin, Mikhail. 1997. *A estética da criação verbal*. Martins Fontes: São Paulo
- Bakhtin, Mikhail. 2004. *A interação verbal*. In: *Marxismo e Filosofia da Linguagem: Problemas Fundamentais do Método Sociológico na Ciência da Linguagem*. SP: Ed. Hucitec.
- Benjamin, Walter. 1994. *Magia e técnica, arte e política*. In: *Obras Escolhidas*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- Butler, Judith. 2019. *Corpos que importam*. São Paulo: n-1 edições/ Crocodilo Edições.
- Butler, Judith. 2015. *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Butler, Judith 2017. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.



- Carlson, Marvin. 2009. *PERFORMANCE: uma introdução crítica*. Belo Horizonte: Editora UFMG (Humanitas).
- Cruchaudet, Chloé. 2020. *Degenerado*. São Paulo: Nemo.
- De Jesus, Jaqueline Gomes. 2012. *Orientações sobre identidade de gênero: conceitos e termos*. Brasília: EDA/FBN. Disponível em: https://www.academia.edu/download/46362886/Orientacoes_sobre_identidade_de_genero_conceitos_e_termos.pdf
- Deleuze, G; Guattari, F. 1997. *Mil Platôs*. v. 5. São Paulo: Editora, v. 34.
- Deleuze, G; Guattari, F. 2004. *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- Foucault, Michel. 1999. *História da Sexualidade I – A Vontade de Saber (1976)*. Rio de Janeiro: Edições Graal LTDA.
- Lee, Stan; Buscema, John. 2014. *Como Desenhar Quadrinhos no Estilo Marvel*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes.
- Lopes, Alessandra H. V. S. 2021. *A pele em que habitam os monstros transgêneros*. In: *Corpos Dissidentes, arte, literatura e pensamento queer*. Belo Horizonte: Editora Atafona.
- Mbembe, Joseph Achille. 2014. *Crítica da Razão Negra*. Lisboa: Antígona Editores Refractários.
- Mbembe, Joseph Achille. 2018. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte*. São Paulo: N-1 edições, 80p.
- Miskolci, Richard. 2016. *Teoria queer: um aprendizado pelas diferenças*. Belo Horizonte, MG: Autêntica.
- Preciado, P. 2020. *Pornotopia: PLAYBOY e a invenção da sexualidade multimídia*. São Paulo: N-1 Edições.
- Stam, Robert. 1992. *BAKHTIN: da teoria à cultura de massa*. Ed. Ática: São Paulo.
- Zumthor, Paul. 2007. *Performance, recepção, leitura*. Trad. Jerusa Pires e Suely Fenerich. São Paulo: Cosac Naify.



UM OUTRO DESEJO DO MUNDO: A PORNOGRAFIA QUEER COMO ELEMENTO QUE DESORGANIZA A PALAVRA E A IMAGEM

Another desire from the world: Queer pornography as an element that disorganizes the word and image

Baruc Carvalho Martins

Doutor em Estudos de Literatura Universidade Federal Fluminense (UFF) e professor de Língua Portuguesa nas redes municipais de Araruama e Rio das Ostras, RJ

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8708755162035414>

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9975-159X>

Adalberto Müller

Doutor em Língua e Literatura Francesa Universidade de São Paulo (USP) e professor de Teoria da Literatura da Universidade Federal Fluminense (UFF).

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2096456049485543>

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9067-9891>

Resumo

O que se passa entre a palavra e a imagem, o dito e o visto? Este artigo se propõe a investigar como o filme *Nova Dubai* (2014), de Gustavo Vinagre, e a antologia *O poeta pornosiano* (2011), de Glauco Mattoso, desorganizam a palavra e a imagem ao romperem com a representação por meio da pornografia. Desse modo, inspirado no método cartográfico proposto por Félix Guattari e Gilles Deleuze, esta pesquisa realiza uma cartografia entre literatura e cinema ao acompanhar diferentes níveis (do expressivo ao representativo) com o objetivo de seguir o fluxo desejante que atravessa ambas as obras. Nesse sentido, argumento que a mobilização de um desejo abjeto, que é convocado por meio de uma pornografia *queer* tanto na obra de Vinagre quanto na de Mattoso, procura atingir o avesso da palavra e da imagem. Assim, ao perseguir esse fluxo desejante, as obras se abrem para uma relação outra entre sujeito e mundo e rejeitam qualquer perspectiva de um futuro utópico ao assumir um fazer ético-estético-político que se movimenta por esse desejo abjeto, signo de uma negatividade *queer*. Por fim, o que aparece não é a configuração de uma identidade fixa e bem delimitada do ato sexual ou de seus participantes, mas a proliferação de sexualidades dissidentes e alternativas ao eixo heteronormativo.

Palavras-chaves: Pornografia; queer; Gustavo Vinagre; Glauco Mattoso; palavra; imagem



Abstract

What happens between word and image? Utterance and picture? This paper aims to investigate how the film *Nova Dubai* (2014), by Gustavo Vinagre, and the anthology *O poeta pornosiano* (2011), by Glauco Mattoso, disorganize words and images by rupturing the representation through pornography. Thus, inspired by the cartographic method proposed by Félix Guattari and Gilles Deleuze, this research performs a mapping between literature and cinema by following different levels (from expressive to representational) in order to follow the desiring flow that crosses both works. In this sense, we argue that the mobilization of an abject desire, which is summoned by a queer pornography in both Vinagre's and Mattoso's works, seeks to reach the reverse of word and image. As we pursue this desirous flux, these works open themselves to a different relationship between subject and world, rejecting any prospect of a utopian future by assuming an ethical-aesthetic-political making that moves through this abject desire, sign of a queer negativity. Finally, what appears is not the configuration of a fixed and well-defined identity of the sexual act or of its participants, but the proliferation of dissident and alternative sexualities to the heteronormative rubric.

Keywords: Pornography; queer; Gustavo Vinagre; Glauco Mattoso; word; image

Introdução

Ouvimos passos num quarto escuro. Antes de alguém dizer *sou eu*, as pegadas impõem uma expectativa clara. Elas preenchem o espaço a partir de uma mudança qualitativa dessa presença, alterando radicalmente o nosso sistema perceptivo e transformando as ondas sonoras expressas pelos passos em matéria sensível de um desejo por *querer ser* pisoteado, violentado, humilhado. Junto a esse som, e ainda desprovidos de visão, sentimos um cheiro forte, pesado, vindo de longos coturnos. A nossa expectativa aumenta pelo anseio da humilhação. É a dor que provém dessa humilhação, aliás, movida pela violência que impingimos contra nós mesmos, que gerará o prazer. O que mais desejamos? Um pisão forte na face e a obrigação – humilhante, é verdade – de lamber a sola dessa bota.

Mudamos a cena. A língua agora passeia por um outro lugar: o ânus de um rapaz. O sexo oral – portanto, sem penetração – acontece numa praça. De lá, seguimos para uma



tela de computador, vasculhando imagens do passado para, depois, voltarmos a essa mesma praça. Nesse momento, enquanto uma ação se desenvolve entre esses homens do início da sequência, um outro personagem recorta o espaço em posição diagonal. “*They’re coming*”, diz olhando para a tela, num gesto que intercepta o espaço fílmico e o tempo da narração por meio de uma citação intertextual que homenageia um personagem icônico do cinema de terror: Freddy Krueger. Em seguida, a câmera, em *zoom in*, num movimento automático próximo ao dos andaimes utilizados em construção, segue os prédios ao fundo do personagem, tentando enquadrar algum apartamento.

Entre essas duas cenas, vistas, respectivamente, em *O poeta pornosiano* (2011), antologia de Glauco Mattoso, e *Nova Dubai* (2014), dirigido por Gustavo Vinagre, alguma coisa se processa, transformando o espaço físico em espaço sensível com a erotização, ainda que sob forte tensão e violência, de todos os elementos presentes na paisagem. Com isso, o sexo, aqui, não mais é confinado a uma relação procriativa (homem-mulher) nem convencional (dada pelas posições de ativo-passivo postas em jogo pela penetração).

Nesse contexto, o deslocamento da prática sexual para formas alternativas de sexualidade aponta numa transformação da matéria plástica e sensível, tanto do filme quanto do livro ao fazer exceder as dinâmicas tradicionais que conformam o desejo a um mero papel adjacente, quando não acidental, da maquinaria social. Com efeito, ao introduzir no desejo um aspecto diferencial que foge às convenções e normas, essas obras conduzem, tanto no nível representativo quanto expressivo, um esforço de abertura que redimensiona pela política do desejo a política social – e vice-versa –, de modo a permitir uma confluência entre o erótico e o pornográfico¹ para além das zonas determinadas de um gênero literário ou cinematográfico específicos.

¹ Optamos por tomar as noções de erótico e pornográfico como sinônimas ao invés de estabelecer uma diferenciação precisa entre elas. Fazemos isso não só pela maleabilidade que elas tiveram com o passar do tempo em diferentes culturas do Ocidente, mas também pela possibilidade de articulação de muitas de



Assim, a língua que *fela* já não retorna ou pressupõe um pênis (freudiano) ou falo (lacaniano) para o prazer. O sexo desobstrui a fronteira do corpo, minando a sua aparente unidade física, e, ao mesmo tempo, reivindica um sentido ou zona (in)comum a que todo corpo convoca quando nos instalamos na relação sexual. Nesse lugar, por isso, onde já não sabemos onde o nosso corpo começa e o corpo do outro, que desenvolve uma relação amorosa conosco, termina. A palavra se vê, então, confrontada com a imagem e a imagem com a palavra. É nesse instante, de tão aguda incerteza, que o prazer se explicita em toda a sua potência, porque, necessariamente, exprime o risco extremo da morte como forma de acesso à plenitude da vida.

1. Pornografia e pós-pornografia em *O poeta pornosiano e Nova Dubai*

O aparecimento da pornografia como gênero autônomo é tratado comumente como um fato do século XIX. Porém, os resquícios dessa modernidade, e a sua própria produtividade interna como conceito operativo, podem ser encontrados no Renascimento ao compreender o seu papel não como um mero acidente ou produto, mas elemento constituinte dos acontecimentos que forjaram esse período histórico (Hunt 1999, 10-1). A obra *Ragionamenti*, de Pietro Aretino, publicada no século XVI, é o símbolo máximo desse movimento que sedimentou as condições propícias para o surgimento da pornografia ao tratar do diálogo em que a cortesã romana Nanna busca ensinar a sua filha Pippa a realizar serviços sexuais.

A partir desse texto, Aretino passou a ser incessantemente mobilizado nos séculos seguintes por autores que trabalham o erotismo de um modo subversivo, aliando, de modo novo, sexualidade, política e saber (Findlen 1999, 55). Configurando, assim, alguns dos

elementos decisivos para a formação da tradição pornográfica: a representação explícita da atividade sexual, a forma do diálogo

nossas noções aqui empregadas com o feminismo *pro-sex* (DESPENTES, 2016), surgido no final dos anos 1980 e que vai ser decisivo para a constituição do movimento pós-pornográfico – pois, segundo essa vertente, a diferenciação entre erótico e pornográfico resvala, de fundo, em uma oposição moral.



entre mulheres, a discussão sobre o comportamento das prostitutas e o desafio às convenções morais da época. (Hunt 1999, 26)

Nesse contexto, a contribuição de Aretino para a constituição de um discurso pornográfico deu-se em meio a transformações sociais e tecnológicas que permitiram a afirmação da pornografia por meio de um registro diferenciado dos textos da época. Assim, a partir do século XV, com o advento da prensa de tipos móveis de Johannes Gutenberg e a formação de um público leitor urbano, houve um incremento dos processos de disseminação do saber e da proliferação de suas atividades subsidiárias, que tanto se aproveitavam não só da constituição desse novo leitor, mas também do poder de reprodução das imagens – de modo que a “circulação privada de manuscritos concorria com um mercado menos regulamentado de figuras impressas” (Findlen 1999, 56).

Importante notar ainda que, embora a cultura impressa tenha atingido o seu ápice apenas no século XIX, transformando-se em um meio de comunicação de massa (seja pelo desenvolvimento de novos e mais eficientes maquinários para impressão, pela constituição das cidades modernas, pelas transformações políticas que se alastravam pela Europa, pelo processo de alfabetização universal etc.), o esforço empreendido pela coletânea *A invenção da pornografia*, organizada por Lynn Hunt, vai no sentido de compreender o lugar estrutural da pornografia em toda a vida moderna ao assumir a pornografia como um invenção propriamente moderna.

No caso de Aretino, especificamente, as imagens marcaram profundamente o seu estilo. Seja pela evocação de uma erotização do mundo, com a transformação sensível de todas as coisas, seja pela efetiva utilização de imagens em obras licenciosas. Nessa perspectiva, é significativo que numa dessas obras que reproduzia variações de sonetos seus que haviam sido publicados em 1527, as imagens criadas por Romano e Raimondi suplantaram de tal forma o conteúdo dos poemas que ficaram conhecidas “por especialistas da arte erótica de toda a Europa como as ‘posições de Aretino’” (Findlen 1999, 101-2). Além disso, o próprio poder de evocação erótico dado pelas imagens



mobilizava os sentidos do leitor de outro modo, conduzindo o olhar para um polo de atividade criativa; pois o potencial erótico dessas representações residia “não só no veículo, mas no olhar do observador, que não consegue conter sua reação emocional à visão de uma imagem provocante” (Findlen 1999, 66).

O jogo que Aretino fazia com o olhar e com o desejo correspondia a uma linguagem literal, não metafórica, que exigia do leitor estratégias ou protocolos de leitura diferenciados ao aproximar, decisivamente, palavra, corpo e desejo. Nesse sentido, a estratégia tinha como objetivo negar a metáfora, a eloquência e a erudição que marcaram a cultura humanista, de modo a estabelecer uma crítica direta, não representativa, pela exposição da coisa em si, a toda a tradição classicista (Findlen 1999, 78-79).

Com efeito, a crítica ao classicismo também tinha paralelo com a crítica ao clero e aos costumes. O que inscrevia a pornografia de Aretino, de maneira mais ampla, como uma crítica social e política. Exatamente por isso, e não necessariamente pelo seu conteúdo pornográfico – que, afinal, era tomado pelo público da época por meio de uma chave de leitura do erotismo clássico –, a censura até o século XVII ocorria em nome da religião e da política ao invés da decência (Hunt 1999, 12). Com isso, apenas no século XIX, pós-Revolução Francesa e com o imperativo da liberdade de expressão, a pornografia, descolada de um objetivo político que era amplamente utilizado seja a favor ou contra o Antigo Regime, passou a ser delimitada como um problema moral que afetava o conjunto da sociedade (Hunt 1999, 44).

Dessa maneira, quando passamos para a análise da poesia de Glauco Mattoso, toda a tradição de uma literatura pornográfica de transgressão vem à tona, estabelecendo não só contato direto com os objetivos estéticos e políticos dessa tradição, mas também reorganizando os seus princípios básicos e inscrevendo novos movimentos, fraturas e problemas que serão tecidos na antologia *O poeta pornosiano* (2011), como mostra, por exemplo, o poema *bichanos fanchonos*.



#1644 DOS BICHANOS FANCHONOS [6/8/2007]

O Lobo, em seus sonetos, não perdoa
naquelles cortezãos a veadagem.
Ao ar palaciano de Lisboa
critica os fricoteiros que assim agem...

Se queixa de que ja não se apregoa
o corpo feminino e que a linhagem
dos grandes fodedores mais se doa
ao ver desmunhecar do padre ao pagem...

Até em cachorro e gatto, se lamenta
O bardo pornographico, a nojenta
E podre fanchonice augmenta e grassa...

Somente pau e cu se valoriza,
alem da mão, é claro, pois à guisa
de bronha é que os poetas acham graça... (Mattoso 2011, 67)

Ainda que não trabalhe dando enfoque a uma voz e corpo femininos, como em Aretino, o eu lírico também se concentra numa crítica social ao convocar uma voz da tradição. A citação a Lobo logo no primeiro verso, referência direta ao poeta satírico português do século XVIII António Lobo de Carvalho, abre o tempo do poema pela própria estrutura formal ao preservar a ortografia anterior à Reforma Ortográfica de Getúlio Vargas, promulgada na primeira metade do século XX, e a forma fixa do soneto petrarquista (Petrarca que, lembremos, era um contemporâneo de Aretino e um dos grandes nomes da poesia clássica); apresentando ao público, assim, um outro protocolo de leitura a partir do presente de sua produção, no início do século XXI. Além disso, o



jogo que se dá entre forma pura e conteúdo impuro – o que, para Glauco, configura a estética pornosiana que dá nome ao livro pelo oxímoro “poesia pornosiana” – encontra, segundo Steven Butterman (2005), paralelo na tradição da literatura portuguesa com as cantigas de escárnio e mal-dizer (Butterman 2005, 56).

Nesse sentido, a crítica social estabelece uma focalização jocosa com a prática da fanhonice (recuperando, por isso, uma palavra que havia sido esquecida por tabuísmo) – homossexual na leitura que fazemos hoje² – de homens da Corte. Com isso, o eu lírico, sob o olhar desse “bardo pornographico”, compara a fanhonice com algo presente em cachorros e gatos, projetando um cenário de disseminação incontrolável da prática que não poderia mais ser gerenciada sequer pela Igreja – pois ela envolvia do padre ao “pagem” (nas suas múltiplas relações de sentido no tempo: como escudeiro de algum nobre, empregado que acompanha alguém em viagem a cavalo, garoto que participa do cortejo de casamento etc.).

Destarte, o deslocamento da voz poética – de feminina em Aretino para masculina em Glauco – promove o enquadramento de uma prática sexual alternativa à convenção social a partir da primazia, conforme o último terceto, do pau, cu e mão. Esse deslocamento, consoante Butterman (2005), sobretudo com o apego à prática da podolatria, cumpre na obra de Glauco um objetivo particular de despatologizar a perversão ao mesmo tempo em que incentiva a proliferação de sexualidades alternativas. Além disso, conforme o jogo que se estabelece entre forma e conteúdo, também permite uma possibilidade nova de transgressão estética num período pós-vanguarda. De maneira próxima, por isso, ao que Umberto Eco (1985) havia mapeado a partir das estratégias estéticas dos autores pós-modernos que trabalhavam com o retorno crítico à tradição. Como afirma Glauco:

² A categoria de homossexual como uma identidade autônoma e apartada da simples prática sexual da sodomia vai se consolidar a partir da noção de desvio operada pela Psiquiatria na segunda metade do século XIX (Foucault 2001, 395).



Transgressão significa questionar a norma. Enquanto a pornografia era mais censurada, transgredia-se pornograficamente. Agora talvez seja o caso – não de caretear puritanamente, impugnando o erotismo (já que isso seria obscurantismo e não iconoclasmo) – mas, por exemplo, o caso de investigar na obscuridade aspectos ainda tabus, como certos padrões de higiene, zonas erógenas pouco exploradas, sabores e odores menos preferidos... Mas quero levantar outro ponto acerca da transgressão: quando a vanguarda passa a ser uma constante, o jeito é transgredir retomando um molde tradicional (como o soneto) e praticar o experimentalismo usando o próprio cânone como laboratório, como faço agora. (Mattoso 2004, 194)

Assim, em *O poeta pornosiano* o desejo é convocado de modo a romper com os paradigmas tradicionais da convenção sexual por meio do fetiche pelo pé. Com isso, é o pé, e não mais o pênis, que assume o papel preponderante no estímulo ao prazer – ainda que, todavia, guarde entre ambos certa relação de proximidade ao reativar com o pé o poder de dominação patriarcal do falo a que Mattoso tanto se debruça em criticar (Butterman 2005, 238). Um prazer, frise-se, que não se afirma pela visão do objeto desejado, mas pela violência impingida contra si mesmo (op. cit., 186-7); pois o fetiche em Glauco vem sempre alinhado a um desejo de humilhação, de submissão, que é próprio do ato masoquista. Ainda que nunca, porém, se constitua como um ato de tortura.

É, antes, um contrato que, conforme Gilles Deleuze (1973), o masoquista estabelece com o seu perpetrador por meio de pequenos anúncios (Deleuze 1973, 20). Entretanto, ao contrário do que defende o próprio Deleuze, o masoquista não chega a assumir o papel de vítima; mas, consoante afirma Anita Philips (Butterman 2005, 189), o de manipulador.³ Algumas dessas discussões estão presentes no poema *Para um onus e um bonus* transcrito abaixo:

³ Importante destacar que essa oposição sobre o papel do masoquista defendido por Deleuze não corresponde a sua teoria de todo. Mesmo porque, um dos fatores que impede a unidade sadomasoquista – no caso do masoquismo, o contrato – tem como pressuposto o controle que é operado pela vítima. Além



#2320 PARA UM ONUS E UM BONUS [5/3/2008]

Mulheres se recusam, amiude,
a abocanhar e, quando alguma aceita,
não faz uma tarefa tão bem feita,
pois acha engolir porra um onus rude.

Eu, desde que estou cego, nunca pude
dizer que recusava: a bocca, affeita
ao penis do rapaz que se deleita,
engole tudo, em docil attitude.

Ao joven sei que devo me humilhar
durante a fellação: inda me obrigo
a dar-lhe um prazer-bonus ao olhar.

A scena elle contempla: mal consigo
sorver sem engasgar, e meu esgar
soffrido mostra o quanto amo o castigo. (Mattoso 2011, 156)

A partir de um sistema de compensação entre ganhos e perdas, o eu lírico assume uma condição de passividade absoluta que procura assimilar tudo, inclusive o que seria rejeitado pela mulher na condição de feladora (no caso, a “porra”, sêmen do homem). Perfazendo, assim, um caminho que aponta para um procedimento estético que Glauco

disso, a dor não é causa da relação que o sadismo, por um lado, e o masoquismo, por outro, engendram, mas efeito dos modos próprios em que as energias libidinais operam por meio de um movimento de dessexualização e ressexualização (Deleuze 1973, 132).



chama de coprofagia⁴ e que vai além da antropofagia oswaldiana ao recolocar na máquina antropofágica o que foi vomitado por ela (Mattoso 2004). Além disso, essa condição de passividade vem atrelada a uma precariedade do próprio lugar de homem e cego na hierarquia da prática sexual – visto que, nesse caso, teria privilégio a mulher de acordo com a posição que assume dentro da lógica de um sistema heteronormativo. Além disso, assim como apontado por Philips (apud Buttermann 2005), o último terceto guarda o epítome que deixa expresso a inversão da posição do eu lírico de vítima para manipulador ao afirmar, ironicamente, que ama o castigo.

Com efeito, esse deslocamento do desejo em *O poeta pornosiano* se alia, ainda, a um outro deslocamento de fundo que envolve as próprias estruturas sociais. Nesse sentido, a tentativa de promover outras práticas sexuais, sobretudo no campo da própria homossexualidade, reduzindo o foco sobre a penetração (com a relação ativo/passivo) e iluminando a podolatria (com a relação senhor/servo ou dominador/dominado), procura atingir e criticar a heteronormatividade – isto é, a ordem sexual do presente, “um regime de visibilidade, ou seja, um modelo social regulador das formas como as pessoas se relacionam” (Miskolci 2016, 44-5). No poema *Para o grito dos excluídos*, Glauco aponta para algumas dessas questões.

#1931 PARA O GRITO DOS EXCLUÍDOS [8/9/2007]

“Também quero brincar!”, grita o gury
que é deixado de fora. A toda hora
estamos convivendo, aqui e ali,
com gente que ficou na mão e chora...

Eu, por exemplo, sempre que me vi

⁴ Lembramos que a coprofagia não foi uma invenção de Glauco, mas ele deu a ela um sentido novo.



podado, protestei: ficar de fora
é como perceber que de mim ri
por traz quem, pela frente, só me adora...

Quem gosta do outro sexo discrimina
os homossexuaes; ao gay é fina
somente gente linda, limpa e nova...

Os sujos e feios, por sua vez,
rejeitam o ceguinho, si este fez
questão de venerar quem o reprova... (Mattoso 2011, 69)

Desse modo, a crítica ao gay padrão vem atrelada à percepção de uma subalternidade inassimilável pela norma – como é desenvolvida durante todo o poema e sintetizada no último estrofe em que até os sujos e feios, aqueles que estariam na base das preferências sexuais, rejeitariam o ceguinho – voz poética que refere o próprio autor, também cego, Glauco Mattoso. Além disso, o jogo com o brincar, aspecto de uma ludicidade carnavalesca, como também afirmado por Butterman em outras obras de Glauco, aponta tanto para uma atividade lúdica quanto para a prática sexual (Butterman 2005, 31), assim como constitui outras relações de sentido que são construídas por meio do jogo lexical e semântico entre, por exemplo, a expressão “grito dos excluídos”, como forma de protesto da voz poética que é rejeitada pela convenção do ato sexual dos homens gays, quanto pelo evento promovido pela Igreja Católica a cada ano no dia 7 de setembro em comemoração ao Dia da Independência do Brasil – portanto, um dia após a escrita do poema⁵.

⁵ Uma discussão relevante que pode ser feita envolve uma espécie de “urgência do presente” na escrita de Mattoso, cruzando diferentes temporalidades, como o tempo do evento (7 de setembro), o tempo da escrita (8 de setembro, mas que pode ser alongado para todo o período de seu desenvolvimento) e o tempo da materialidade do livro que perde o registro da época frente a uma “eternidade” da obra impressa.



Nesse contexto, essas práticas sexuais performatizam o poema por meio de uma teatralidade que entra em jogo não só pelas posições sexuais (e sociais) dos personagens, pelo lugar do desejo etc., mas também pela ficcionalização do autor e pelo enquadramento narrativo do poema; pois, mais “do que qualquer outra forma literária, uma narrativa condicionará e envolverá o leitor, e alcançará maior efeito se usar o tempo verbal passado e a primeira pessoa do singular, construindo uma estratégia que promove o *autovoyeurismo* do leitor” (Frappier-Mazur 1999, 221-222).

Com isso, o desejo intensificado por essa performance deixa o poema entre o lírico e o dramático, pois se as ações são transcorridas numa cena que é maquinada pelo autor, ele mesmo nunca chega a desaparecer inteiramente entre as personagens, deixando uma marca de sua presença como necessária para a realização da performance⁶. Assim, tais estratégias se repetem em toda a antologia contribuindo para uma outra produtividade de novas formas de prazer-saber alternativas à sexualidade moderna – o que, de modo mais preciso teoricamente, Paul B. Preciado havia chamado de contrassexualidade a partir do modo de mobilização de tecnologias de resistência sexual (Preciado 2014, 22). Ou seja, uma possibilidade estratégica de interrogar a pornografia pelos próprios meios da pornografia.

Dessa forma, o que Mattoso e Vinagre fazem é tomar a pornografia em uma outra intensidade. Como no que se esboçou no início da década de 1990, conforme Thiago Oliveira (2013), a partir das performances pós-pornográficas de Annie Sprinkle, uma ex-prostituta e atriz pornô que se rebelou contra a indústria pornográfica, que buscavam investigar os limites do desejo no corpo dito feminino por meio da extrema visibilidade pública e que tinham como objetivo interceptar as tecnologias sociais que produziam a

⁶ Segundo Buttermann (2005), Mattoso transgride a poesia concreta, pela qual foi influenciado, por meio da introdução do eu. Conforme Italo Moriconi (2002), essa introdução do eu aparece na poesia da segunda metade do século XX como forma de misturar escrita e performance, fazendo da própria escrita uma performance devido à nova visibilidade a que os autores se tornaram sujeitos. Assim, a “palavra vem com a marca da imagem da *performance*. O sujeito poético é uma projeção desse ser. Dessa condição. Pernas no bonde, pedaços de perna em pedaços de tela. A condição da marca. A marca pessoal como *conditio sine qua non* da fala, do escrito”. (Moriconi 2002, 137-8)



diferença sexual. Assim, a pós-pornografia surgiu como uma estratégia de abertura incessante, signo de um estranhamento inassimilável, ao questionar todo o sistema social por meio de uma nova perspectiva e experimentação *com* o corpo.

Nessa perspectiva, no filme *Nova Dubai* (2014), de Gustavo Vinagre, o ato sexual focalizado é também o homossexual, o mesmo que recobre boa parte da antologia de Mattoso. Um outro elemento próximo às duas obras diz respeito à multiplicação, ainda que nessa obra não compareça a podolatria, de outros atos sexuais – como o cunete ou beijo grego (= passear a língua no ânus de outra pessoa), o sexo oral realizado no pênis e a masturbação masculina – que desorganizam a centralidade da penetração, considerada o ato sexual por excelência. Além disso, nos próprios casos de penetração, a posição social dos personagens funciona mais como elemento integrante para pensar a narrativa do que como um objetivo de conformação de uma dominação já convencionalizada pelo ato sexual em que um indivíduo assume o papel de ativo e o outro de passivo.

Duas sequências são particularmente interessantes para discutir essas questões. Na primeira, um personagem argentino, pai do rapaz com quem Gustavo – o próprio diretor é também personagem numa estratégia de *auto-mise-en-scène* próxima da que é realizada em outras obras do cinema brasileiro contemporâneo – se relaciona, “assume” a função de seu pai depois de um diálogo banal em que o próprio Gustavo faz o pedido por esse chamamento. Após a realização dessa espécie de contrato temporário, os dois transam, invertendo a lógica pressuposta dos papéis sexuais, com o filho, Gustavo, assumindo o papel sexual de ativo e o pai de passivo em um terreno de construção de prédios – em relação direta, por isso, com toda a temática de fundo do filme: o nome *Nova Dubai* remetia, à época do filme, a um projeto real de empreendimento imobiliário de São José dos Campos, município do interior do estado de São Paulo, que tem como objetivo a construção de *shoppings*, edifícios empresariais e residenciais etc.





Figura 1. Pai de Bruno, mas, no sexo, pai de Gustavo.

Nesse sentido, essa brincadeira sexual posta em jogo nesse contrato ao invés de transformar “seres sociais profundos em representações vulgares, em imagens superficiais”, como destacou André Antônio Barbosa (2017, 134-1355) – e embora esse caráter de frivolidade seja também integrante a toda a obra –, funcionou aqui, sobretudo, para explicitar o próprio processo criativo de ficcionalização; gesto que, por sua vez, liberou o desejo de suas amarras simbólicas e significantes. Isso porque a relação familiarista que aprisionava o desejo numa relação edipiana (uma das primeiras cenas do filme é um comentário sobre uma foto postada no Facebook do pai de Gustavo e de como ele é pegável; já em outro momento, Gustavo comenta sobre o desejo que sente pela avó) é confrontada por uma multiplicação do Pai no mundo que se dá por meio da transa.

Desse modo, assim como, segundo Deleuze e Guattari (2003), Kafka resolve por meio de suas cartas seu problema com o pai a partir da multiplicação dele no mundo, transformando a *qualidade* da resposta – que sai de uma questão edipiana (como tornar-se livre em relação a ele) para uma máquina (como se encontra um caminho onde ele não encontrou nenhum) (Deleuze; Guattari 2003, 29) –, Gustavo, por meio de um ato sexual, em tese, convencional – ainda que homossexual –, promove uma fuga para esse desejo ao reelaborar a dimensão sensível presente no encontro desses corpos de “filho” e de “pai”.



Já na segunda sequência, um operário de obras, após uma entrevista em que fala diretamente para a câmera sobre práticas sexuais presenciadas na construção, realiza um sexo a três entre ele, Gustavo e Bruno – esse último, o ficante⁷ de Gustavo. Dessa vez, porém, Gustavo assume a posição passiva enquanto é penetrado primeiro por Bruno e depois pelo trabalhador. O local, assim como o da sequência anterior, também é um terreno para construção. Com isso, a própria posição ativa assumida pelo trabalhador, independentemente do seu lugar numa hierarquia social, converte-se apenas em um elemento acessório desse desejo que irradia toda a cidade; pois a proliferação das práticas sexuais sem qualquer compromisso procura preencher completamente a paisagem. Transformando, assim, *todo o espaço fílmico em espaço desejante*.

Nesse contexto, a ética e estética pós-pornográfica é mobilizada tanto em *Nova Dubai* quanto em *O poeta pornosiano* por meio de uma mudança *qualitativa* que se dá no funcionamento do desejo. O ato sexual, cujo interesse predomina no discurso pornográfico tradicional, não esgota a performatividade na realização do ato, que teria como elemento culminante o orgasmo. Ao contrário, o deslocamento dos papéis sociais no ato sexual, a mudança da centralidade do pênis para o pé – no caso da antologia –, o enfoque em novas práticas sexuais e numa ludicidade que envolve tanto a antologia quanto o filme lançam mão da pornografia contra si mesma para liberar forças outras, permitindo o desenvolvimento do desejo para além da relação binária entre ativo e passivo – e mesmo entre dominador e dominado.

2. Desejo, fetiche e transgressão

Ainda que compareça em menor número em *O poeta pornosiano*, o mapeamento de outras práticas sexuais – hétero ou homossexuais, com penetração ou não – ocorre por meio de uma focalização privilegiada das preliminares do ato sexual em si mesmas com

⁷ Essa efemeridade das relações é uma marca do hedonismo posto em jogo pelo filme.



o objetivo de desviar a transa da sua conseqüente realização no orgasmo ao mesmo tempo em que desloca esse último para um jogo de perversão polimorfa, pré-genital, conforme terminologia freudiana (Butterman 2005, 235-6)⁸. Esse deslocamento da perversão para uma perversão polimorfa – uma perversão que, portanto, ainda não conhece os limites da lei simbólica e que também compõe o aspecto lúdico que atravessa *O poeta pornosiano* – é compartilhado em *Nova Dubai* por um brincar que retira toda a sobriedade do ato sexual (Barbosa 2017, 141). Assim, seguindo o modo de organização dos laços sexuais da contemporaneidade, o sexo em *Nova Dubai* excede o ato sexual para, movido por uma estratégia *queer*, signo de uma pura diferença, espriar-se

por *toda* a cadeia de significantes da obra, correndo a sua pretensão teleológica a um significado mais amplo (quer ele esteja no futuro virtual de uma sofisticada e esperançosa obra modernista, quer na linearidade narrativa de um filme *mainstream*), expondo o *outro* presente em qualquer sistema significativo, seu lado inócuo, vazio, *improdutivo*. Essa exposição ocorre porque a cadeia de significantes, que antes estava dançando ao passo da significação, movimenta-se agora com o impulso destrutivo do gozo (*jouissance*), isto é, o aspecto determinante da sexualidade, e não do gênero. (Barbosa 2017, 117-8)

Steven Butterman também percebe uma aproximação entre Glauco e o *queer* não só por meio do deslocamento dos atos sexuais, mas também pela inclinação masoquista, funcionando como um potencial para a transformação que conecta Mattoso com a tradição ao mesmo tempo em que contesta a ordem social (Butterman 2005, 213). Desse modo, a dor assume o aspecto de uma *negatividade radical*⁹ a que o masoquista se

⁸ Fazemos referência ao brincar, cuja ludicidade já havia sido discutida anteriormente. Sobre especificamente essa questão da perversão polimorfa, o poema *Para um folguedo infantil* (Mattoso 2011, 123) brinca com essas questões a partir do jogo “tudo que o mestre mandar”.

⁹ “Tenho duas características predominantes em minha personalidade: uma é ser pessimista, outra é ser contraditório. Pessimisticamente, eu diria que sim, estamos condenados a cumprir nossa característica natural, predatória e autofágica. O homem é um animal que não trepa só para procriar, e usa o prazer como instrumento de poder. Quem pode mais chora menos, isto é, goza mais, enquanto o semelhante chora. A literatura erótica (incluindo a fescenina, que é a sátira do erotismo) é a maior prova de como a natureza humana não muda, a despeito de todo o progresso material e espiritual. Mas, paradoxalmente, eu diria também que faz parte da mesma natureza humana esse inconformismo com nosso lado animal, essa centelha de utopia que incute o idealismo na política, a esperança de salvação nas religiões e a procura da inovação nas artes. Enquanto indivíduos, somos egoístas e hedonistas; quando pensamos coletivamente, somos



entrega. Em Mattoso, o masoquismo dado pelo fetiche da podolatria surge como o desenvolvimento de um trauma de infância após ter sido violentado por garotos mais velhos (op. cit., 199).

Com isso, a dor que se produz a partir, sobretudo, da humilhação se converte em elemento integrante de sua poesia para tanto romper com os códigos sociais quanto também para servir de ponto de inspiração. Dor, nesse sentido, como fetiche, um fetiche que se faz da própria dor; mas que não constitui relação com um objeto tangível – antes, com uma abstração (op. Cit, 214) –, de modo que tanto a poética de Glauco quanto a dor se exprimem numa relação de consubstancialidade, não sendo possível qualquer separação; pois silenciar a dor resultaria num silenciamento de sua voz poética (op. Cit, 215).

Nesse contexto, o pessimismo de Mattoso que se esboça no masoquismo se alia, ainda, a uma série de oposições radicais que funcionam para impedir qualquer fechamento do poema, mesmo no caso desse fechamento incidir sobre o próprio pessimismo. Ainda na sexta parte de *O poeta pornosiano*, pululam dicotomias entre heterossexual/homossexual, jovem/velho, vidente/cego, ativo/passivo, dominador/dominado, Rimbaud/Verlaine, que, ao invés de fixarem lugares, exprimem uma vicariedade de suas posições por meio de relações sutis que são típicas do contrato masoquista ao afirmar a manipulação dele para manter o jogo de violência consentida. Além disso, a mudança dos papéis sexuais de ativo para o jovem e de passivo para o velho, assim como vimos também em *Nova Dubai* com o sexo entre “filho” e “pai”, perverte as práticas sodomitas que foram praticadas durante a Antiguidade Clássica e que permaneceram na Europa até o século XVIII (Trimbach 1999, 274-5).

A respeito disso, convém lembrar que, segundo Michel Foucault (1984), a grande questão para os gregos não era saber quem é o sujeito de prazer, mas como tornar o objeto

humanistas, mais libertários que libertinos, como até Sade chegou a ser em seu anticlericalismo e sua crítica à aristocracia e ao absolutismo.” (Mattoso 2004, 195)



de prazer (os rapazes) em senhores desse prazer. Desse modo, a relação entre dois homens, entre um que já havia tomado a forma da virilidade para si e outro que ainda estava em vias de tomar, era a de um ser sujeito do prazer com um outro que, na qualidade de objeto, não poderia “gostar” de sua posição de passividade. Com isso, ocorria um embate que, movido por esse conflito, ocasionava numa dobra de si – incidindo, sobretudo, no sujeito do prazer, mas também em seu objeto com o intuito de atingir a verdade e elevar a sua potência. Dessa forma, quando Mattoso inverte a posição sexual desses atores, ele incentiva uma perversão que se encontra no centro das convenções sexuais enraizadas na cultura ocidental ao mesmo tempo em que, na condição de masoquista – por extensão, de manipulador –, conjura uma nova estabilização desses papéis.

Em outra perspectiva, o trabalho dessa negatividade em *Nova Dubai*, conforme Barbosa (2017), assume uma função radical de perverter, a um só tempo, o espaço urbano, o cinema e a cultura pop. Isso porque perverte o espaço urbano sem qualquer esperança de encontrar nele rastros de resistência; perverte o cinema ao transformar a organicidade do “cinema da Vida” (um cinema que, mesmo com uma estética modernista que quebra com o espaço sensorio-motor da imagem, preserva uma esperança redentora no futuro) em uma estrutura corrosiva e com traços arbitrários; e, por fim, perverte a cultura a partir do jogo com os elementos do imaginário e da cultura pop (Barbosa 2017, 139-140).

Com isso, a presença constante do consumo de músicas, filmes e pornografia em sites da internet; a *pegação* disseminada por todo o espaço fílmico e o hedonismo que busca uma saciedade na intensidade do agora – ao invés de manter ou constituir qualquer consciência política como seria comum na tradição do cinema político – , apontam, em *Nova Dubai*, para esse aspecto da negatividade dada pelo *queer* que estaria, ainda consoante Barbosa, menos vinculada ao desejo (redentor, de significado etc.) do que ao impulso de morte (Barbosa 2017, 110-1). De modo que a



dificuldade própria às obras queers, assim, estaria ligada não a um *desejo* de esgarçar a ordem simbólica, a episteme contemporânea, em busca da fagulha redentora, em busca da revelação que pode nos dar esperança com relação ao futuro – mas sim a um *impulso* cujo tempo é um *agora hedonista*. Para a sexualidade queer, não basta embaralhar a narrativa linear cinematográfica clássica e no entanto continuar direcionando o afeto das imagens para o futuro. O afeto queer não pode ser “direcionado” – ele é um excesso ruidoso, incômodo, *improdutivo*. A opacidade do cinema queer, sua figuralidade desconcertante, seus hibridismos imagéticos, dizem respeito a um gozo sem função, um gozo que muitas vezes atrapalha e corrói o esperançoso progresso de outras lógicas estéticas – quer a lógica conservadora, quer a lógica mais sofisticada que busca a expansão e a melhoria de uma episteme por ora injusta e incompleta. (op. cit, 115)

A esse interesse pela cultura pop como forma de contestação e crítica a partir dos seus próprios meios, é interessante perceber uma proximidade com a história da pornografia. Como dissemos anteriormente, correlato ao surgimento de obras que entrariam para o cânone pornográfico originou-se a produção de um público leitor urbano que teve como pressuposto a formação de um mercado para o consumo de obras impressas. Com isso, uma das grandes novidades do projeto literário de Aretino esteve na consciência do lugar decisivo do mercado para a constituição de suas obras, permitindo a criação de uma cultura pornográfica e o questionamento dos padrões de alta e baixa literatura (Findlen 1999, 61).

Desse modo, também em *O poeta pornosiano* vemos esse gesto de crítica ao consumo a partir do próprio consumo. Um consumo, frise-se, que se dá não só a partir de elementos que são mobilizados no poema, mas também pelo próprio modo de composição, tendo a coprofagia como procedimento expressivo mais evidente desse gesto pós-moderno que deglute pelo consumo o que já fora consumido.

Com efeito, a relação entre esses elementos também faz exceder a própria cultura pop, como visto em *Nova Dubai*, com o intuito de acessar toda a cadeia produtiva do consumo, dando enfoque, por exemplo, nas divisões de classe – entre, por exemplo, a prostituta pobre (travesti) e a rica (modelo) (Mattoso 2011, 11) e entre o dominador rico



Victorio e o pobre Diego (op. Cit, 143), mas sem se interessar pela questão de superação política desse impasse, tendo em vista que o eu lírico quer ser humilhado pelos dois –; na incorporação do estrangeirismo por meio do inglês (op. Cit, 47) e de costumes importados, como o concurso estadunidense de chulé (op. cit., 118-120); no problema da poluição que envolve a vida na cidade, perpassando toda a segunda parte da antologia, intitulada *O poeta verminoso* etc.

Com isso, a cultura do consumo, mais do que a cultura pop, é explicitada e interrogada *pornograficamente*. Em outras palavras: ela é tensionada pela força disruptiva do desejo que a converte em matéria sensível – e, por isso mesmo, ambígua sob a qual essa força disruptiva transforma o espaço de encenação do poema em um jogo sem resolução, sem possibilidade de fechamento em um sentido acabado. A crítica ao consumo, assim, funciona *com* esse movimento de violência que instaura o contrato masoquista – uma espécie de campo imanente que atravessa toda a obra e que promove o terreno propício para a própria existência dos poemas.

Nesse sentido, o papel do fetiche para o masoquista Mattoso é fundamental. Conforme Butterman (2005), o fetiche funciona tanto como um suporte para a encenação teatral e performatividade postas em jogo em seus poemas quanto para uma proliferação de sexualidades que minam com o binarismo de gênero (Butterman 2005, 22-23 e 221). Além disso, produz uma defasagem na realização do desejo que em muito se aproxima de um cruzamento do fetiche em sua relação íntima com a facticidade. Segundo Agamben (2015), a mudança operada pelo significado de fetichismo ao ser introduzido no francês teve como resultado a passagem do fetiche para o artifício – ou o retorno, se tomarmos a etimologia latina a partir de *facticium*, significando artificial, e que, por meio das grandes navegações portuguesas, tinha sido alterado pejorativamente para feitiço com o intuito de designar quaisquer objetos que marcassem uma diferença intolerável entre a cultura europeia e cristã com a de negros africanos (Butterman 2005, 23) –, situando o termo, assim, na dobradiça entre o próprio e o impróprio, a ponto do próprio *Dasein* heideggeriano se expressar como a marca de uma espécie de fetichismo original



(Agamben 2015, 270). Destarte, o fetiche assume uma forma ambígua entre a presença e a ausência (no sentido freudiano) ou de coexistência entre valor de troca e valor de uso (no sentido marxiano), colocando, ainda, no primado dessa relação, uma impropriedade original do próprio (op. cit., p. 271).

Nesse contexto, a transgressão que o fetichismo põe em causa quando atua sobre as normas de uso do objeto estaria, conforme E. L. McCallum, menos vinculada ao fetichismo como desvio ou perversão e mais como uma ferramenta para reconceitualizar oposições binárias de diferença sexual, focando na relação, e especialmente na negociação da diferença, entre sujeitos e objetos. Desse modo, segundo a autora, o fetichismo iria além da fixação sexual de um objeto sobrevalorizado que configuraria uma perspectiva freudiana para ser compreendida como uma perspectiva estratégica do pensamento pós-moderno com o objetivo de analisar hipóteses sobre sujeitos e objetos, desejo e conhecimento, identidade e diferença (Mccallum apud Butterman 2005, 24).

Destarte, a descentralização do ato sexual convencional em Glauco, inclusive do sexo gay hegemônico, aponta, seguindo McCallum apud Butterman, para um outro conceito de fetichismo que desse conta de uma maior fluidez do gênero e de novas disposições do desejo em configurar a sexualidade (op. cit., p.108-09). Com isso, o fetiche da podolatria que comparece em *O poeta pornosiano* atua na fixação e repetição de imagens que vão se sucedendo em diferentes cenas e com diferentes personagens – porém, com o eu lírico na quase totalidade das vezes fazendo referência direta ao autor. De acordo com Butterman, essa repetição em Glauco funciona como um dispositivo que atua: 1) no paralelismo estilístico com os temas tratados (obsessão, fixação, rigidez que o tema do fetichismo comunica) e 2) na implosão das próprias noções a que o poeta se propõe a trabalhar (Butterman 2005, 222-3). Além disso, funciona também como uma forma de violência em si mesma que procura combater a razão, a imaginação e o desejo de progredir.



Uma forma de violência, por isso, que é contra a uma inclinação natural para evoluir e evitar as armadilhas da estagnação. Dessa forma, a repetição no masoquismo ocorre no próprio reino da imagem – fixada, congelada e fetichizada –; de modo a não nos movermos da imagem para a representação, mas do ato a sua infinita suspensão, conforme MacKendrick apud Butterman (op. cit., p. 223). Tal estagnação – que constitui um discurso ironicamente parado, mas inquietante – é o espaço em que a voz poética de Mattoso é eternamente reencenada e suspensa (idem) e que leva a palavra a confrontar-se com o seu limite interno: a imagem.

Nesse contexto, do ponto de vista da pornografia, a transgressão de *Nova Dubai* e *O poeta pornosiano* tem um aspecto voltado para algo além do uso de palavras de ordem e de descrições obscenas. Essa transgressão inaugura uma outra relação com a linguagem, tal como Sade e Masoch tinham realizado, cada um a seu modo, ao pôr, segundo Deleuze, a “linguagem em relação com o seu próprio limite, com uma espécie de <<não-linguagem>> (a violência que não fala, o erotismo do qual não se fala)” (Deleuze 1973, 23). De tal modo que, por um desdobramento interior à linguagem, “a linguagem descritiva se ultrapasse em direção a uma mais alta função” (idem). É preciso também que o elemento pessoal se torne reflexivo e desemboque no impessoal. Desse modo, violência e sexualidade, que guardariam relação estreita em um interdito mais profundo, seriam intensificadas em Sade pelo processo duplo do *negativo* e da *negação* e em Masoch pela *denegação* e pelo *suspensivo* com o intuito de atingir não a pulsão, mas o próprio instinto de morte – ainda que de maneiras distintas: no sadismo, pela maneira especulativa e analítica e, no masoquismo, pela maneira mítica e dialética, imaginária (op. cit., p. 37) .

De modo próximo, por isso, conforme Barbosa (2017), o interesse em *Nova Dubai* residiu não no desejo, mas no impulso de morte que atuou para promover um gozo sem função, improdutivo, situado apenas num agora hedonista. Em *O poeta pornosiano*, essa *improdutividade* se esboçou pelo jogo com o fetiche da podolatria e com o enfoque nas preliminares em si do ato sexual sem nunca desembocar numa consumação do ato que



seria considerado legítimo somente por meio do orgasmo. Assim, essa suspensão e denegação do masoquismo pertenceria, essencialmente, também ao fetichismo – pelo menos no sentido freudiano, em que o fetichismo surgiria a partir da denegação (contestação) da falta do pênis na mulher (Deleuze 1973, 32).

Além disso, a violência dessa transgressão possui, no aspecto formal, um outro correlato preciso: no caso de *O poeta pornosiano*, a partir da introdução da força do romance na poesia, e, de *Nova Dubai*, do registro de diferentes materialidades da imagem. Segundo Deleuze, Masoch introduziu no romance a arte da suspensão como recurso romanesco em estado puro, de modo a não só efetivamente introduzir personagens cujos sofrimentos implicassem em suspensões físicas, mas a fazer funcionar a própria narração num registro “fotográfico”, congelando diversas imagens em situações dramáticas (Deleuze 1973, 34-5). Dessa forma, Masoch rebaixou a descrição para um segundo plano, passando do objeto para o fetiche e fazendo subsistir uma atmosfera estranha e densa, um “perfume excessivamente pesado” (op. cit., p. 36).

Com efeito, a referência ao romance não nos parece ter sido lembrada por Deleuze de modo casual. Mesmo porque, o romance e a pornografia estabeleceram relações internas decisivas a partir do século XVII. Porém, foi com o romance do século XVIII que a pornografia alcançou um novo patamar de relação com o público por meio da introdução de técnicas realistas, da incitação do desejo do leitor, do exagero das técnicas e métodos de verossimilhança, da impossibilidade de escapar à excitação física e da maquinação de uma espécie de *trompe-l'oil* literário por meio do qual a palavra criava a coisa – de modo que a palavra obscena da pornografia, como fetiche ou como simulacro de uma parte de um objeto, além de representar o seu referente o substituiu, algumas vezes chegando até a aperfeiçoá-lo (Frappier-Mazur 1999, 235-7). O que minava, assim, com o caráter mimético de uma certa tradição da atividade literária, pois a palavra, ao invés de representar, *era* a própria coisa (op. cit., p. 238).



Com isso, em *O poeta pornosiano*, o enquadramento narrativo dos poemas, mesclado à confluência de diferentes registros de narração (em primeira ou terceira pessoa, com a introdução de diálogos de diferentes vozes etc.), funcionava como uma abertura do poema às potências do romance. Pois, consoante Deleuze (2005), o romance, para Bakhtin, diferente da epopeia e da tragédia, não tem mais a unidade coletiva ou distributiva que fazia com que as personagens falassem uma única e mesma linguagem. Nesse novo tipo de texto, porém, a língua circulava durante toda a narração por diferentes agentes. Assim, “as personagens, as classes, os gêneros formam o discurso indireto livre do autor, tanto quanto o autor forma a visão indireta livre deles (o que vêem, o que sabem ou não)” (Deleuze 2005, 225).

Essas relações ganham especial sentido em *Nova Dubai*. No filme, a estrutura narrativa parece, a todo instante, jogar contra si mesma. Por toda obra, uma desconfiança se instaura a partir da veracidade das ações dos personagens que surgem – ou melhor: invadem – a tela a cada instante em diferentes registros de imagem (seriam eles “reais” ou apenas fictícios?). Pois cada personagem, como um grau de força relativo, interfere na organização das cenas: Fernando, ex-namorado de Bruno, surge em construções contando diretamente para a câmara sinopses de filmes de terror; Hugo, o suicida que nunca conseguiu realizar plenamente o seu desejo, também conta diretamente para a câmara suas experiências frustradas num tipo de registro de imagem documental próximo ao que operários da construção e o pai de Bruno, o argentino, tinham realizado; Bruno e Gustavo, porém, mantém uma relação com a câmara mais distanciada, como num registro ficcional clássico.

Ainda assim, o modo de instalação desses personagens mais tradicionais no espaço fílmico, do ponto de vista narrativo, é completamente diferente do empregado em um filme que responde, por exemplo, a uma linearidade da narrativa tradicional: seja pela proliferação de elementos estranhos (como o colar cervical que passou do cachorro para Gustavo em uma simples mudança de *frame*), seja pela mudança do registro narrativo (há momentos em que Gustavo fala diretamente para a câmara para contar pequenos segredos



de desejos que nutre por membros de sua família), seja pelo modo aleatório de composição das cenas em sequências que não evoluem para desenvolver o personagem nem a narrativa.



Figura 2. Fernando, ex-namorado de Bruno, aparece no filme contando sinopses de filmes de terror.



Figura 3. Hugo, o amigo suicida.

Desse modo, a potência do romance que vimos esboçada na poesia de Glauco aparece em *Nova Dubai* por meio da utilização de diferentes materialidades da imagem, levando a própria imagem a também atingir o seu limite interno: o da palavra. Com isso, a utilização de vídeos da internet, da tela do computador como acesso a redes sociais e da tela do celular para aplicativos de *pegação* constituem elementos que são empregados durante todo o filme para situar esse desejo pela pornografia e pelo sexo como um produto da cultura gay contemporânea que tem no hedonismo um elemento central e que objetiva abrir o tempo da imagem para uma experiência cuja intensidade não é encerrada em um significado fechado.



Considerações finais

Ao converter, por meio da pornografia, o espaço físico em espaço desejanste, *Nova Dubai* e *O poeta pornosiano* apresentam uma crítica social que se situa além do uso da linguagem ao operá-la diretamente no nível do desejo. Com isso, essas obras promovem uma abertura entre o dito e o visto, as palavras e as imagens, em que não se visualiza qualquer possibilidade de resolução.

Nesse campo de disputa, então, as palavras se veem confrontadas pela imagem em *O poeta pornosiano* por meio de uma negatividade queer que impede o fechamento de sentido do poema e o abre para novas composições materiais. Por outro lado, as imagens se veem confrontadas pelas palavras em *Nova Dubai* ao introduzir modos de narração que interceptam o tempo narrativo e o fazem delirar.

No fim, com isso, vemos, articuladas com essas disputas, um modo de interrogar o nosso presente, em que as expectativas de futuro são cada vez menores e a experiência temporal é reduzida ao agora.

Referências bibliográficas

- Agamben, Giorgio. 2015. *A potência do pensamento: ensaios e conferências*. Tradução de António Guerreiro. Belo Horizonte, Autêntica,.
- Barbosa, André Antônio. 2017. *Constelações da frivolidade no cinema brasileiro contemporâneo*. Rio de Janeiro, Tese (Doutorado em Comunicação e Cultura) - Escola de Comunicação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- Butterman, Steven F. 2005. *Perversions on Parade: Brazilian Literature of Transgression and Postmodern Anti-Aesthetics in Glauco Mattoso*. San Diego: San Diego University Press, Hyperbole Books.
- Deleuze, Gilles; Guattari, Félix. 2003. *Kafka – para uma literatura menor*. Tradução e prefácio: Rafael Godinho. Lisboa: Assírio & Alvim.



- Deleuze, Gilles. 2005. *A imagem-tempo (Cinema 2)*. Tradução de Eloisa de Araújo Ribeiro; revisão filosófica Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Brasiliense.
- _____. *Sade / Masoch*. 1973 Tradução de José Martins Garcia. Lisboa: Assírio & Alvim,.
- Despentes, Virginie. 2016. *Teoria King Kong*. Tradução de Márcia Bechara. São Paulo: n-1 edições.
- Eco, Umberto. 1985. *Pós-escrito a O nome da Rosa*. Trad. Letizia Zini Antunes e Álvaro Lorencini. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Findlen, Paula. 1999. “Humanismo, Política e Pornografia no Renascimento Italiano”. In: HUNT, Lynn (org.). *A Invenção da Pornografia: Obscenidade e as Origens da Modernidade*. Tradução de Carlos Szlak. 1ª ed. São Paulo: Hedra.
- Frappier-Mazur, Lucienne. 1999. Verdade e Palavra Obscena na Pornografia Francesa do Século XVIII. In: Hunt, Lynn (org.). *A Invenção da Pornografia: Obscenidade e as Origens da Modernidade*. Tradução de Carlos Szlak. 1ª ed. São Paulo: Hedra.
- Foucault, Michel. 2001. Aula de 19 de março de 1975. In: Foucault, Michel. Os anormais: curso no Collège de France (1974-1975). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes.
- _____. 1984. *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- Hunt, Lynn. 1999. Obscenidade e as Origens da Modernidade, 1500-1800. In: Hunt, Lynn (org.). *A Invenção da Pornografia: Obscenidade e as Origens da Modernidade*. Tradução de Carlos Szlak. 1ª ed. São Paulo: Hedra.
- Mattoso, Glauco. 2004. O anjo de botas carcomidas – Uma entrevista com Glauco Mattoso. In: Mattoso, Glauco. *Pegadas noturnas (dissonetos barroquistas)*. Rio de Janeiro: Lamparina.
- Mattoso, Glauco. 2011. *O poeta pornosiano*. São Paulo: Annablume.
- Miskolci, Richard. 2016. *Teoria Queer: um aprendizado pelas diferenças*. 2ª ed. revisada e ampliada. Belo Horizonte: Autêntica.
- Nova Dubai*. 2014. Direção de Gustavo Vinagre. Produção de Max Eluard. Avoa Filmes, 53 min., sonoro, colorido.
- Preciado, Beatriz. 2014. *Manifesto contrassexual*. Tradução de Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: n-1 edições.



A TRANSFUSÃO DA ALMA DO OBJETO: TECNOLOGIA E GÊNERO NA OBRA DE WANDA PIMENTEL

The transfusion of the soul of the object: technology and gender in the work of Wanda Pimentel

Ítalo Nascimento Oliveira Borba

Doutor pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0514-1553>

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0187423683661623>

O espaço concreto é a condição da nossa existência, os limites possíveis do nosso mundo. Ao longo da história do Ocidente, o feminino sempre foi relegado ao espaço doméstico, com toda sua fauna de objetos. Essa poderia ser a descrição da obra da artista brasileira Wanda Pimentel (1943-2009), principalmente sua série mais famosa: *Envolvimento*.

A série foi produzida a partir de 1966 até aproximadamente 1984 – com uma abrangência de mais de 40 obras –, tendo sua fase mais prolífica entre 1967 e 1969. Esses trabalhos conferiram destaque e prestígio à artista brasileira. Fernando Cocchiarale resume bem o contexto artístico da obra de Pimentel.

Ao lado da possível influência do espaço planar do construtivismo, ressoam, sobretudo, as pinturas da série *Envolvimento* e nos objetos da artista, ecos visuais das assemblages da Nova Figuração (Antonio Dias e Gerchman), da Pop americana (Tom Wesselmann, por exemplo) e do design gráfico, como indicam o fino contorno em preto de cada objeto. (COCCHIARALE, 2010, p. 12).

Toda produção da artista não foi somente influenciada pelo fervor político dos anos de 1960, mas também por uma época de consistente produção estética mundial, em diversas áreas das artes visuais, como destaca Cocchiarale. Entretanto, como diz a própria artista, “na época, os artistas queriam encontrar a sua linguagem e não ser influenciados por um movimento”¹. Nessa teia de ressonâncias artísticas, sobressai a singularidade estética de

¹ Entrevista a Walter Sebastião. Disponível em: <<https://www.uai.com.br/app/noticia/e-mais/2013/10/13/noticia-e-mais,147365/pop-a-brasileira.shtml>>



Pimentel, pois sua produção não figura como eco de neovanguardas, mas como olhar particular sobre temas contemporâneos, unindo as estruturas formais desses estilos com articulação semântica de crítica sociopolítica. As pinceladas de Pimentel constroem uma geometria cênica do gênero, investigando sua formação em matéria, cor e movimento.



Figura 1 - Sem título, da série Envolvimento, 1968, vinílica sobre tela, 130x98 cm. Coleção Hecilda e Sérgio Fadel, Rio de Janeiro



Figura 2 - Sem título, da série Envolvimento, 1968, vinílica sobre tela, 100x80 cm. Coleção Wanda Pimentel, Rio de Janeiro

Vermelho, verde, azul, amarelo, preto, branco. Envolvimento é um mundo de coloração primária. O tonalismo é a fluidez das nuances da imagem, ele nos mostra que nem tudo é preto no branco, diferentes tons demonstram a complexidade do mundo. De modo contrário, Pimentel pinta uma atmosfera sem tonalismo, um mundo sem gradações e escalas; o sentido está pré-determinado. Esse sentido pré-concebido é o mundo da sociedade de consumo do século XX. É inevitável estabelecer uma relação entre as cores primárias de Pimentel e o modelo doméstico de casas dos anos de 1950, o *American way of life*.



As cozinhas com azulejos quadriculados em preto e branco, geladeiras amarelas, fogões vermelhos, toda essa estética era o sonho das famílias tradicionais do pós-guerra. A ausência de tonalismo não é somente uma herança da arte pop, mas também uma delimitação de todo campo de experiência no ambiente doméstico. As cores primárias de Pimentel demonstram que toda vida do espaço doméstico é somente um desdobramento da propaganda de uma indústria cultural. O cromatismo primário, com estética de design gráfico, é uma crítica ao domínio absoluto da mercadoria, casa-mercadoria, objetos-mercadoria, arte-mercadoria, mulher-mercadoria. A cozinha é arte. O fogão é arte, arte pop, objeto-imagem.

A organização reta planejada – naturalmente herança de seu mestre Ivan Serpa, figura importante do construtivismo e concretismo brasileiro –, também determina as fronteiras fixas da existência. Os planos possuem contornos bem marcados, sem volume ou textura, demonstram a extrema força do concreto, a atmosfera sufocante de um ambiente fechado, privado. A paisagem sempre é o cômodo de uma residência. As paredes são linhas grossas, a superfície das mesas e cadeiras são linhas finas, quase uma colagem; não sabemos ao certo distinguir portas de entrada e porta de armários, quinas e sombras. Tudo isso é organizado pelo caminho da reta, ou seja, os limites do espaço não são borrados.

Apesar de Pimentel criar um ambiente encerrado, um doméstico sufocante, ele também é íntimo e secreto; nele sempre ocorre algum acontecimento, os trabalhos são quadros de cenas. Dessa forma, em contraposição à linha reta, as curvas desenharam o movimento: roupas caindo, fios enrolados, pernas dobradas, comidas fumegantes, água jorrando e cortinas, várias cortinas.



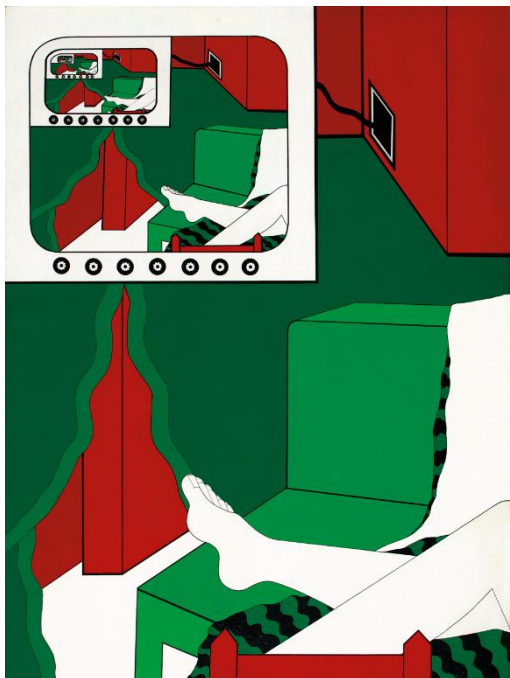


Figura 3 - Sem título, da série Envolvimento, 1968, vinílica sobre tela, 130x97 cm. Coleção Paula Marinho, Rio de Janeiro



Figura 4 - Sem título, da série Envolvimento, 1969, vinílica sobre tela, 130,2x97,3 cm. Coleção Gilberto Chateaubriand, MAM-RJ, Rio de Janeiro



Figura 5 - Sem título, da série Envolvimento, 1969, vinílica sobre tela, 130,5x97 cm. Coleção João Sattamini, comodante Museu de Arte Contemporânea de Niterói, Rio de Janeiro



1. Tramas do feminino

O espaço doméstico delimita a experiência da mulher, entretanto, ele não é clausura, ele é também o palco das tramas do feminino. Aumenta, então, a complexidade da obra de Pimentel, pois, na verdade, não existe uma prisão doméstica, ao mesmo tempo o feminino é produzido segundo um determinado modelo do capital, segundo uma propaganda da indústria cultural, o seu ambiente particular é de um delicado encontro consigo mesmo.

Um trabalho de Envolvimento (figura 3) apresenta uma mulher assistindo televisão, e sua própria imagem é refletida na tela em abismo, como uma cena da cena. Assim, Pimentel coloca em perspectiva jogos de cena, recortes e enquadramentos. O efeito desse método é a artificialidade de produção imagética, uma estética de planos incongruentes e irrealis. Delicadamente, ela pinta a artificialização das narrativas da vida e do gênero, mais especificamente, pela iconografia urbana e publicitária. A mulher sentada no sofá de sua casa assiste na televisão uma mulher sentada em seu sofá, entre telas e cortinas.

A dimensão temporal do acontecimento expressa que o próprio gênero vem a ser, torna-se mulher na existência e feminino em signo. Por isso, Pimentel cria enredos do cotidiano. Ou seja, segundo Beauvoir², a mulher vem a acontecer, é um tornar-se. Mas, talvez seja mais interessante ir para além disso e Pimentel nos permite, como atualizado recentemente pela abordagem *queer* – de Judith Butler por exemplo –, além de um vir a ser, o gênero é performativo (Butler, 2003).

O gênero é um efeito realizado no convívio social, é a reiteração e repetição performativa de padrões, condutas, signos, códigos. Essa convenção (hetero-cis) divide objetos, trejeitos, discursos, entre femininos e masculinos, normal e anormal. A grande contribuição da arte de Pimentel é refletir sobre essa construção do feminino, que não é

² Siqueira aproxima Pimentel do feminismo de Beauvoir (Siqueira, 2017, 20-31).



efeito de sua vontade, mas imerso em um complexo ambiente de espaços (privado, doméstico, corpo), objetos (eletrodomésticos, indumentária) e capital (imagem, mercadoria, mídia).

Como sabemos que as penas são de corpos de mulheres? O feminino aparece sempre por metonímia, nunca por totalidade. A crítica feminista aponta que apenas o homem possui subjetividade, o sujeito é masculino, representa a humanidade em geral, e a mulher é apenas acessória. Pimentel desenha o corpo em fragmentos, e, ainda assim, nos parece perfeitamente pernas e pés femininos. Entendemos que os pés são femininos por sua conduta no enredo de Envolvimento, pela leveza de seus movimentos na casa, pela sua afinidade com os objetos domésticos. O mais particular e íntimo do feminino é construído através da materialidade do corpo e dos objetos que são próprios do domínio do feminino. Em mais de uma obra, percebemos uma máquina de costura, tábua de passar, sapateira, e utensílios de cozinha.



Figura 6 - Sem título, da série Envolvimento, 1969, vinílica sobre tela, 116x89 cm. Coleção Wanda Pimentel, Rio de Janeiro



Figura 7 - Sem título, da série Envolvimento, 1968, vinílica sobre tela, 130x98 cm. Art Institute of Chicago, Estados Unidos



Devemos olhar para as pernas, sempre olhar para as pernas. Pimentel brinca com a invasão e violência do olhar masculino que percorre as pernas de mulheres, olhar perverso que objetifica, entre portas (Figura 10) e cortinas, janelas, fechaduras. Esse olhar enxerga o feminino em seu espaço, e, parece ao mesmo tempo íntimo e predador. Em mais de um trabalho nos deparamos com uma dúvida: a cena poderia retratar um momento pós-sexo, sensual e relaxante. Na estética de Pimentel a construção do feminino passa pela crítica da objetificação, mas vai além disso.

Não por acaso em várias obras de *Envolvimento*, os pés brincam com objetos fálicos, como torneiras ou hidrantes. Pimentel embaralha a dominação do falo, tornando-o objeto (Figuras 8 e 9). Na medida em que os pés brincam com os objetos fálicos (hidrantes, tubos de pasta de dente, torneiras) – frequentemente coloridos de vermelho e/ou jorrando líquidos brancos –, a agência masculina é cristalizada na instrumentalização dos objetos. Os pés não estão submissos aos objetos, muito pelo contrário, eles provocam, incitam, insinuem. Ninguém escapa à objetificação, nem feminino nem masculino, esse é o jogo da sexualidade e do gênero.



Figura 8 - Sem título, da série *Envolvimento*, 1968, vinilica sobre tela, 116x89 cm. Coleção Marisa e Arthur Peixoto, Rio de Janeiro



Figura 9 - Sem título, da série *Envolvimento*, 1968, vinilica sobre tela, 100x81 cm. Coleção particular, Rio de Janeiro





Figura 10 - Sem título, da série Envolvimento, 1969, vinílica sobre tela, 116x89 cm. Coleção Lili e João Avelar, Rio de Janeiro

2. A transfusão da alma

A série Envolvimento é sobre um encontro. Pimentel quer pintar uma trama de envolvimento entre humanos e objetos. A noção de “Envolvimento” propõe que os objetos circundam o humano, orbitam em torno de sua gravidade, desenrolando uma trama. Ou seja, está em jogo o poder de sedução dos objetos – porque não dizer também o fetichismo da mercadoria?!

Seria possível discordar de Frederico de Moraes que interpreta em Envolvimento um “medo dos objetos”, apesar de destacar uma sensibilidade em busca da “intimidade das coisas” (MORAIS, 1969, p. 3). Por outro lado, a sutileza dos envoltimentos demonstra que existe um ponto de relação afetiva com os artefatos, não existe uma dominação total sobre o humano. A artista critica a objetificação do humano e do feminino, mas também procura uma humanização dos objetos.



Existe um ponto de atração dos objetos sobre o humano e vice-versa. As pernas nunca estão separadas dos objetos, alheios a eles, mas sempre no desencadear de um acontecimento, uma relação recíproca. Os objetos, portanto, não aparecem como materialidade passiva, não são meros artefatos instrumentais, mas restituem o humano a sua especificidade histórica.

O colorido está justamente nos objetos e no ambiente, o que determina as tonalidades afetivas do mundo é a matéria inorgânica, mercadorias e o concreto armado. Nas obras da série sempre a matéria orgânica aparece na cor branca. O líquido que escorre da chaleira fervendo é branco, a fumaça da combustão das ervas do cigarro é branca, a água que escorre da torneira até a banheira também é branca. Os pés e pernas femininos são brancos.

A desorganização do espaço doméstico também não é trivial. O papel da mulher é ser uma dona de casa eficiente, fazer a comida, limpar os cômodos. Contudo, não é esse ambiente feminino de Envolvimento. Frequentemente, percebemos uma desordem nos objetos, eles caem, pulam das gavetas, líquidos derramam, roupas amarrotam, guarda-chuvas pingam. Pimentel esclarece: “eu falo o tempo todo de caos”³. O caos e a desordem servem também como a transformação da repressão, pervertendo as regras de comportamento do feminino. Existe, dessa forma, um tensionamento entre aprisionamento e (re)existência.

³ Entrevista a Adriano Pedrosa. “Eu falo o tempo todo de caos” (Bechelany e Pedrosa, 2017, 72-79).



Não existe medo nem passividade do objeto, nem estrita objetificação do humano. As cenas pintadas possuem um conforto sutil, afinal, o espaço é o lar, o lugar da intimidade. Não existe, na série, o desenho de pernas que sustentam claramente a posição de um corpo ereto, em pé, estático. As pernas estão frequentemente dobradas, movem-se fora do chão e sugerem um corpo deitado, recostado, sentado ou relaxado, em momentos de descanso e leveza. Os pés estão quase sempre descalços, livres de saltos. Envolvimento também é uma dança, um baile entre humanos e objetos. As roupas amarelas transmitem a afetividade acalorada dos tons quentes, as cortinas e paredes vermelhas sugerem o ar erótico da paixão. As curvas das cortinas denunciam a presença sinestésica dos ventos. A casa é palco, cena para papéis escritos pela dramaturgia do movimento do capital e das estruturas de gênero.

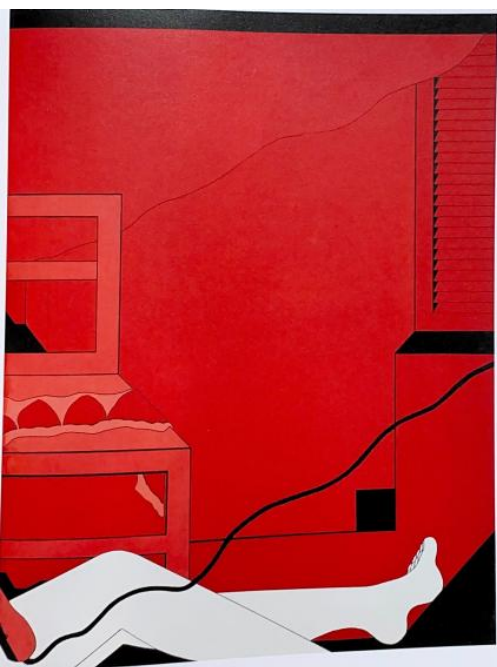


Figura 11 - Sem título, da série Envolvimento, 1969, vinílica sobre tela, 115x89 cm. Coleção Lili e João Avelar, Rio de Janeiro



Figura 12 - Sem título, da série Envolvimento, 1969, vinílica sobre tela, 115x89 cm. Coleção Márcio Gobbi, São Paulo

“Preocupa-me a contradição entre a natureza do homem e o seu caminho cada vez mais curto para o artificial desumanizador. Porém, como o avanço tecnológico é irremediável, procuro, transfundindo a alma do objeto, conciliar os dois”

Wanda Pimentel



A historicidade da construção do gênero e da sexualidade é um dos problemas mais fundamentais para o debate sobre gênero e estruturas de poder atualmente. Essa questão perpassa toda obra de Pimentel. Envolvimento pesquisa a construção do feminino na sociedade de consumo Ocidental, através do espaço privado e objetos técnicos, reescrevendo o próprio humano em simbiose com os objetos de consumo, indissociável da estrutura econômica do capital.

Paul B. Preciado defende que devemos pensar, atualmente, um tecnogênero. O filósofo aprofunda a noção de performatividade, defendendo que os mecanismos de produção de gênero e sexualidade, os dispositivos que reproduzem códigos e signos do paradigma masculino/feminino são biomoleculares e semiótico-técnicos (PRECIADO, 2018, p. 36). As moléculas farmacêuticas mais comercializadas da história da humanidade são da pílula anticoncepcional e a semiótica da mídia pornográfica é indissociável da sexualidade contemporânea, por exemplo.

Dessa forma, levando Envolvimento aos limites de suas investigações, encontramos Wanda ciborgue. Percebemos que o feminino somente pode ser entendido no contemporâneo segundo sua relação à alma dos objetos, seu campo de instrumentalização e relação com o humano, e imagens produzidas pelo circuito do tecnocapital. Pimentel pinta um corpo fragmentado que reconstrói sua existência em transubstanciação com os objetos e o espaço. Analogamente, Preciado relata que o corpo não é “matéria viva passiva, mas uma interface tecnorgânica, um sistema tecnovivo segmentado e territorializado por diferentes tecnologias políticas (textuais, informáticas, bioquímicas)” (Preciado, 2018, 124).

Os objetos desenhados, ao mesmo tempo, apresentam-se afetivamente e utilitariamente (mercadorias), fabricados por uma indústria da beleza que produz o corpo feminino. Também é possível notar um secador de cabelo, batom, pente, diversas roupas femininas, itens de maquiagem (Figura 13), saltos, fitas métricas, giletes para depilação (Figura 9). Envolvimento não desenha somente uma mulher cercada por mercadorias, mas também coloca em jogo a produção de uma mulher-mercadoria. Ou seja, qualquer relação com



esses objetos deve ser observada levando em conta sua condição sócio-histórica em que são criados, o modo de produção particular que fabrica necessidades e soluções.



Figura 13 - Sem título, da série Envolvimento, 1968, vinílica sobre tela, 116x89 cm. Coleção Gilberto Chateaubriand, MAM-RJ, Rio de Janeiro

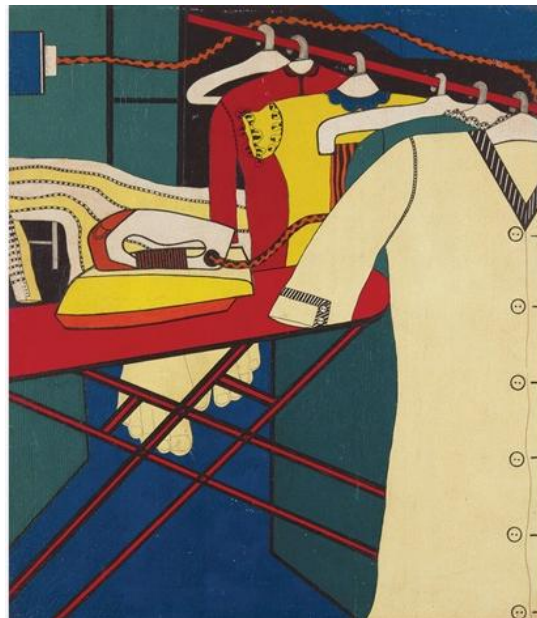


Figura 14 - Sem título, da série Do caminho ao elo sobre-humano, 1965, vinílica sobre tela, 75x65 cm. Coleção particular, Rio de Janeiro

Existe, portanto, uma intersecção entre dois movimentos: a humanização dos objetos e artificialização do humano. Essa negociação nos leva a figura de um híbrido, pós-humano ciborgue. Não por acaso, antes de *Envolvimento*, Pimentel pintava uma série denominada *Do caminho ao elo sobre-humano* (Figura 14).

Nessa época, o Brasil iniciava um projeto de modernização social planejado pela ditadura civil-militar. Isso significava a entrada de eletrodomésticos nas residências, rádios, geladeiras, o surgimento da televisão como objeto modelo de consumo e mídia nos anos de 1950. Além disso, também havia um certo modelo conservador de posição da mulher na casa e na família. Os trabalhos da artista, no auge da repressão do governo militar, tratam sutilmente da liberação sexual feminina.

Nos anos de 1960 e 1970 acontece a segunda onda do feminismo, essencialmente estadunidense e branco, sob o lema da liberação. Pimentel pode ser alinhada a esse debate,



levando em conta a crítica política de necessidade de liberação sexual feminina e exercício do trabalho. Ou seja, não podemos deixar de comentar a relação entre o universo feminino de Pimentel e a vida das mulheres brancas de classe média. Apesar disso, não devemos restringir sua contribuição apenas nesse sentido. Essa posição deve ser matizada para potencializar as perspectivas de seu trabalho dentro de limites contextualizados.

No Brasil, avançava a repressão do regime militar. A sociedade brasileira, extremamente conservadora, determinava que o lar era lugar da mulher, e justamente por isso, Pimentel encontra uma forma sutil para criticar esse tipo de discurso. A crítica política camuflava-se liricamente nos quadros. A artista demonstra a defasagem do espaço público nos anos de endurecimento do regime militar. Durante os anos mais produtivos de Envolvimento, a população brasileira estava restrita ao ambiente privado como espaço social para convívio e expressão. A artista fala expressamente da dificuldade de se fazer arte na ditadura militar, ela diz que “ligados politicamente ao que estava ocorrendo, não íamos a museu à toa, mas para conversar. Trabalhávamos fugindo da polícia, foi um período terrível”⁴.

Assim, entendemos melhor o tipo de engajamento da arte de Pimentel na época, suas preocupações faziam frente à toda complexidade da situação brasileira. A artista não somente pinta as retas, curvas e cores das tramas feminino-objeto – abrindo caminhos para se pensar a formação do próprio gênero em geral –, mas também da história da arte política de mulheres brasileiras.

Referências Bibliográficas

Sebastião, Walter. 2013. “Mostra de pinturas e desenhos da carioca Wanda Pimentel está em cartaz”. *Uai*, 13/10/2013. Disponível em: <https://www.uai.com.br/app/noticia/e-mais/2013/10/13/noticia-e-mais,147365/pop-a-brasileira.shtml>.

Preciado, Paul. 2018. *Testo Junkie*. Maria Paula Gurgel (trad.). São Paulo: n-1 edições.

Morais, Frederico. “Artes Plásticas”. *Diário de Notícias* 28/01/1969. Biblioteca Nacional. Disponível em:

⁴ Entrevista a Walter Sebastião (2013).



https://memoria.bn.gov.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=093718_04&pagfis=51310.

Butler, Judith. 2003. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Renato Aguiar (trad.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Siqueira, Vera. 2017. “O Envolvimento de Wanda Pimentel”. In *Wanda Pimentel Envolvimentos: catálogo*, Bechelany; Pedrosa. Museu de Arte de São Paulo.

Cocchiarale, Fernando. 2010. Sem título. In: Labra, Daniela. *Wanda Pimentel*. Niterói: Museu de Arte Contemporânea. Disponível em: http://culturaniteroi.com.br/macniteroi/publicacoes/38_Wanda-Pimentel.pdf



PAI, MÃE E SI MESMA – ALISON BECHDEL E A SUA TRILOGIA SOBRE SER VIR A SER DYKE, DEPOIS MORRER

Father, mother and herself – Alison Bechdel and her trilogy about becoming dyke, then dying

Flora Mangini

Doutora pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) Doutora pela Sorbonne Université

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6836-8325>

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8119224402253885>

“- Qual é a sua maior ambição na vida?

- Virar imortal e depois morrer” (Acossado, 1960)

A resposta que Godard coloca na boca de Jean-Pierre Melville à pergunta da personagem de Jean Seberg em “Acossado” me veio várias vezes à cabeça lendo o terceiro e mais recente dos romances gráficos de Alison Bechdel: “O Segredo da Força Sobre-Humana” (2023)¹. Neste livro, Bechdel, que nasceu no ano de lançamento deste filme, reconta a história de cada uma das suas seis décadas de existência através da sua relação com a atividade física, no que se revela ser uma elaboração da sua própria mortalidade. Nas suas palavras, o livro:

“Trata de condicionamento físico e... mortalidade - e essa é a parte difícil, a mortalidade. É sobre como é viver em um corpo envelhecido, sabendo que o você vai morrer. A parte dos exercícios é como o açúcar para fazer o remédio descer, sendo o remédio todas essas grandes questões da vida. (...) Tenho que sentir que o que estou fazendo é impossível, caso contrário, simplesmente não o farei. É isso que me motiva.”²

¹ Bechdel, Alison (2023)

² Paris review: “It’s about physical fitness and ... mortality—and that’s the hard part, the mortality. It’s about what it’s like to live in an ageing body, knowing you’re going to die. The exercise part [Bechdel, who has a black belt in karate, has long been keen on fitness] is like the sugar to make the



E o que encontramos é efetivamente uma exploração cheia de nuances e detalhes da sua busca perene pelo bem-estar físico, mental até espiritual. Este livro gráfico de memórias é o trabalho mais evidentemente autobiográfico de Bechdel, no sentido da elaboração direta do que significa, afinal, ser *si mesma*. Mas ela chega a isto entrelaçando os fios de sua obsessão por condicionamento físico, dificuldades em relacionamentos e comparação em alguns pontos com a vida de outros autores fascinados por questões que ficam na intersecção entre o que é do corpo, o que é do ego e o que é numinoso (uma palavra que ela repete algumas vezes, cf. p.7)

Este trabalho, inicialmente pensado como um “livro leve sobre exercícios”, chega a nós portanto como uma delicada investigação sobre a transformação por que passamos em todas as fases da vida. Transformação que não é restrita ao *si*, mas também vale para o entorno social, tecnológico e político, o que é enfatizado imagetivamente por Bechdel a cada etapa:

medicine go down, the medicine being all these big questions of life. (...) I have to feel whatever I'm doing is impossible, otherwise I will just not do it. That's what motivates me.”

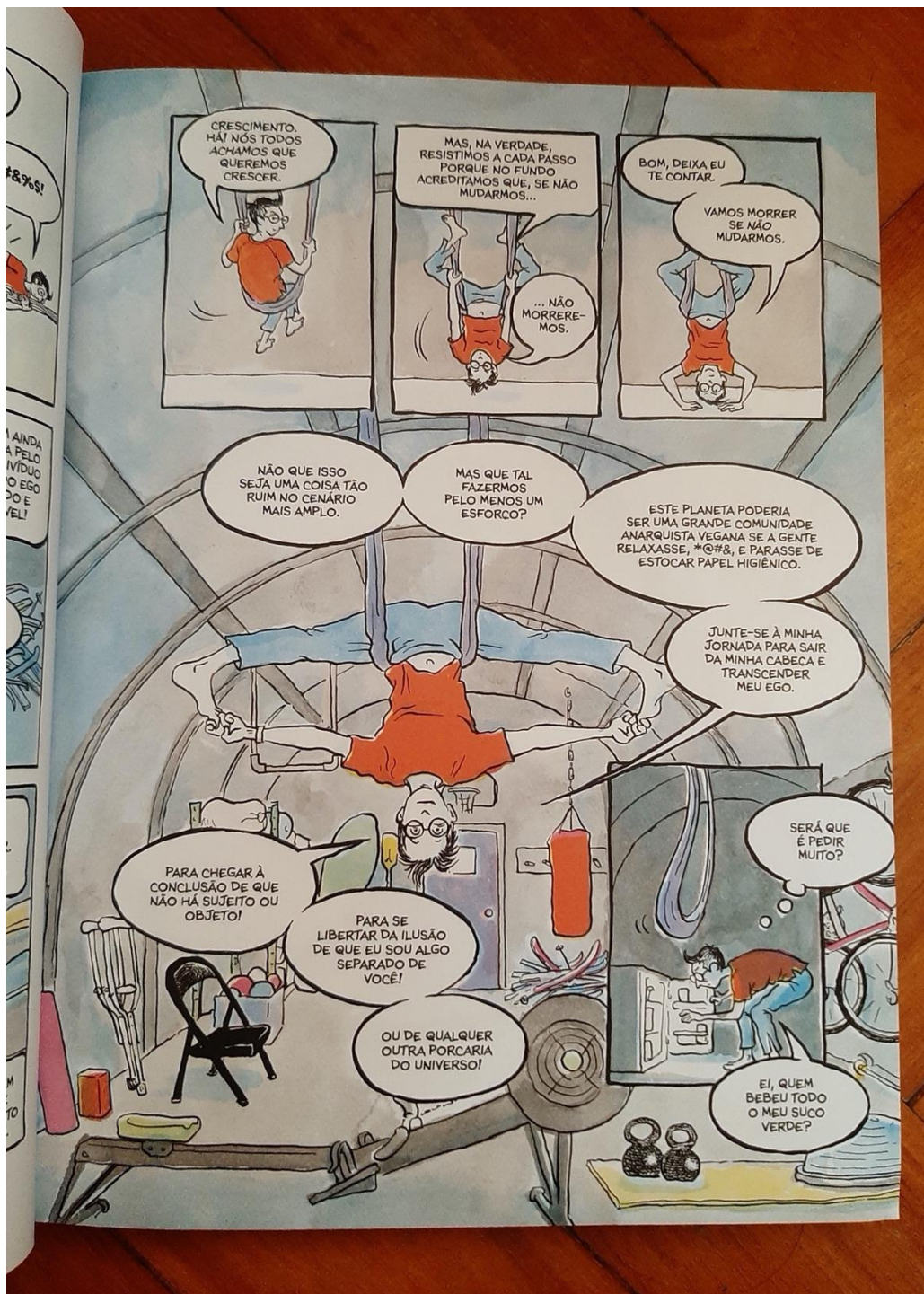




Ela entretetece estas transformações com aquelas por que passaram outros autores, principalmente aqueles que, como ela, tinham interesse na relação entre si, as montanhas e mesmo o tema budista de aceitar a transformação:



Mas o ponto crucial de transformação, ela apresenta no capítulo de introdução como uma questão relacionada à morte, p.17:



É em relação a este ponto que a citação de *Acosado* a que aludi no começo veio à minha mente várias vezes. Ser imortal e depois morrer teria sido o que Bechdel fez? Em que sentido?

Neste breve ensaio, vou argumentar que, ao inventar identidades sapatões para suas personagens de *Dykes to Watch Out For* (em português, *Perigosas Sapatas*)³ e depois investigar sua relação tanto com o seu pai quanto com a sua mãe nos seus dois primeiros romances gráficos, ela cria uma outra maneira de narrar a existência *dyke* (*sapatão*) e só em seguida pode se preocupar com a própria mortalidade. Vamos olhar brevemente para o seu trabalho em cada um destes domínios.

1. Imortal na comunidade sapatão; gênio para grande público

As tiras de Bechdel *Dykes to Watch Out For* foram publicadas por 25 anos⁴ e são responsáveis por criar um imaginário quotidiano, engraçado e politicamente ativo de uma comunidade lésbica numa época em que o trabalho em HQ representava poucas mulheres, e que quando apareciam, na sua maioria eram hipersexualizadas e objetificadas.

Embora a invisibilidade lésbica siga forte e operando na cultura *mainstream*⁵, a intensidade da transformação cultural nas últimas décadas em espaços de vivência e pensamento *queer* talvez torne menos óbvio o fato de que, quando Bechdel começou a fazer tiras em quadrinhos, nos anos 80, a cultura lésbica era não só marginalizada, mas

³ Em entrevista, Bechdel diz que cada uma das personagens era ao mesmo tempo fictícia e um aspecto dela mesma. https://www.youtube.com/watch?v=9JtQ1ORn3fl&ab_channel=Audible visitado em 29 de dezembro de 2023.

⁴ Lançado no Brasil como “O essencial das perigosas sapatas”), uma destas tiras foi também responsável por popularizar o que ficou conhecido como “teste de Bechdel”. Para ser aprovado, um filme deve passar no crivo de três perguntas constrangedoramente simples: tem pelo menos duas mulheres?; elas falam uma com a outra?; sobre algo que não seja homens? É chocante o quanto uma fatia imensa da história do cinema, incluindo filmes lançados este ano, como *Oppenheimer*, não passa neste teste.

⁵ Recentemente circulou uma manchete dizendo que a celebrada jovem compositora e cantora Billie Eilish teria perdido centenas de milhares de seguidores depois de comentar numa entrevista que era óbvio que gostava de mulheres. <https://billboard.com.br/billie-eilish-perdeu-seguidores-apos-falar-de-sua-sexualidade/> visitado em 29 de dezembro de 2023.



também temida, ridicularizada e atacada – em relação a sapatas era necessário "watch out for" (tomar cuidado). "Ao desenhar a vida cotidiana de mulheres como eu", diz Bechdel na introdução de *Perigosas Sapatas*, "eu esperava tornar as lésbicas visíveis não apenas para nós mesmas, mas para todos".

Mas o trabalho que tirou Bechdel da zona de marginalização em que a cultura *queer* em geral permaneceu até os anos 2000 foi decididamente o seu primeiro romance gráfico em que ela explora a sua relação com o pai, um homem cuja homofobia internalizada o manteve no armário durante toda a sua vida (embora com perigosas incursões com adolescentes que quase vieram à tona), o que Bechdel só descobre pouco depois de se assumir lésbica e pouco antes de ele tirar sua própria vida. Neste aclamado *Fun home: uma tragicomédia em família* (2005; trad. em português 2013)⁶, vemos Bechdel procurar, analisar, organizar suas memórias com o seu pai, que vão da tirania doméstica à sensibilidade literária (ele era professor de literatura), cumplicidade e imensa distância. É ainda, como Bechdel descreve em entrevista, sobre como “ela aprendeu a ser artista com o pai”⁷.

O que vemos ali é Bechdel procurando traduzir em formas e texto com profundidade e humor extremamente finos, as memórias que ela guarda do evento original (a existência do seu pai dentro da sua família) dentro de si mesma e ressignificadas pela leitura dos livros favoritos do seu pai, de cartas e fotos antigas. Enquanto detalhista historiadora do próprio núcleo familiar, Bechdel cria um romance gráfico de autoetnografia, pois não se trata tanto da vida do seu pai *em si*, mas sim do que a convivência e posterior descoberta dos segredos de família envolvendo o seu pai tiveram como efeito sobre ela.

Com a aclamação deste primeiro livro sobre si através da relação com o seu pai (ela recebeu uma MacArthur Fellowship para “gênios” em 2014 e virou best-seller, recebendo

⁶ Vencedor de inúmeros prêmios, best-seller no New York Times por xx semanas, e mais tarde adaptado para um musical vencedor de 5 prêmios Tony, hoje *Fun Home* está também sendo adaptado para o cinema.

⁷ https://www.youtube.com/watch?v=FivG3mwe5oY&ab_channel=GateTheatreDublin, consultado em 29 de dezembro de 2023.



críticas universalmente elogiosas), ela pôde se investigar também através da relação com a sua mãe no livro seguinte, *Você é minha mãe? – um drama cômico* (2012; trad. em português 2023).

Estes dois romances são frontalmente dedicados ao impulso de conhecer o *eu* em planos temporais e afetivos. Em uma entrevista à Paris Review, ela descreve seu segundo livro como uma narrativa autográfica autorreflexiva que negocia os perigos de expor detalhes íntimos da vida familiar no espaço público.

Neste sentido, o segundo romance é uma continuação do primeiro, o que só enfatiza o fato de que Bechdel é uma artista que reconhece um desejo de clareza emocional e reconciliação entre seu passado e seu presente, tentando descobrir no processo as suas origens como filha, como sapatão e como vítima de sintomas de ansiedade. Esse processo de descoberta é retrospectivo e moldado por temas que se cruzam entre gerações. *Fun Home* e *Você é minha mãe?* funcionam juntos como um espaço narrativo para um exame de vários temas que se cruzam, incluindo o espanto com a morte (“Fun home” é o jeito como seus pais descreviam o negócio familiar, uma *casa funerária*), mas também a diversidade de gênero, a sexualidade e, particularmente, trauma familiar e entre gerações.

Esta escrita de autoinvestigação de Bechdel, que usa várias metodologias narrativas, numa espécie de arquivo afetivo, continua também no terceiro romance da “trilogia”, este baseado na relação dela *consigo mesma*: “Deixa eu entender isso. Perfeição e inutilidade não são as duas únicas opções?”, diz ela na página 185.

Neste terceiro livro, Bechdel diz ter chegado na casa dos 50 anos se perguntando: "para onde foi minha alegria criativa?" No que ela chama de "o livro do *fitness*", a autora relata, desde o seu nascimento até o presente, as diferentes modas de exercícios através das décadas: corrida, karatê para mulheres, diferentes tipos de esqui, ciclismo, caminhada, ioga, alpinismo amador na montanha do *Dharma Bums*, a lista continua... "Eu me



aventurei atrás de quase todas as novas modas fitness que surgiram nas últimas seis décadas", escreve ela.

Ainda assim, como já aludimos, este livro trata de mais do que apenas exercícios. O trabalho de Bechdel sempre engloba vários temas interligados: nos capítulos dedicados à sua infância e adolescência, ela procura decifrar como percebia o próprio corpo; como se desenvolveu a sua consciência gay emergente; nas décadas adulta, a conexão entre a natureza e o significado interior que o movimento corporal lhe traz; como os escritores transcendentalistas eram uma versão dos *hippies* um século antes; e como sua própria peregrinação lembra a dos transcendentalistas, cujas histórias se tornam espelhadas nessas páginas com as da própria Bechdel; sua relação com o budismo, com os outros, com suas namoradas... Mas a inteligência perspicaz e o humor da autora recompensam todas as releituras (para escrever este ensaio, reli o romance cinco vezes). Nos seus desenhos emocionalmente expressivos tem sempre tantos detalhes intercalando as dimensões familiar, profissional, romântica, cultural, espiritual, que é fácil ver como ela ficou ansiosa e sobrecarregada...!

Esta metanarração impressionante, em que Bechdel parece procurar parentescos com as modas de exercícios, mas também com outros autores, acontece em todo o trabalho de Bechdel. Ela é talvez esclarecida pelo ensaio de Judith Butler "Is Kinship Always Already Heterosexual?" (2002; "O parentesco já é sempre heterossexual?", em tradução livre), em que Butler observa que a teoria psicanalítica ainda precisa repensar sua abordagem sobre o parentesco considerando a perspectiva "daqueles que vivem fora das normas estabelecidas ou em algum ponto entre o normativo e o 'não" (p. 38). Uma vez que teoria psicanalítica, salvo algumas dissidências, continua tendo por base um enredo edipiano que, apesar de suas potencialidades *queer*, presume a estrutura da família nuclear⁸.

⁸ A este respeito, ver também Preciado, Paul B., (2020). *Je suis un monstre qui vous parle: rapport pour une académie de psychanalystes*. Paris, Bernard Grasset.



Nesse sentido, Butler levanta a questão de como seria uma narrativa psicanalítica do parentesco ao considerar a perspectiva de sujeitos não-heteronormativos, como pessoas LGBTQIA+, adotadxs e crianças concebidas por meio de barriga de aluguel e fertilização *in vitro*. Ela instiga a refletir sobre as práticas narrativas que moldam o desenvolvimento psíquico e social da criança:

A história que a criança conta sobre sua origem, uma história que sem dúvida estará sujeita a muitas recontagens, deve se conformar a uma única história sobre como o ser humano passa a existir? Ou será que encontraremos o ser humano emergindo por meio de estruturas narrativas que não são redutíveis a uma única história, a história da própria cultura capitalizada? Como devemos revisar nossa compreensão da necessidade de uma compreensão narrativa do eu que uma criança possa ter, que inclua a consideração de como essas narrativas são revisadas e interrompidas com o tempo? (p.39)

Nas mãos de Bechdel, novos modos de intersubjetividade e de relacionamento inacabado acabam vindo à tona com uma pluralidade *eus*. No fundo, Bechdel não narra só o parentesco *queer* (aquele que encontramos na comunidade, e nas relações amorosas *queer*); na verdade o parentesco é um processo interminável de *tornar-se parente*. E, neste sentido, se olharmos de novo para os dois primeiros romances gráficos, mesmo seus pais (aqueles que a cultura heteronormativa já designou como família!) entram num processo de *tornarem-se parentes* como efeito desta investigação.

Assim, talvez de forma ainda mais radical, podemos dizer que Bechdel nos mostra como a narrativa pode servir como um meio *queer* de *fabricar* o parentesco. A partir desse ponto de vista, o parentesco não existe essencialmente, ele se transforma através da atenção que damos a ele.

Neste sentido, as três narrativas gráficas se baseiam na qualidade de “arquivista” que Bechdel tem sobre a própria vida: isto acontece com a inserção de anotações de diário



redesenhadas, cartas, recortes de jornais, passagens de livros e fotografias. Embora a inclusão de cartas, fotografias e outras coisas efêmeras seja um método comum de integração e legitimação de histórias familiares na narrativa autográfica, em *O segredo da força sobre-humana*, a narrativa sobre si vem através dos mecanismos de alívio do estresse e da ansiedade que a relação com os exercícios físicos permite. E, com isso, Bechdel consegue incluir no seu “arquivo” também experiências de outros, aqueles autores com quem ela tem *parentesco*: pessoas para quem a simetria entre bloqueios físicos e bloqueios criativos faz deles *parentes* por terem em comum as perguntas sobre o que significa, afinal, ser mortal, ser num corpo, confrontar as próprias limitações.

Bechdel enfatiza a necessidade de retornar e avaliar suas lembranças coletadas como se fosse um objeto ou uma memória de infância em um estudo de caso. Ou seja, cada fotografia desenhada, carta e página de um livro é contextualizada com uma aura de investigação autoetnográfica.

É por isto que, terminada uma maratona obsessiva de leitura dos romances da Bechdel, podemos chegar à conclusão de que, depois de ter conseguido se tornar parente com os próprios pais nos dois primeiros romances, no seu terceiro, através de outros, ela se *torna parente* consigo mesma e pode, enfim, se dar conta da própria mortalidade.





Referências Bibliográficas

Bechdel, Alison. 2013. “*Você é a minha mãe? – um drama em quadrinho*”. Tradução Érico Assis. Quadrinhos na Cia.

_____. 2018. *Fun Home – uma tragicomédia em família*, trad. André Conti, Todavia.

_____. 2021. *O essencial de Perigosas Sapatas*, trad. Carol Bensimon, Todavia.

_____. 2023 *O segredo da força sobre-humana*, trad. Carol Bensimon, Todavia.

Butler, Judith. 2002. “Is kinship already heterosexual?”. *d-i-f-f-e-r-e-n-c-e-s : A Journal of Feminist Cultural Studies*.



Utell, Janine. 2020. "The comics of Alison Bechdel: from the outside". In *Critical approaches to comics artists*, David Ball, Series Editor, University Press of Mississippi.

Entrevistas e palestras

Alison Bechdel. 2014. "Alison Bechdel & Judith Thurman on "Dykes to Watch Out For". In *The New Yorker*. Disponível em:

https://www.youtube.com/watch?v=3Zi09a8O900&ab_channel=TheNewYorker

_____. 2015. "Alison Bechdel's "Fun Home": The Coming-Out Memoir That Became a Hit Broadway Musical". In *Democracy Now*. Disponível em:

https://www.youtube.com/watch?v=Gputc-vy_zg&ab_channel=DemocracyNow%21

_____. 2015. "Queers & Comics Keynote". *Lecture on The Graduate Center, CUNY*. Disponível:

https://www.youtube.com/watch?v=kQrKPmnrZYw&t=3289s&ab_channel=TheGraduateCenter%2CCUNY

_____. 2021. "Alison Bechdel's Superhuman Strength". *Stuck in Vermont 638*. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=6cC4gqjEjGg&ab_channel=StuckinVermont

_____. 2022. "Interview Alison Bechdel X Penelope Bagieu". *Pop Women Festival*. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=-ze-XfQVxWo&ab_channel=POPWOMENFESTIVAL visitado em 5 de dezembro de 2023.

_____. 2023. "FUN HOME: Alison Bechdel in conversation with Una Mullally". *Gate Theatre Dublin*. Disponível em:

https://www.youtube.com/watch?v=FivG3mwe5oY&ab_channel=GateTheatreDublin



UM PUNHADO DE BALAS: TEMPORALIDADES QUEER E INTIMIDADES A PARTIR DO VÍRUS

A handful of bullets: queer temporalities and intimacies based on the virus

Sol Huerta

Graduando pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-9107-341X>

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2541334041320770>

Introdução

“In the bookstore/ while you are reading and I am allowing myself/simply to be comforted by the presence of stories, /the bound, steady presences on the shelves, fixed as nothing else is, I am thinking of my terror/ of decay, the little hell opening in every violated cell, / the virus tearing/ away –is it? – and we are still a part of the meadow/ because I am thinking of it, hearing/” (Doty 1993)

O presente ensaio tem como pretensão discutir a figura do vírus a partir de um olhar queer, enxergando nele uma queeridade e capacidade de movimentar discussões de gênero, sexualidade, política, e até mesmo temporalidade. A partir da noção de como as distinções de vida e não vida são dependentes do dispositivo da sexualidade (Povinelli, 2023) e de um processo de mapeamento de práticas artísticas marcadas pela intimidade, tempo e a experiência da AIDS, busca-se pensar as relações tentaculares que se constroem entre humanos e não-humanos, compreendendo que os acoplamentos virais fazem parte e constroem uma rede emaranhada de figuras de barbante (Haraway, 2023).

Primeiro, parto do vírus, talvez em um exercício invariavelmente fadado ao fracasso de deslocamento do antropocentrismo. Essa figura de um inimigo incontrolável, que corrói as distinções entre vida e não-vida, transita entre elas e simultaneamente as movimenta. Se o vírus pode ser e é figurado como Terrorista, invasor, aquele que é verdadeiramente capaz de balançar as estruturas de uma sociedade (Povinelli, 2023), ao evidenciar a fragilidade das estruturas, da vida e do próprio ser humano, ele expõe “não mais o homem como rei da criação, mas sim o homem como aquele que é tocado pela vida profunda de todas as formas e de todos os gêneros [...] eterno auxiliar das máquinas



do universo” (Deleuze; Guattari, 2010). Desta, forma, o vírus, em todas as potencialidades a ele atribuídas, é capaz de revelar o quanto valem corpos queer e racializados para o Estado bio-necropolítico, e de que forma são construídas as políticas tentaculares em torno dos agentes virais; de que forma, afinal, o dispositivo da sexualidade compõe a forma na qual as práticas científicas e estatais se relacionam com o vírus.

A modernidade assume uma posição axiomática da acumulação do progresso, dependente de uma temporalidade linear, uma futuridade construída a partir de uma heteronormatividade cis-reprodutiva. As nossas noções de tempo e vida estão marcadas pelo dispositivo da sexualidade, centradas no potencial reprodutivo e reforçadas pelas práticas biopolíticas de controle dos corpos e suas vitalidades. Lidamos com a finitude corpóreo-existencial a partir desta fantasia fantasmagórica de um futuro legacionista. A capacidade de reproduzir representaria não apenas matriz dos seres vivos, mas da vida (Foucault, 1988, p.88), e desta forma, corpos queer são jogados para e transitam uma fronteira de vida e não-vida, imbuídos de um potencial destrutivo e apocalíptico de romper com esse futuro. Corpos queer conectam-se entre si nesse espaço-tempo limítrofe, experienciando temporalidades próprias e estabelecendo relações de parentesco.

Halberstam (2005) atribui o surgimento de um tempo opositor às lógicas heteronormativas de reprodução familiar às comunidades gays afetadas pela AIDS na epidemia da década de 80, de forma que ambas morte e vida ganhariam contornos próprios. Desta forma, a experiência do vírus se emaranha no processo da construção de intimidades, tecendo temporalidades queer próprias.

1. Um punhado de balas

“(...) gorgeous, edible. How else match that flush?/ He's built a perfection out of hunger,/ fused layer upon layer, swirled until/ what can't be tasted, won't yield./ almost satisfies, an art/ mouthed to the shape of how soft things are, /how good, before they disappear.” (Doty, 1993)

O HIV deixou marcas nas existências queer: nos corpos, nas políticas, nas relações, nos espaços ocupados, nas múltiplas formas de compreender e envolver-se com a vida, a morte e a doença. E, de outras maneiras, a epidemia dos anos 80 afetou os vírus. A relação com o Vírus é tecida simultaneamente por todos os envolvidos, de forma que a compreensão em torno dessa figura depende de suas agências, mas também das



percepções humanas, ações e políticas. Não busco, dessa forma, romantizar o vírus ou as epidemias, mas urdir que as relações de frequência prolongada a um lugar e com os aqueles ou aquilo que ali reside são uma mudança profunda de sua natureza, de forma que invadimos o espaço que habitamos e esse mesmo espaço nos invade (Coccia, 2020).

Catriona Mortimer-Sandilands (2011) introduz as ecologias queer a partir de Zita Grover, trabalhadora da linha de frente do combate a AIDS nos anos 80 e que, em uma tentativa de escapar de um passado-presente de luto, acaba reencontrando suas vivências a partir da paisagem machucada das florestas do norte, lembrando feridas de Sarcoma de Kaposi na terra revolvida, e a partir disso

“ela entendeu que seu desafio não era deixar a AIDS para trás, mas reconhecer e aceitar o impacto que ela teve em sua vida; de fato, as ressonâncias duradouras da AIDS lhe permitiram dar resposta ao desafio de amar as florestas do norte, não apesar de, mas por causa de suas feridas.” (Sandilands 2011)

Ainda pensando nos emaranhados resultantes dos acoplamentos virais, trago um punhado de balas, memórias de um corpo que se esvaece e se replica continuamente.



Figura 1: "Portrait of Ross in L.A.". Gonzalez-Torres, Felix. 1991. Instalação composta de pilha de doces.



“Retrato de Ross em L.A” evoca Ross Laycock, falecido em 1991, ano da instalação, em decorrência de complicações da AIDS. Felix Gonzalez-Torres, artista, namorado de Ross por oito anos, o rememora por uma pilha de aproximadamente 80kg de doces, peso de Ross antes de assistir o corpo dele “desaparecer como uma flor seca” (Gonzalez-Torres 1995). A instalação poderia ser exposta em mais de um lugar ao mesmo tempo, com doces diferentes, embalagens de cores diferentes – a especificidade comum a todas as exposições seria o peso aproximado e a possibilidade de uma interatividade, atrelada ao cuidado de uma constante reposição conforme o público servia-se dos doces. Há uma interação, uma troca, uma responsabilidade agencial. Torres trabalha com o peso do corpo, sua densidade. Um corpo que se esvai, e aquilo que permanece — mesmo que seja apenas um papel de bala no bolso e o gosto do açúcar. Gonzalez-Torres rememora Ross como em vida: doce e emaranhado em um ciclo de infinita finitude.

Como as lembranças de Grover de trocar as ataduras do ferimento da perna de sua amiga e o solo negro revolvido, Felix Gonzalez-Torres (1995) discorre em entrevista sobre as lesões e a perda de peso de Ross resultantes de complicações da AIDS:

(...) this beautiful, incredible body, this entity of perfection just physically, thoroughly disappear right in front of your eyes. (...) Disappear like a dried flower. The wonderful thing about life and love, is that sometimes the way things turn out is so unexpected. I would say that when he was becoming less of a person I was loving him more. Every lesion he got I loved him more. Until the last second. I told him, “I want to be there until your last breath,” and I was there to his last breath. One time he asked me for the pills to commit suicide. I couldn’t give him the pills. I just said, “Honey, you have fought hard enough, you can go now. You can leave. Die.”

2. O Penelope

Time itself has gone atomic. Time no longer has a face or hands, but it does have a rhythm, a pulse. The atoms barely moving, habituated to temperatures near absolute zero, quantum leaps – dis/continuities – define the continuous march of time. (Barad 2017)

Em 1991, Leonilson descobre ser portador do vírus do HIV. Sua existência e trabalho não podem ser reduzidos à doença, mas tampouco é possível desprezar as marcas deixadas em sua forma de ser e criar. A relação de Leonilson com a finitude, o risco e a intimidade se constroem de maneiras diferentes de Gonzalez-Torres, e ainda assim



compartilham semelhanças, ambas marcadas por uma teia de intimidades que ele mesmo borda a partir do emaranhamento com o vírus. A solidão que envolve Gonzalez-Torres também está inscrita em Leonilson, bordada em linhas de Penélope.

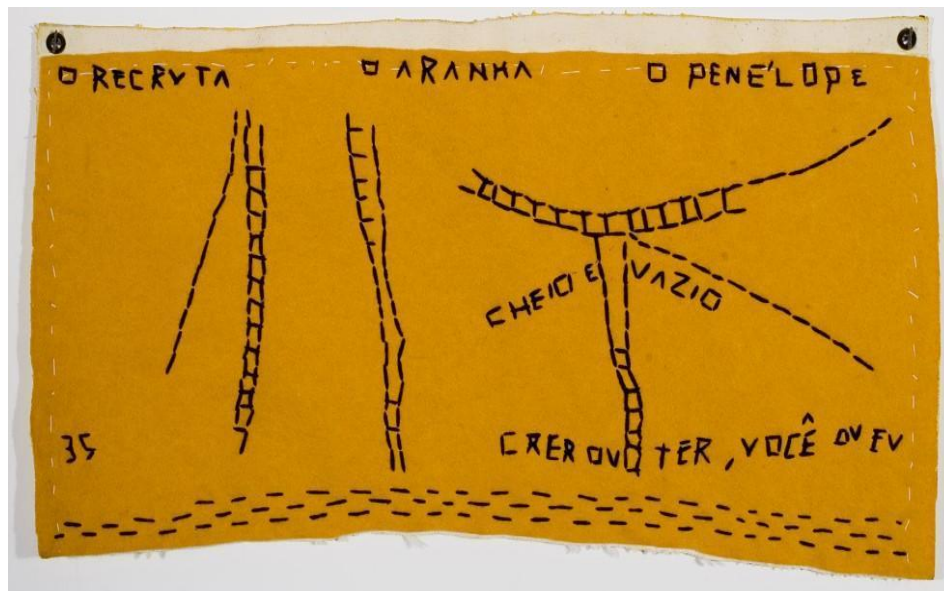


Figura 2: "O Recruta, O aranha, O Penélope." Leonilson. 1992. Bordado em feltro costurado em lona.





Figura 3: “O Penélope, O recruta, O aranha.” Leonilson. 1991. Bordado em veil e lona.

O artista é O Recruta, O Aranha, O Penélope, simultaneamente, em mais de um trabalho, em mais de uma idade, marcada no canto das telas. Emaranhado em suas dicotomias “Não é totalmente familiar, nem militantemente gay, nem assumidamente católico, nem plenamente vivo dado à aids, nem morto pela força nova com que seu trabalho tem a cada dia...” (Silva 2022). Como Penélope, de Homero, ele vive e tece sua solidão, emaranhado em um ciclo de infinita finitude ele é tecelão de uma temporalidade própria, imbuída de seu próprio desmanchar.

Penélope aguarda vinte anos por seu esposo, Odisseu. Para evitar ter que se casar de novo após a guerra ter acabado ela engana seus pretendentes por anos, tecendo durante o dia e desmanchando pela noite uma mortalha para seu sogro – da qual assim que terminasse, supostamente aceitaria uma união. Ela não sabe se Odisseu está vivo ou



morto. Ela não sabe, após vinte anos, quem ele é. Mas ela, assim como Leonilson, continua seu trabalho com os fios, o criar e o destruir convivendo em um tempo próprio. O criar para destruir.

Karen Barad (2015) apresenta o *Doomsday Clock*, ou “Relógio do Juízo Final”, dispositivo não linear inicialmente criado pensando no prospecto de um apocalipse nuclear. Ele é resetado todos os anos, criando e utilizando-se de uma medida de tempo determinada pela distância de uma catástrofe global. O tempo é sincronizado para um futuro em que não há futuro. É um tempo fixado em sua própria dissolução, queer em suas fraturas. Consoante, Gonzalez-Torres evoca Ross, Leonilson incorpora Penélope.

Conclusão

A partir das obras, inseridas em um contexto da epidemia de AIDS, observa-se as relações de intimidade que se criam com o vírus, a partir do vírus, ou o perpassam, de alguma forma. Como Donna Haraway (2023), entende-se que “Nada está conectado a tudo; tudo está conectado a alguma coisa”. O Vírus, em todo seu potencial apocalíptico que lhe é atribuído, é capaz também de habitar e configurar queeridades e espaços-tempo de intimidade; negando uma inércia suposta da natureza e emaranhando as divisões de vida e não vida.

Referências Bibliográficas

- Barad, Karen. 2020. “Performatividade Queer da Natureza”. *Revista Brasileira de Estudos da Homocultura*.
- _____. 2015. “Transmaterialities: Trans*/Matter/Realities and Queer Political Imaginings”. *A journal of lesbian and gay studies*, 01 de junho de 2015.
- Coccia, Emanuele. 2020. *Metamorfoses*. Rio de Janeiro: Dantes Editora.
- Deleuze, Gilles; Guattari, Felix. 2010. *O anti-Édipo*. São Paulo: Editora 34
- Doty, Mark. 1993. *My Alexandria*. Illinois: University of Illinois Press.
- Gonzalez-Torres, Felix. 1995 . “Felix Gonzalez-Torres by Ross Bleckner”. Entrevista por Ross Bleckner.



- _____. 2022. *(Untitled) Portrait of Ross in L.A* - 1991, instalação composta por pilha de doces embalados em diferentes cores. The Felix Gonzalez-Torres Foundation, Art Institute Chicago. Disponível em: <https://www.artic.edu/artworks/152961/untitled-portrait-of-ross-in-l-a>
- Halberstam, Jack. 2005. *In a Queer Time and Place*. New York: New York University Press.
- Katz, Jonathan David & Rock Hushka. 2015. *Art AIDS America*. Seattle: University of Washington Press.
- Leonilson. 1991. *O Penélope, o Recruta, o Aranha* - bordado em veil e lona, 50cm x 18cm (fotografia de Vicente de Mello).
- _____.1992. *O Recruta, O Aranha, O Penélope*, bordado sobre feltro costurado em lona, 30,00 cm x 47,00 cm. Sergio Guerrini (reprodução fotográfica). Acervo Itaú Cultural.
- Luz, André, e Cordeiro, Aline. 2021. “Leonilson: uma obra biográfica ou política?”. *Revista Concinnitas*.
- Povinelli, Elizabeth. 2023. *Geontologias: um réquiem para o liberalismo tardio*. São Paulo: Ubu Editora.
- Sandilands, Catriona. 2011. “Paixões Desnaturadas? Notas para uma ecologia queer.” *Estudos Feministas*.
- Silva, Lúcio da. 2022. “*Leonilson expandido*.”. Tese de doutorado. Universidade Federal do Ceará.



O QUE PODE UM CORPO LÉSBICO?

What can a lesbian body do?

Clara Biondo de Araújo

Mestre pela Universidade Federal Fluminense (UFF)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3323-0617>

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4263600150089181>

“Lésbicas não são mulheres”. É assim que termina a conferência de 1978 de Monique Wittig, chamada “o Pensamento Hétero”, apresentada pela primeira vez em Nova York e publicada em 1980. Escrita originalmente em inglês, conta com uma versão também em francês, língua materna da autora. Na versão brasileira, notei a falta de uma importante nota de rodapé presente na versão francesa. Nesta, após a polêmica frase, podemos ler o seguinte: “E também não são mulheres aquelas que não estão em uma relação de dependência pessoal com um homem” (Wittig, 1980, p. 53).

A ideia de que a figura da lésbica não se configurava como uma mulher sempre me intrigou, e me intriga ainda mais quando Wittig expande o termo para além de uma questão identitária. Recordo-me que existe uma teoria feminista em busca de um sujeito em desfazimento, que crítica o modelo patriarcal e busca outros modos de vida possíveis. Não se entender como mulher é, portanto, recusar o essencialismo binário, isto é, de que existem apenas duas opções possíveis para o corpo se enquadrar: ou ele é feminino, ou ele é masculino. A lésbica, portanto, é uma das fronteiras possíveis de se habitar, já que as fronteiras são múltiplas e se fazem sempre a partir da diferença. Com isso, o corpo passa a ser uma possibilidade em aberto para as experiências e atravessamentos de sexualidade e de gênero.

No entanto, o ensaio de Wittig ficou conhecido por sua denúncia ao que chama de “pensamento hétero”, que hoje é chamado de heteronormatividade, em uma crítica na qual a reprodução da lógica capitalista patriarcal é sustentada por esse pensamento. Por essa questão, podemos retomar o contexto da conferência, situando a lésbica dentro do debate feminista e criticando sua exclusão diante de um modelo específico de mulher –



branco e heterossexual – que não leva em conta outras existências no ato de “ser mulher”. Ao reivindicar um espaço no debate, a autora opta por fazer isso a partir da negação, e o corpo que ali se insere pretende fazer parte bibliografia feminista, que, até o momento, o excluía. Um corpo que não se enquadra nas opressões supostamente biológicas, um corpo que pode ou não ser feminino, um corpo que existe nas margens do binarismo. Um *corpo lésbico*, como o título da obra literária de Monique Wittig de 1973 já indicava.

Mas, nesse momento, paro e me pergunto: pode existir um corpo lésbico? Lésbica não seria apenas uma forma de se referir a mulheres que se relacionam sexo-afetivamente com outras mulheres? A forma de habitar o mundo enquanto dissidência de um sistema binário de sexo e gênero parece desestabilizar as fronteiras do que é esse corpo, e a escrita de Wittig tenta materializar esse processo de vida. A homossexualidade aqui não é apenas a oposição à heterossexualidade, mas uma abertura para que os papéis sexuais e de gênero possam se multiplicar.

Por esse motivo, *O Corpo Lésbico* aparece com o adjetivo lésbico no masculino, marcando um estranhamento do corpo em relação a essa binaridade do gênero e os papéis que são desempenhados socialmente. É um corpo que marca os múltiplos sentidos e ficções do que é ser mulher, assim como das possibilidades de vida. A experiência corporal dissidente é tensionada quando afirma que a lésbica não é uma mulher. Investigando a violência da imposição binária da linguagem, Wittig escreve o livro apenas com pronomes femininos, se dirigindo a uma relação entre lésbicas, mas na qual o corpo não se sustenta apenas como feminino, sendo o feminino o polo oposto do masculino em uma relação de dominação. Situado em um local impossível, esse corpo recusa a visão de um ser humano que precisa ser incluído visualmente no regime binário desde o seu nascimento para existir como tal.

Nesse sentido, um diálogo iniciado tempos depois, por Paul B. Preciado, que dedica seu livro *Manifesto Contrassexual* à Monique Wittig, é importante para compreender esse regime de visualidade da diferença sexual. O autor escreve sobre o conceito de gênero que surge na metade do século passado como uma adequação ao binarismo, quando o sexo de um bebê não é visível no nascimento. Assim, a



indeterminabilidade do sexo seria uma condição impossível à vida humana, falha anatômica corrigida pela medicina e psiquiatria ao instalar o gênero como ferramenta de adequação à diferença sexual binária inscrita no corpo.

Preciado destaca que a teoria feminista é responsável por uma reapropriação crítica do termo “gênero”, analisando a violência e a arbitrariedade do regime binário, e apresentando um questionamento importante em relação a corpos intersexo que sofrem intervenções desde muito cedo na vida, muitos dos quais sem ao menos serem informados quando crescem da transformação a qual foram submetidos. Pergunta o autor: “E se essas meninas intersexo decidirem ser sapatões e dar um uso alternativo de seus órgãos?” (Preciado 2022, 137).

Com isso, é implodido todo esforço médico e parental, que por meio de ferramentas cirúrgicas e sociais procuravam impor a binaridade de gênero a esses corpos. Por meio de um movimento de reapropriação esses corpos fogem da heteronormatividade e da binaridade de gênero sustentada por essa. Assim, no texto de Preciado encontramos uma tradução nova para a frase de Wittig: “Lésbicas não tem vagina”, diz ele, no sentido de que a diferença sexual, baseada na função e adequação dos órgãos sexuais a um uso heterossexual, é implodida e abre caminhos para novos usos e compreensões sobre o que pode ser um corpo, não pautado por esses horizontes (Preciado 2022, 137).

A expansão dos sentidos é necessária para Preciado, que elabora novas traduções possíveis da tradição, retomando a crítica à heteronormatividade na teoria feminista e apresentando outras questões, ligadas aos movimentos trans e intersexo, e que, vale lembrar, dizem respeito a formas dissidentes de existir no mundo. Se hoje a presença de formas de vida que fogem ao regime da diferença sexual se multiplicam, a abertura elaborada por Wittig é apenas uma dentre as várias possibilidades de vida que não pautam a binaridade como única chave de pensamento possível. Como afirma Preciado, o movimento intrsexo, assim como o movimento trans e outros, fazem com que “a transformação radical das atividades sexuais de um corpo implique de algum modo a mutação dos órgãos e a produção de uma nova ordem anatômico-política” (Preciado 2022, 137)



Desse modo, fico me perguntando: Wittig tentava demonstrar essa nova ordem anatômico-política em 1973?

O corpo lésbico que fala e que é falado na escrita de Wittig está em fragmentos e, para materializar esse aspecto, a autora corta com uma barra os pronomes – desde os possessivos até a primeira pessoa do singular. Assim, “meu” e “minha” tornam-se “m/eu” e “m/inha”, e “eu” torna-se “e/u”. Portanto, o eu que fala no texto é um e/u dividido, sempre em relação e se fazendo e desfazendo, questionando a suposta neutralidade da escrita, violenta em relação ao gênero e à maneira de nos referirmos uns aos outros.

De forma não linear a autora desenvolve essas ideias, construindo um livro composto por cantos ou pequenos textos que fazem com que a obra não tenha um gênero fixo, escorregando entre os limites das categorias literárias. Ainda vale ressaltar que esses cantos são interrompidos por páginas nas quais estão dispostas uma série de palavras, todas escritas em maiúsculas e dispostas de modo a ocupar duas páginas inteiras, cortando o texto corrido, que é retomado na página seguinte. Todas as palavras dessa série são relacionadas ao corpo, ao que ele é fisicamente, quais suas partes, ou o que pode ele fazer quando é atravessado por uma violência – a violência da imposição do regime binário, que o corpo atravessa e encontra saídas, mesmo sendo engolido por essa lógica. Se fragmentando, o corpo se faz outros, encontrando novos sentidos e percepções a partir da violência.

Assim, no primeiro texto do livro, podemos ver uma reapropriação das características clássicas do canto com o eu lírico chamando pela amada, e pedindo que ela, a mais bela, se entregue não ao lugar comum do amor, de entrega graciosa ou afeição terna, mas vá em direção à destruição eterna, nomeada como a “geena”. Em uma referência direta ao texto bíblico, a geena seria o vale no qual o lixo era despejado e queimado, ao lado de cadáveres de criminosos que não tinham o direito de ser enterrados. Embora parecido com o inferno, a geena possui algumas diferenças em relação a este, sendo comumente ligado ao lago do fogo do Apocalipse. Também chamado de segunda morte, seria pior do que a (primeira) morte do corpo, um passo além da condenação da



alma, na qual o corpo, já sem vida, merece também uma punição eterna, sendo queimado e devorado por vermes.

Com isso, o atrito insiste nesse local do amor, em um canto amoroso longe da tranquilidade, que envolve os condenados em uma destruição eterna, arrasando com tudo que se conhece. Essa perda de um referencial fixo culmina na ambiguidade da identidade reivindicada no texto, com um corpo que, na impossibilidade da fixidez e na sua fragmentação, se faz muitos outros. Aparece então como ser impensável no regime de pensamento ocidental, um corpo ligado ao espaço que cerca esse texto, a natureza, os animais e os objetos técnicos. Nesse primeiro canto citado resta ao corpo os vermes, na insuportável decomposição e fragmentação do corpo.

Portanto, canta o eu lírico a partir da destruição, da negação do lugar da mulher e de um corpo que se refaz sem as bases ontológicas do que é um corpo. Um corpo lésbico, portanto, que se afirma sobre um ainda sem nome e se refaz a partir da escrita de Monique Wittig. Em pequenos pedaços faz aparecer um corpo sem limites entre o humano e o não humano, o natural e o não natural. Em outro canto do livro a autora apresenta partes de um corpo humano embaralhadas com argila, raízes e árvores:

Seus braços feitos de barro se erguem e se abaixam, e/u vejo na argila deles ultrapassarem os pedúnculos e as cabeças das violetas, o céu é visível através dos buracos que indicam no seu rosto o lugar dos olhos. Os cheiros do mato molhado dos tubérculos rebentados das raízes das cortiças em apodrecimento das folhas em húmus tocam m/eu olfato. Longos arrepios se deslocam rastejando da raiz dos m/eus cabelos até a planta dos m/eus pés. Meus lábios deslizam sobre suas bochechas de argila. Seus dentes cada um deles arredondado e polido como pedregulhos de riacho m/e caem um a um na boca. Você se move por deslizamentos sobre suas nádegas os ossos ílfacos visíveis feitos da madeira do buco ou da árvore de ferro. Você expira uma fumaça acre com gosto de enxofre onde passam luzes ocre. Da sua barriga aberta saem grãos de areia aos milhões. Sua mão cobre a m/inha mão de rastros reluzentes e prateados de uma espécie de baba. (Wittig 2019, 153-56)



Portanto, a abertura da negação do ser mulher, na construção de um corpo lésbico que recusa o binarismo da diferença sexual, também parece reconfigurar a própria relação com a natureza. Se o corpo natural é aquele organizado para a reprodução, a perda de referencial do que é natural na recusa do regime binário apresenta um novo olhar para o mundo na forma de uma sexualidade dissidente. Sendo assim, as possibilidades de acoplamento são múltiplas de um corpo já destruído, e esse canto é apenas um na escrita de Monique Wittig. A geografia que compõe o corpo lésbico se abre para a diferença do olhar, estimulando a imaginação de quem lê.

Acredito então que o corpo lésbico de Wittig aponta caminhos, mas nenhum deles essencialista. Sempre múltiplo e em relação, a identidade é mutante, capaz de transformar-se a partir do outro, e o corpo lésbico aponta para essa capacidade. A escrita de Wittig pede “que você perca a noção da manhã e da noite da estúpida dualidade e tudo aquilo que vêm junto, que você se estenda de tal modo que e/u enfim veja você sobre o maior espaço possível” (Wittig 2019, 161). A figuração do amor lésbico é, então, um corpo monstruoso, pois como diz Preciado: “O corpo só tem sentido como sexuado. Um corpo sem sexo é monstruoso” (Preciado 2022, 132). Assim, um corpo sem a sua função sendo desempenhada claramente dentro do regime heteronormativo é um corpo sem sexo. E não ter sexo é olhar para o próprio corpo com estranheza e pensar: O que pode ser esse corpo?

Corpo-terra, corpo-borboleta, corpo-cachorro, corpo-verme, esses são apenas alguns dos corpos lésbicos, das relações tecidas entre as partes de um corpo quando perdem o referencial. Não retornam ao encontro amoroso, não apaziguam a diferença, mas sustentam a multiplicidade dos encontros e a dor de habitar esse lugar ainda por ser escrito. Como diz Preciado: a nova ordem anatômico-política pede hoje para ser vista, ouvida, sentida em toda a intensidade de um corpo que se recusa em se acomodar no binarismo. O corpo lésbico é um modo de habitar o mundo sem uma natureza ideal e fixa, mas a partir da natureza em movimento, criadora de imagens e corpos (im)possíveis.

Referências Bibliográficas



Wittig, Monique. 2019. *O Corpo Lésbico*. Rio de Janeiro: A bolha.

Wittig, Monique. 2022. “Pensamento Hétero”. In *O pensamento hétero e outros ensaios*. Belo Horizonte: Autêntica.

Wittig, Monique. 1980. “La Pensee Straight”. In *Questions Féministes*, No. 7. 45-53.

Preciado, Paul B. 2022. *Manifesto Contrassexual: práticas subversivas de identidade sexual*. Rio de Janeiro: Zahar.



TRADUÇÃO – TEMPO(S) PERTURBADOR(ES) E ECOLOGIAS DO NADA: RE-TORNANDO, RE-LEMBRANDO E ENFRENTANDO O INCALCULÁVEL**Translation – Troubling time/s and ecologies of nothingness: Re-turning, re-membering, and facing the incalculable**

Tradução de capítulo de livro: Barad, Karen. 2017. Troubling time/s and ecologies of nothingness: Re-turning, re-membering, and facing the incalculable. New Formations.

Ádamo B. E. da Veiga (UFRJ)

Doutor em Filosofia pela PUC-RIO

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5485-0073>

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4983552520282395>

Victor Garcia (IEPS)

Doutor em Filosofia pela PUC-RIO

ORCID:

Lattes:

Thiago Ranniery (UFRJ)

Doutor em Educação pela UERJ

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4399-2663>

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5073249089832251>

“Justiça alguma... parece possível ou pensável sem o princípio de alguma *responsabilidade* para além de todo *presente vivo*, nisto que desajunta o presente vivo, diante dos fantasmas daqueles que estão mortos ou ainda não nasceram, vítimas ou não das guerras, das violência políticas ou outras, dos extermínio nacionalistas, racistas, colonialistas, sexistas ou outras, das opressões do imperialismo capitalista ou de todas as formas de totalitarismo.”¹

Nestes tempos problemáticos, a urgência de perturbar o tempo, sacudi-lo até o seu âmago e produzir imaginários coletivos que desfaçam as concepções generalizadas de temporalidade que consideram o progresso inevitável e o passado como algo que já passou e não está mais entre nós é algo tão tangível, tão visceral, que pode ser sentido em nossos corpos individuais e coletivos. Essa urgência é nova e não é nova. Com o fascismo

¹DERRIDA, Jacques. Espectros de Marx: o Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova internacional. Trad. Anamaria Skinner, Rio de Janeiro: Dumará, 1994, pp.11-12.



em ascensão ao redor do globo e a ameaça de uma corrida nuclear armamentista acelerada à mão, atrelada a um senso perverso da usabilidade das armas nucleares, a falsa segurança da dissuasão estratégica global baseada na MAD (doutrina militar da Destruição Mútua Assegurada), exposta e desfeita pela loucura, compulsividade e húbri, o século XX é tudo menos passado/passado². O mesmo certamente pode ser dito dos séculos anteriores. Se os debates sobre a marcação das origens do Antropoceno sugerem algo para além de uma leitura exata das camadas de sedimentos usadas para justificar a adição de um novo segmento de tempo ao relógio geológico da Terra, talvez seja o fato da estrutura da temporalidade que as linhas do tempo (em sua linearidade) introduzem clandestinamente na discussão seja inadequado. Pois, se os especialistas do clima, em seu relatório oficial para a reunião do Congresso Geológico Internacional na Cidade do Cabo em agosto de 2016, marcam a origem da nova época como "definida pelos elementos radioativos dispersos no planeta pelos testes de bombas nucleares" a partir de 1950³, e fortes argumentos e razões foram apresentados por cientistas e não cientistas para usar outras datas como a "cavilha dourada", os debates têm sido principalmente sobre a colocação do marcador no momento certo (seja em 1492, 1610, 1945, 1950 ou 1963-66) e eles, na maioria das vezes, não questionam se esses momentos deveriam ser pensados como se estivessem em uma linha, como se estivessem separados uns dos outros por uma distância temporal⁴. Mas, ao invés de entendermos essas propostas diferentes como um simples desacordo sobre as origens, talvez devêssemos entender isso como uma evidência de que a fé na existência de uma origem determinada singular e na natureza unilinear do próprio tempo (o fato de que só existe um momento de cada vez) está diminuindo. Há um sentido

²Em inglês, a autora realiza um jogo de palavras com *past/passed*, respectivamente, passado enquanto substantivo (*past*), e *passed*, passado como verbo (*passed*). [Nota dos tradutores]

³Damian Carrington, 'The Anthropocene Epoch: Scientists Declare Dawn of Human-Influenced Age,' *Guardian*, 2016, <https://www.theguardian.com/environment/2016/aug/29/declareanthropoceneepoch-expertsurge-geologicalcongress-humanimpact-earth>. Está sendo considerada uma data específica que marca a nova época: 16 de julho de 1945, data do teste de Trinity.

⁴Críticas particularmente incisivas incluem as de Zoe Todd, 'Relationships,' *Theorizing the Contemporary, Cultural Anthropology*, 2016, <https://culanth.org/fieldsights/799-relationships>; Neel Ahuja, 'The Anthropocene Debate: On the limits of Colonial Geology,' blog, 2016, <https://ahuja.sites.ucsc.edu/2016/09/09/the-anthropocenedebate-on-thelimits-of-colonialgeology/>; e Dana Luciano, 'The Inhuman Anthropocene,' *LA Review of Books*, 2016, <http://avidly.lareviewofbooks.org/2015/03/22/the-inhumananthropocene/>.



de temporalidade que poderia proporcionar uma maneira diferente de posicionar esses marcadores da história e entender 1492 como vivendo dentro de 1945, por exemplo, e até mesmo vice-versa?

INTRODUÇÃO: RELÓGIO 1

O tempo não é mais o que costumava ser. Talvez nunca tenha sido. Ele certamente não é mais o mesmo desde que o "Relógio do Juízo Final" foi ajustado em apenas alguns minutos para a meia-noite – a hora intempestiva da própria morte do tempo.

O "Relógio do Juízo Final" do *Boletim dos Cientistas Atômicos*, introduzido em 1947, representa a estimativa dos cientistas sobre a proximidade de uma catástrofe global. Dispositivo antes ligado à Guerra Fria, a configuração do relógio foi inicialmente sincronizada apenas com o prospecto de um apocalipse nuclear, mas, em 2007, foi recalibrado para incluir as alterações climáticas como uma ameaça adicional significativa para a sobrevivência terrestre. Trata-se de um relógio bastante estranho, um relógio simbólico não mecânico, com certa teatralidade sincera, que consiste em uma expressão da estimativa da comunidade científica sobre a precariedade global no presente. O tempo do Relógio do Juízo Final não progride simplesmente por si próprio, seguindo para frente sem falhas, e não está sincronizado com um fenômeno físico em particular, mas sim com a política global e o progresso tecnológico. Um dispositivo não linear que é resetado uma vez por ano, o dispositivo do Juízo Final cronometra os acontecimentos sociopolíticos e tecnocientíficos, e a sua medida é marcada pela distância do ponto final – a meia-noite, o apocalipse – e não por um ponto de origem. O tempo é sincronizado para um futuro Sem Futuro.

Esse é um tempo fixado em sua própria dissolução. Colocando o tempo no limite, ele oferece uma visão sombria de nossas expectativas e um falso sentido de globalismo que pressupõe uma homogeneidade de tempos e espaços, elidindo a distribuição desigual dos recursos e da precariedade das crises nuclear e climática. Além disso, ela tem o efeito



anestesiante de desviar questões de responsabilidade e de se focar no fantasma apocalíptico da guerra total, desviando assim a atenção das realidades da guerra em sua continuidade [ongoingness]. E isso inclui a guerra nuclear.

A primeira bomba atômica não foi aquela lançada sobre Hiroshima:

A primeira bomba atômica do mundo foi detonada em 16 de Julho de 1945, no Novo México – lar de dezenove pueblos indígenas americanos, duas tribos Apaches e algumas seções da Nação Navajo⁵.

Ou seja, ela foi explodida ao alcance do próprio povo "americano", os habitantes originários da Ilha da Tartaruga, os povos indígenas do Sudoeste. E a guerra nuclear não cessou quando a bomba caiu sobre Nagasaki em 9 de agosto de 1945. Masahide Koto argumenta que a guerra nuclear vem ocorrendo nesta Terra, em nome de "testes nucleares", desde a primeira explosão nuclear em Alamogordo, em 1945⁶. Desde então, mais de 2.000 bombas nucleares foram explodidas:

Os alvos principais (...) têm sido invariavelmente as nações soberanas do Quarto Mundo e os povos indígenas. Assim, a história testemunhou as guerras nucleares contra as Ilhas Marshall (66 vezes), a Polinésia Francesa (175 vezes), os aborígenes australianos (9 vezes), Newe Sogobia (a nação Shoshone ocidental) (814 vezes), a Ilha Christmas (24 vezes), Havaí (Ilha de Klama, também conhecida como Ilha Jonhston) (vinte vezes), a República do Cazaquistão (467 vezes) e Uighur (Província Xinjian, China) (36 vezes) (*H-Bomb Guinea Pigs*)

⁵Muito se tem falado sobre o lançamento da primeira bomba atômica sobre duas cidades agora infames, Hiroshima e Nagasaki, e sobre o pesadelo sanitário que se seguiu. Mas só agora [2014] é que os holofotes estão a ser colocados sobre aqueles que tiveram a primeira bomba atômica lançada nas suas proximidades – o próprio povo americano, os habitantes originários da Ilha da Tartaruga, os Povos Indígenas do sudoeste. A primeira bomba atômica do mundo foi detonada em 16 de julho de 1945, no Novo México – lar de 19 povos indígenas americanos, duas tribos Apache e algumas vertentes da Nação Navajo. Os cientistas do Projeto Manhattan explodiram o dispositivo contendo seis quilogramas de plutônio 239 em uma torre de 100 pés de altura no Trinity Site, no Vale Jornada del Muerto (Jornada da Morte), onde hoje é o Campo de Mísseis White Sands do Exército dos EUA. A explosão foi equivalente a 21 quilotons de TNT. Na época, cerca de 19.000 pessoas viviam num raio de 50 milhas. Tanya H. Lee, 'H-Bomb Guinea Pigs! Natives Suffering Decades after New Mexico Tests', *Indian Country Media Network* (2014), <http://indiancountrytodaymedianetwork.com/2014/03/05/guineapigs-indigenouspeople-sufferingdecades-after-newmexico-h-bombtesting-153856>. (Doravante *H-Bomb Guinea Pigs*).

⁶Masahide Kato, 'Nuclear Globalism: Traversing Rockets, Satellites, and Nuclear War via the Strategic Gaze', *Alternatives* 18, 1993, p348. (Doravante *Nuclear Globalism*).



Em nossa "era pós-atômica", o tempo está sincronizado com o apocalipse-por-vir, e o presente está capturado em uma pose em que se prende o fôlego, na tentativa de evitar a eclosão da guerra nuclear, como se ela tivesse, em algum momento, sido algo do passado. Esse senso singular de temporalidade é definido e fixado no horizonte de eventos da aniquilação total, calibrado para o medo e para a elisão da continuidade da guerra em nosso presente hipermilitarizado. Masahide Kato chama essa visão totalizante, a grade espaço-temporal globalizada, de "obliteração da história de uma guerra nuclear não declarada" que vem ocorrendo desde a Segunda Guerra (*Nuclear Globalism*, p. 339).

RELÓGIO 2

O tempo tem sido estilhaçado, explodido em pedaços, dispersado pelo vento. Momentos capturados em fluxos turbulentos formando redemoinhos, circulando ao redor de si, retornando, reconfigurando o que poderia já ter sido [*might yet have been*].

Hiroshima, 6 de agosto de 1945, 8:15 a.m. Mecanismos de relógio derretidos pelo calor da explosão. Os relógios da cidade, relógios nas praças, lojas, casas, nos pulsos e nos bolsos, para sempre sincronizados com um momento particular. Duas mãos gravadas para a eternidade – uma maior apontando corretamente para o leste e uma menor apontando um pouco para o sul a partir do Oeste. Duas mãos cauterizadas na face do tempo. O tempo está detido; fantasmas vagam pelas ruas. Apesar do tempo estar fora de seus eixos, congelado, desengatado para todo sempre, momentos continuam a verter como chuva negra e se assentam nos corpos e edifícios carbonizados; grudando no ar, eles são inalados, ingeridos, e vão repousar na medula dos ossos, deitando-se dormentes, como pequenas bombas-relógio tiquetaqueando dentro dos *hibakushas* (vítimas sobreviventes da bomba atômica, literalmente pessoas afetadas pela explosão). Um relógio de bolso é tudo que um filho tem de seu pai. Relógios são símbolos poderosos em Hiroshima. A Torre do Relógio da Paz, de Hiroshima, toca seus sinos todo dia às 8:15a.m. O Museu do Memorial da Paz, de Hiroshima, tem um relógio digital sincronizado para a paz, ao invés da guerra, que é zerado toda vez que há um teste nuclear em qualquer lugar do mundo. A geopolítica



nuclear, um emaranhamento de histórias de violência, condensados nesse único momento do espaçotempo, nesse único relógio, nesse único agora.

RELÓGIO 3

O tempo em si mesmo tornou-se atômico. O tempo não tem mais rosto ou mãos, mas ele tem um ritmo, uma pulsação. Os átomos mal se movendo, habituados a temperaturas perto do zero absoluto, saltos quânticos – des/continuidades –, definem a marcha contínua do tempo.

Relógios atômicos são aparelhos do pós-guerra sintonizados à ressonância e à precisão. Sugerido pelo físico vencedor do Prêmio Nobel, I. I Rabi, em 1945, o primeiro relógio atômico, um instrumento de laboratório que precisa ser mantido por um guardião do tempo de alta tecnologia, foi construído em 1949. Agora, não tem como contar o tempo sem isso. O tempo global, o tempo universal, o tempo cósmico – todos mantendo o ritmo com os menores pedaços de matéria. A colonização total do espaço-tempo sincronizado pela batida cardíaca de um átomo. O globalismo está ligado não só à militarização do espaço, mas também a do tempo. O último relógio atômico [é] tão preciso que não vai perder ou ganhar um único segundo em 15 bilhões de anos – aproximadamente a idade do nosso universo. Quem na Terra precisa de relógios tão precisos, você pode perguntar... Na verdade, nada menos que a economia global – as vísceras mecânicas do capitalismo, incluindo o GPS, as telecomunicações e as transferências de alta velocidade nas linhas de internet – dependem disso.

TEMPO(S) REVELADOR(ES)

Cada um desses diferentes tempos de relógio – o Relógio do Juízo Final, os relógios de Hiroshima, os relógios atômicos – estão ligados à física quântica. A física quântica deu à luz à era atômica. Não é nenhum segredo que ela está profundamente emaranhada com o complexo militar-industrial. Apesar de diferentes um do outro, cada um desses relógios



trata o tempo como determinado e singular; em essência, cada relógio tem um ponteiro apontando para uma única posição no quadrante do relógio e marca um tempo de cada vez. Apesar de cada um desses relógios serem informados pela física quântica, nenhum deles está baseado na sua radical reformulação da natureza do tempo.

O tempo do relógio é aquilo que Walter Benjamin chama, de forma aguda, de “tempo homogêneo e vazio”⁷. Seja calibrado a um futuro projetado, a um acontecimento individual, ou a um fenômeno periodicamente recorrente, o tempo é sintonizado a uma sucessão de momentos discretos, onde um momento é entendido como o mais fino pedaço de tempo e onde cada momento sucessivo toma o lugar do que veio antes de si. Esse é o tempo do capitalismo, do colonialismo, e do militarismo.

Mas o tempo vazio homogêneo não é uma concepção universal de tempo. Daniel Wildcat, com base no trabalho do filósofo indígena Vine Deloria, faz uma intervenção crítica nas concepções modernistas de tempo e história:

É de importância prática fundamental que algumas culturas expressem a história como primordialmente temporal e outras expressem a história como de caráter fundamentalmente espacial. Uma vez que a história-como-tempo é universalizada e os seres humanos são, por assim dizer, todos colocados no mesmo relógio, é inevitável que, no quadro geral da história humana, alguns povos sejam vistos como "pontuais", "na frente de seu tempo" ou "atrasados". Faz pouca diferença o fato dos ponteiros do relógio girarem em círculos, pois eles são considerados e agem como se fossem rodas que se movem em uma única estrada chamada progresso.

Essa estrada deveria ser a metáfora definitiva da civilização Ocidental e da modernidade, pois é uma abstração ideológica. Como John Mohawk elaborou de forma concisa, em seu ensaio 'The Right of Animal Nations to Survive', a metafísica do progresso se apresenta como a maior ameaça à biologia futura do planeta... Indígenas americanos e tradições indígenas resistem às ideias de uma história mundial homogênea universal; não há uma única estrada *per se* para o aprimoramento humano. Há muitos caminhos, cada um situado em lugares reais, como pradaria, florestas, desertos e assim por diante, e os ambientes onde nossas sociedades e culturas tribais emergiram. As experiências do tempo e da história são moldadas por locais⁸.

⁷Walter Benjamin, 'On the concept of history', *Walter Benjamin: Selected Writings Volume 4:1938-1940*, eds Howard Eiland and Michael Jennings, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

⁸Daniel R. Wildcat, 'Indigenizing the Future: Why We Must Think Spatially in the Twenty-First Century', *American Studies* 46, nos. 3 and 4, 2005, p. 417-440; *Indigenous Studies* 1, 2005-6, 433-34 .



Uma multiplicidade de caminhos e histórias, bem como a situacionalidade do tempo, são também aspectos da temporalidade quântica, o que não significa dizer que as abordagens quânticas (específica) e indígena (específica) sejam idênticas ou comensuráveis, ou tenham os mesmos efeitos ou façam as mesmas apostas, mas elas têm em comum a oferta de profundas perturbações na concepção de um tempo homogêneo e vazio.

Neste ensaio sobre tempos perturbadores, focarei em uma novela de Kyoko Hayashi e o seu (semiautobiográfico) relato da jornada de um *hibakusha* de Nagasaki através do tempo, lugar, história e memória na busca por uma maneira de fazer o luto pelas vítimas do bombardeio atômico de forma justa⁹. *From Trinity to Trinity* nos traz um círculo completo, no qual um protagonista não nomeado peregrina de Nagasaki a Trinity, em caminhos que poderosamente participam de emaranhamentos de colonialismo, racismo e militarismo que conectam essas terras díspares.

E, no entanto, embora o protagonista descubra um profundo parentesco com as primeiras vítimas da bomba – a saber, as plantas e animais do deserto – no final, não há menção aos efeitos da explosão nas 19 mil pessoas que moravam num raio de 50 milhas do Teste de Trinity (*H-Bomb Guinea Pigs*). Alguém pode se perguntar como Hayashi poderia ter negligenciado isso. Embora *From Trinity to Trinity* tenha sido publicado em 2010, é um fato surpreendente que isso tenha acontecido quatro anos antes de o governo americano reconhecer a possibilidade de causalidades humanas no Teste de Trinity, e anunciar o início de um estudo sobre a alta incidência de câncer em meio aos habitantes da área, e se isso poderia ser atribuído à precipitação radioativa da explosão¹⁰. Ou seja, o governo dos EUA levou quase setenta anos para reconhecer que ao menos valia a pena fazer um estudo sobre possíveis efeitos adversos nas pessoas que foram expostas a precipitação radioativa a partir do teste de Trinity de 1945, apesar do fato de que, após a explosão do teste, “indígenas americanos começaram a experimentar muitos tipos de câncer – cânceres raros, assim como múltiplos cânceres primários” (*H-Bomb Guinea Pigs*). Quer

⁹Kyoko Hayashi, *From Trinity to Trinity*, Barrytown, N.Y., Station Hill, 2010 (Doravante *From Trinity to Trinity*).

¹⁰Dan Frosch, ‘Decades after Nuclear Test, U.S. Studies Cancer Fallout: Examination Will Probe Radiation Exposure near 1945 Trinity Blast in New Mexico’, *Wall Street Journal*, 15 September, 2014.



Hayashi tivesse ou não algum conhecimento do aumento das taxas de câncer nas pessoas que estavam a favor do vento [na hora] da explosão, parece crucial começar por aqui. Ao mesmo tempo, uma vez que será necessário o restante deste extenso ensaio para apresentar minha leitura difrativa da reformulação radical do tempo pela física quântica através *From Trinity to Trinity*, preciso adiar a discussão de como as concepções(específicas) indígenas (e japonesas) do tempo são importantes para esse relato¹¹. Por enquanto, então, volto-me para a questão de como a física quântica entende a natureza do tempo, sabendo que será crucial retornar a esses fios e entrelaçá-los na história emaranhada.

A teoria quântica perturba o tempo de várias maneiras, algumas das quais serão exploradas neste ensaio. A física quântica não apenas desconstrói o determinismo estrito da física newtoniana, em que o futuro se desdobra previsivelmente a partir do passado, mas também explode a noção progressista de tempo – o tempo “homogêneo e vazio de Walter Benjamin” –, perturbando os esforços do primeiro mundo em aproveitá-lo em um sistema totalizante em nome do universalismo e de seus projetos, tais como o imperialismo. A física quântica abre espaços radicais para a exploração de possibilidades de mudança de dentro dos sistemas hegemônicos de dominação. Os seus imaginários políticos radicais poderiam, de forma útil, unir forças com práticas de conhecimento indígenas e outras práticas de conhecimento subjugadas, em vez de serem uma ferramenta exclusivamente nas mãos da Agência de Segurança Nacional, apesar de também o serem. Mas as ferramentas nunca são inteiramente fiéis aos seus mestres.

Este ensaio trata da perturbação que a teoria quântica produz na natureza do tempo e do ser, ou melhor, do tempo-ser. Ao mesmo tempo, é também uma história sobre os tempos perturbadores que a teoria quântica inaugurou. Ou seja, dentro do núcleo da história da perturbação do tempo, estão os tempos perturbadores desencadeados pelo papel da teoria quântica na fabricação da bomba atômica e vice-versa. Essas histórias

¹¹Este ensaio é um trecho de um projeto de livro atual, Karen Barad, *Infinity, Nothingness, and Justice-to-Come*, que contém uma discussão mais extensa das questões, incluindo uma investigação sobre como temporalidades indígenas específicas (de tribos do sudoeste americano) e concepções japonesas específicas de temporalidade são importantes para essa história. (Doravante *Infinity, Nothingness*).



habitam-se umas às outras – uma estranha topologia que já antecipa os tipos de imaginários temporais sugeridos pela teoria quântica.

Por mais que algumas pessoas queiram exotizar a teoria quântica e pensar nela como se vivesse em alguma ilha remota (considerada o "micromundo"), em uma segura quarentena em relação à vida como a conhecemos (aqui no "macromundo", onde a vida é fantasiada como solidamente newtoniana), essa geografia é apenas um marcador de uma visão de mundo imperialista e colonizadora (onde os "antropólogos" do mundo-objeto, também conhecidos como físicos, falam pelos "nativos", aqueles seres radicalmente Outros que se recusam a ser bons sujeitos modernistas, e que, ao mesmo tempo, são inanimados e carentes de agência). A teoria quântica, apesar dos relatos contrários, não se restringe a algum suposto micro-reino (que sempre pressupõe que a noção de escala é um dado, enquanto essa mesma noção, juntamente com a natureza do espaço, do tempo e da matéria, é radicalmente repensada). A teoria quântica também não vive no reino das ideias rarefeitas que de vez em quando têm aplicações no mundo real. A física quântica é uma prática material com vínculos diretos com o complexo industrial-militar – sua própria existência está emaranhada com a guerra, o militarismo, o racismo, o colonialismo, o capitalismo e o imperialismo. Ao mesmo tempo, a teoria quântica perturba a física newtoniana clássica (juntamente com suas ideias mais queridas de espaço, tempo, matéria e causalidade), que tem seu próprio legado problemático a serviço da guerra, do colonialismo e da construção de impérios. Se a física newtoniana pretendia capturar nada menos que os céus e a terra sob seu domínio, a física quântica perturba as próprias ideias de totalidade e fechamento – não apenas as tentativas newtonianas, mas também as suas próprias. A indeterminação quântica trabalha contra essas tentativas. A indeterminação quântica não é uma forma de incognoscibilidade [unknowingness], nem mesmo uma espécie de ausência de forma [formlessness]; pelo contrário, é um dinamismo que implica seus próprios desfazimentos a partir de dentro. Ou seja, o dinamismo da in/determinação



quântica pode ser encontrado *dentro da física*, e não apenas dentro da desconstrução derridiana¹².

Este ensaio busca fomentar o projeto político de abrir a aparente totalidade chamada "física", a fim de nutrir as rachaduras e trazer à tona suas possibilidades radicais¹³. Como tal, este ensaio toca ao mesmo tempo os aspectos destrutivos e desconstrutivos da teoria quântica. Levantando questões de história, memória e política (todas elas enraizadas e investidas em concepções particulares de tempo e ser), este ensaio trata, em última análise, das possibilidades de justiça-por-vir, do rastreamento de emaranhados de histórias violentas de colonialismo (com suas práticas de apagamento e anulação) como parte integrante de uma prática de re-memoração – não é sobre voltar ao que era, mas antes sobre a reconfiguração material da espaçotempomaterialização [spacetime mattering] em um modo que tenta fazer justiça e dar conta da devastação causada, assim como produzir aberturas, novas histórias possíveis através dos quais tempo-seres possam encontrar modos de perdurar.

NÃO É POUCA MATÉRIA ¹⁴

Qual é a escala das forças nucleares? Quando a divisão de um átomo, na verdade, de seu núcleo minúsculo, destrói cidades e refaz o campo geopolítico em escala global, como pode algo como um compromisso ontológico com uma linha arenosa entre o "micro" e o "macro" continuar a prevalecer em nossos imaginários políticos? Quando uma devastação incalculável, que acarreta incontáveis mortes, é desencadeada pela

¹² 'Quantum Entanglements and Hauntological Relations of Inheritance: Dis/continuities, SpaceTime Enfoldings, and Justice-to-Come', *Derrida Today* 3, no.2, 2010, p. 240-68. (Doravante *Quantum Entanglements*). Para outro livro sobre a difração da física e a desconstrução derridiana, cf. Vicki Kirby, *Quantum Anthropologies. Life at Large*, Durham, N.C, Duke University Press, 2011.

¹³ Cf. Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durham, N.C, Duke University Press, 2007. (Doravante *Meeting the Universe Halfway*).

¹⁴ Em inglês, *no small matter*. A expressão significa algo que é importante, e a autora joga com o duplo sentido do termo *matter* (jogo recorrente ao longo do texto) que significa tanto "matéria" quanto "importar". Uma tradução melhor e não tão literal seria "não é pouca coisa", mas perderia a duplo sentido da palavra *matéria* na frase [Nota dos Tradutores]



mobilização de uma força cuja extensão é tão fantasticamente limitada que a sua função consiste apenas em manter unido o núcleo de um átomo, uma fração minúscula de um grão, um mero fiapo de existência, então certamente qualquer coisa parecida com uma noção geométrica de escala supostamente pré-ordenada deve ter sido feita em pedaços há muito tempo, e o rastreamento de emaranhados pode muito bem ser uma escolha analítica melhor do que uma noção aninhada de escala (bairro \subset cidade \subset estado \subset nação), com cada região maior presumindo englobar a outra como bonecas russas. Ou seja, quando uma força que se estende por apenas um milionésimo de bilionésimo de metro de comprimento atinge proporções globais, destrói cidades em um piscar de olhos e reconfigura alianças geopolíticas, recursos energéticos, regimes de segurança e outras características de grande escala do planeta, esta força deveria explodir a naturalização da noção geométrica de escalas aninhadas que permanece operante quando surge a pergunta sobre o que a física quântica tem a ver com o (assim chamado) macromundo¹⁵.

Qual é a escala do tempo? Quando as energias em cascata dos núcleos que se dividiram na explosão de uma bomba atômica continuam vivas no interior e no exterior de corpos coletivos e individuais, redefinindo os tempos de decaimento dos relógios celulares, como é possível que algo como uma noção fixa, singular e externa de tempo mantenha sua relevância ou mesmo seu significado? Em um flash, os corpos perto do Marco Zero tornam-se partículas, vaporizados – enquanto os *hibakushas*, nas imediações e na direção do vento, ingerem isótopos radioativos que reconfiguram indefinidamente as moléculas do corpo enquanto fabricam cânceres futuros, como pequenas bombas-relógio à espera de explodir¹⁶. O que constituiria um acontecimento quando uma bomba atômica que

¹⁵Os emaranhamentos questionam as noções geométricas de escala e proximidade; a topologia, com foco em questões de conectividade e fronteiras, torna-se uma ferramenta analítica mais adequada. Não é que a escala não importe; a questão é que ela não está simplesmente dada e o que parece distante pode na verdade estar tão próximo quanto o objeto em questão; na verdade, pode ser uma parte inseparável dela. Veja o conceito de espaçotempomaterialização em *Meeting the Universe Halfway*.

¹⁶Veja também a brilhante análise das temporalidades nucleares em Joseph Masco, *Nuclear Borderlands: The Manhattan Project in Post-Cold War New Mexico*, Princeton: Princeton University Press, 2006 (Doravante *Nuclear Borderlands*).



explodiu em um momento no tempo continua a explodir? A temporalidade da exposição à radiação não é de imediaticidade; ou melhor, ela reformula essa noção, que deve então reformular os cálculos de como entender o que vem antes e depois, enquanto se pensa de forma geracional. A radioatividade habita os seres-tempo e ressincroniza e reconfigura as temporalidades/ espaçotempomaterializações. O decaimento radioativo alonga, dispersa e confronta exponencialmente a coerência do tempo. O tempo é instável, vazando continuamente para fora de si mesmo.

Qual é a escala da matéria? Houve um tempo em que a matéria ficava do lado de fora do tempo. A matéria caiu em desgraça durante o século XX. Tornou-se mortal. Logo depois disso, foi assassinada, explodida em seu núcleo, rasgada em retalhos, feita em pedaços. O menor dos menores pedaços, o coração do átomo, foi quebrado com uma violência que fez a terra e os deuses tremerem. Em um instante, em um lampejo de luz mais brilhante do que mil sóis, a distância entre o Céu e a Terra foi obliterada – não apenas atravessada imaginativamente como na teofilosofia natural de Newton, mas fisicamente atravessada por uma nuvem de cogumelo que atingiu a estratosfera. “Eu me tornei a morte, o destruidor de mundos”¹⁷.

A indeterminação do espaço, do tempo e da matéria no cerne da teoria quântica de campos perturba a distinção escalar entre o mundo das partículas subatômicas e o mundo do colonialismo, da guerra, da pesquisa em física nuclear e da destruição ambiental. A teoria quântica de campos (TQC) – uma teoria que combina física quântica, relatividade especial e teoria clássica de campos - produziu mudanças radicais em nossa compreensão da natureza do espaço, do tempo e da matéria. A TQC também possibilitou o desenvolvimento de uma teoria fundamental das forças (ou campos) nucleares, proposta por Heideki Yukawa, em 1935. Após a guerra, Yukawa recebeu o Prêmio Nobel por sua realização; ele foi o primeiro físico japonês a receber esse reconhecimento. Os físicos que trabalharam na linha de frente do desenvolvimento da TQC (desde a década de 1930 e

¹⁷Esta frase do *Bhagavad Gita* foi citada pelo físico J. Robert Oppenheimer (em sua tradução do sânscrito) após a explosão da primeira bomba atômica.



continuaram após a guerra) estiveram integralmente envolvidos na produção de tecnologias de guerra, incluindo a bomba atômica¹⁸.

Nestes tempos perturbadores, como podemos não perturbar o tempo? Nada menos do que a natureza e as possibilidades de mudança e as concepções de história, memória, causalidade, política e justiça são condicionadas por ele. No cerne da TQC estão questões de tempo e ser. A indeterminação do tempo-ser abre a natureza da matéria a um dinamismo do jogo do ser e do nada. Existe algo na natureza desse dinamismo que possa dar alguma ideia de como poderia ser a prática do trabalho de luto politicamente comprometido e sintonizado com a justiça? Ou o que tornaria possível rastrear as práticas de apagamento histórico e es(vazia)mento [a-void-ance] político, para ouvir os gritos silenciosos, o silêncio murmurante do vazio em sua materialidade e potencialidade? Quais são as condições de im/possibilidades de viver-morrer nos vazios produzidos pela pesquisa e pelo desenvolvimento tecnocientífico, projetos emaranhados com o complexo militar-industrial e outras formas de conquista colonial?

A estrutura deste ensaio é difrativa em vez de progressiva. Não há uma apresentação linear da física quântica. Em vez disso, apresento aspectos do repensar da natureza do tempo (espaçotempomaterialização) pela física quântica e os ilumino, lendo-os difrativamente através de segmentos de uma novela, *From Trinity to Trinity*, de Kyoko Hayashi, uma escritora que, aos 14 anos de idade, viveu o bombardeio de Nagasaki. A história de Hayashi e a história do TQC habitam uma à outra, e essa leitura difrativa é, em si, uma performance dessa estranha topologia.

A difração como metodologia é uma questão de ler os *insights* através, e não uns contra os outros, para tornar evidente o sempre-já emaranhado de ideias específicas em sua materialidade. O objetivo não será fazer analogias, mas sim explorar padrões de diferença/différance¹⁹ – emaranhados diferenciadores²⁰) – que não apenas brotam e

¹⁸Apenas para sugerir os mais simples indícios de uma história rica, que não pode ser contada aqui. Para um relato mais aprofundado no que se refere à história contada aqui, cf. Barad, *Infinity, Nothingness e Justice-to-Come*. Uma referência crucialmente importante é Silvan S. Schweber, *QED and the Men Who Made It: Dyson, Feynman, Schwinger, and Tomonaga*, Princeton, Princeton University Press, 1994.

¹⁹A autora remete ao pensamento de Jacques Derrida e a sua concepção de *différance* em um jogo com a palavra *différence*. [Nota dos tradutores]

²⁰A autora evoca, mais uma vez, o sentido derridiano. Ver nota 19. [Nota dos tradutores]



permanecem emaranhados com condições materiais específicas em sua reestruturação intra-ativa, mas que também estão envolvidos na padronização de modos que perturbam binários como macro/micro, natureza/cultura, centro/periferia e geral/específico, que instigam e apoiam a análise analógica.

DIFRAÇÃO DO ESPAÇO-TEMPO E A SUPERPOSIÇÃO DE TODAS AS HISTÓRIAS POSSÍVEIS: O ROMPIMENTO DO IMPERIALISMO DO ESPAÇO E DO TEMPO UNIVERSAIS PELA FÍSICA QUÂNTICA

Passando de voo em voo, cada vez mais pessoas entre nós passaram a ver não apenas que vivemos em muitos mundos ao mesmo tempo, mas também que esses mundos estão, de fato, todos no mesmo lugar – o lugar onde cada um de nós está aqui e agora... Assim, o Dois não implica necessariamente em separabilidade, pois nunca é realmente equiparado à dualidade, e o Um não exclui necessariamente a multiplicidade, pois nunca se expressa em uma única forma ou em uniformidade²¹.

A difração é uma questão de padronização sintonizada com as diferenças. Mas nem todas as diferenças são iguais. A física clássica considera a difração em termos de uma comparação entre isto e aquilo. No entanto, sob a perspectiva da física quântica, a difração está aliada às noções fundamentais de *sobreposição* e *emaranhamento* da física quântica, onde a diferença é uma questão de *diferenças internas* [differences within], e não do "tipo apartheid de diferença"²².

As ondas criam padrões de difração (pense no padrão criado pela queda de duas pedras em um lago parado, por exemplo) precisamente porque múltiplas ondas podem estar no mesmo lugar ao mesmo tempo, e uma determinada onda pode estar em vários lugares ao mesmo tempo. As partículas não fazem nada disso; por definição, as partículas são

²¹Trinh T. Minh Ha, *Elsewhere, Within Here: Immigration, Refugeism and the Boundary Event*, London, Routledge, 2010, p. 56.

²²Trinh T.Minhha, 'Not You/Like You: Post-Colonial Women and the Interlocking Question of Identity and Difference', *Inscriptions*, special issues *Feminism and the Critique of Colonial Discourse*, 3-4, 1988: http://culturalstudies.ucsc.edu/PUBS/Inscriptions/vol_3-4/minh-ha.html.



entidades localizadas que ocupam espaço: elas podem estar aqui ou ali, mas não em dois lugares ao mesmo tempo.

No entanto, verifica-se que as partículas podem produzir padrões de difração, desde que haja um aparelho que permita essa possibilidade. Como isso é possível? De acordo com a física quântica, isso ocorre porque uma determinada partícula pode estar em um estado de *superposição*. Estar em um estado de superposição entre duas posições, por exemplo, não é estar aqui ou ali, ou mesmo simplesmente aqui e ali: em vez disso, é estar *indeterminadamente* aqui-ali – ou seja, não há nenhum fato [there is no fact of the matter] sobre se está aqui ou ali (não é simplesmente que seja desconhecido). Como resultado dessa indeterminação de posição (o princípio exato é o princípio de indeterminação de posição-momento), as partículas exibem padrões de difração em circunstâncias que evidenciam a superposição (por exemplo, uma barreira de dimensões apropriadas com duas aberturas que permitem a passagem de uma partícula serve). Ou melhor, quando elas exibem um padrão de difração isso é uma expressão do fato de que elas estão em um *estado de superposição*.

Observe que, embora seja tentador dizer que uma determinada partícula em estado de superposição está em dois lugares ao mesmo tempo, trata-se de uma simplificação que não captura completamente as complexidades; por um lado, uma partícula, por definição, tem uma posição determinada (por exemplo, ela está ou aqui ou ali); e, além disso, se alguém fosse realizar uma medição para testar diretamente a hipótese de que a partícula está em dois lugares ao mesmo tempo, mensurando a sua posição, então, ela certamente não estaria (!), porque uma partícula cuja posição é detectada vai se comportar como uma boa partícula e apenas aparecer em um lugar de cada vez, mesmo que o padrão produzido quando a posição não está sendo mensurada (como no caso do experimento da dupla-fenda) só pode ser levado em conta se ela passar pelas duas fendas de uma vez (ou seja, se ‘ela’ se comporta como uma onda, caso em que ‘ela’ não é uma partícula)

Os padrões de difração são muito comuns, mas nem sempre evidentes. As circunstâncias especiais produzidas em laboratórios funcionam para tornar evidentes determinados padrões (em detrimento de outros). Mas os padrões de diferenças



(diferenciação/différance²³) estão provavelmente no cerne do que a matéria é (difração relacional até o fim) e estão no coração de como a física quântica entende o mundo²⁴. De fato, o físico ganhador do Prêmio Nobel, Richard Feynman propôs uma compreensão da física quântica baseada totalmente na noção de difração (ou seja, na superposição). Para entender essa proposta, antes de mais nada é importante notar que, segundo a física quântica, *não existe caminho determinado* que uma partícula percorra ao ir de uma posição para outra – ou seja, tal caminho não existe. Mas o que os físicos podem fazer é calcular a *probabilidade* de que uma determinada partícula que começa um caminho *aqui* acabe *ali*. As probabilidades quânticas são calculadas levando em conta todos os possíveis caminhos que conectam os dois pontos. Feynman obtém esse resultado começando com uma grade de difração de duas fendas (uma barreira com duas fendas) e calcula a probabilidade total de que uma partícula que começa em um lado da barreira acabe em um ponto específico do outro (em particular, isso implica uma soma de todas as maneiras possíveis de ir de um lado para o outro, onde cada caminho possível é ponderado de acordo com sua probabilidade correspondente) (ver figura 9-1A). Ele então vai ao limite de considerar uma grade de difração com um número infinito de fendas pelas quais uma partícula pode passar – representando a possibilidade de cruzar a barreira em qualquer lugar ao longo de seu (infinito) comprimento (ou seja, todos os pontos em um determinado plano) – e somando um número infinito de tais grades, somando assim todos os planos (veja a Figura 9-1B) e, portanto, cobrindo todo o espaço (veja a Figura 9-1C). A probabilidade total é então relacionada à superposição de todos os caminhos possíveis (ver figura 9-1D); essa sobreposição de todos os caminhos possíveis manifesta-se enquanto um padrão de difração. De acordo com esse cálculo da integral da trajetória de Feynman, a probabilidade total é uma superposição ou uma soma de *todos os caminhos*

²³Ver nota 19.

²⁴E não apenas o chamado micromundo, como se houvesse uma linha na areia entre “micro” e “macro”, como se a escala já estivesse dada. Como Bohr gostava de salientar, se a constante de Planck (a medida da discricção ou da falta de continuidade do mundo físico) tivesse sido maior, então, para começar, não nos teríamos convencido de uma metafísica do individualismo. Em uma ontologia relacional performativa, ela diferencia os emaranhados até o fim.



possíveis – todos eles coexistem e contribuem mutuamente para o padrão geral, caso contrário não haveria um padrão de difração.

A física quântica abre outra possibilidade para além do fenômeno relativamente familiar da difração espacial; a saber, a *difração temporal*. Demora um pouco para se acostumar com isso, até mais do que a difração espacial, mas a difração temporal foi de fato observada experimentalmente²⁵. Um modo de observar a difração temporal é tomar um disco com uma ou mais fendas gravadas nele; faça um furo no centro do disco, empurre um eixo através dele e rotacione o disco no eixo; em seguida, direcione um feixe de luz ou partículas no disco giratório (de modo que o feixe fique paralelo ao eixo e a luz ou partículas só passem quando encontrarem a fenda aberta no disco). Deste modo, o feixe encontra fendas *separadas temporalmente* uma da outra (em vez de serem separadas no espaço, que é configuração mais usual da difração espacial). Enquanto a difração espacial é a manifestação do princípio de indeterminação da posição-momento, a *difração temporal* é a manifestação de outro princípio de indeterminação, muito menos conhecido: a saber, o princípio de indeterminação tempo-energia. Como resultado desse princípio de indeterminação, uma entidade dada pode estar em (estado de) superposição de tempos diferentes. Isso significa que uma dada partícula pode estar em estado de indeterminada coexistência de em múltiplos tempos – por exemplo, ontem, hoje e amanhã.

No entanto, assim sendo, a temporalidade não é apenas múltipla, mas, antes, as temporalidades são especificamente emaranhadas e torcidas umas nas outras, de tal modo que não há resposta determinada à questão: que horas são? Não há tempo determinado, apenas uma *indeterminação temporal* específica. O padrão de difração, nesse caso, é a manifestação de diferentes tempos sangrando uns através dos outros. Como no caso da difração espacial, isso significa que não se trata de algum acontecimento acontecendo em um lugar ou outro ao mesmo tempo, e que não sabemos qual; antes, o ponto é que a difração temporal é a manifestação de uma *indeterminação ontológica do tempo*: não há

²⁵Cf., por exemplo, Marcos Moshinsky, ‘Diffraction in Time’, *Physical Review* 88, no. 3, 1952, p. 625-31, and Časlav Brukner and Anton Zeilinger, ‘Diffraction of Matter Waves in Space and in Time’, *Physical Review A* 56, no. 5, 1997, p. 3804- 24 (Doravante *Diffraction of Matter Waves*).



nenhum fato [there is no fact of the matter] sobre quando isso está acontecendo. (Além disso, em um sentido importante, embora não seja geralmente falado nestes termos, o princípio de indeterminação tempo-energia está no cerne mesmo da TQC. Falaremos mais sobre isso depois)

De fato, é possível fazer um experimento de difração tanto no espaço quanto no tempo de uma só vez, após o qual *uma única partícula* coexistirá em superposição de múltiplos tempos e espaços (*Diffraction of Matter Wave*). Neste caso de difração do tempo-espaço, um padrão de difração pode ser explicado ao se levar em conta *todas as histórias possíveis* (configurações do espaço-tempo), entendendo que cada uma dessas possibilidades coexiste com todas as outras. Em particular, então, na elaboração das TQC em quatro dimensões (espaço-tempo relativístico), a probabilidade de que uma partícula que começa aqui-agora acabe ali-depois implica *levar em conta todas as histórias possíveis*, ou melhor, configurações de espaçotempomaterializações²⁶. Crucialmente, estas “possibilidades” não *devem ser* pensadas da maneira usual: o padrão de difração *não* é uma manifestação de uma incerteza em nosso conhecimento – não é que cada história seja meramente possível até que saibamos mais e, então, apenas uma delas será atualizada – a superposição indica a indeterminação ontológica [ontology indeterminacy], (não a incerteza epistemológica) e o padrão de difração indica que cada história coexiste com as outras.

Segundo a física quântica, então, um padrão de difração é uma manifestação de uma superposição. De forma interessante, embora a linearidade seja um dos principais alvos das análises de temporalidade, as superposições são de fato baseadas na linearidade: não uma linearidade de momentos ou acontecimentos uniformemente distribuídos *no* tempo, mas uma combinação linear *de* (diferentes) tempos. Consequentemente, embora sejam abundantes as rejeições contemporâneas da *linearidade*, especialmente nas discussões sobre temporalidade, essa história não se abstém da linearidade, mas antes abre-a ao seu

²⁶Houve muitas variações diferentes da soma de todas as abordagens de histórias possíveis para TQC que foram propostas: a abordagem path-integral de Feynman, a abordagem super-many-times de Tomonaga e a abordagem *maru* ou círculo de Yukawa, cada uma inspirada na formulação many-times de Dirac da mecânica quântica relativista. Para mais detalhes sobre essas abordagens e como elas aparecem na história da TQC e da bomba atômica, cf. Barad, *Infinity, Nothingness*.



potencial radical. Então, apesar do fato de a linearidade – em particular, o tempo linear – ter sido apontada como uma ideia particularmente perniciosa, central ao pensamento Iluminista, a aia de uma ideologia do progresso e de noções associadas de unidirecionalidade do tempo e de sucessionismo [successionism] temporal, defendo que (mesmo) a linearidade é suscetível de radicais reelaborações a partir de dentro. Esta perturbação da presumida problemática da linearidade e a reelaboração quântica [a ela] associada das noções clássicas de tempo opera em consonância, não em rejeição, com uma série de reavaliações críticas recentes da temporalidade que, por várias razões, perturbam a concepção linear de tempo e sugerem concepções de tempo alternativas que incluem multiplicidades temporais e outras configurações. (Note que a noção da física quântica de superposição temporal sugere um fenômeno que é muito mais sutil, ou seja, bem mais complexo e bem mais estranho do que a multiplicidade *per se*). Qualquer sugestão de que a noção de linearidade do tempo é inaproveitável e deve ser substituída por uma nova, possivelmente superior, noção de tempo, seria irônica, uma vez que cairia na lógica do progresso e supersucessionismo [supersessionism]. O que é necessário é uma compreensão da temporalidade onde o “novo” e o “velho” possam coexistir, onde um não triunfe superando ou substituindo o outro²⁷. As superposições quânticas e, de forma relacionada, emaranhamentos quânticos, abrem possibilidade para a compreensão de como o “novo” e o “velho” – de fato, múltiplas temporalidades – são difrativamente enroscadas e inseparáveis entre si.

FROM TRINITY TO TRINITY

O tempo e o ser são temas centrais de *From Trinity to Trinity*, uma novela notável da premiada autora Kyoko Hayashi²⁸. Tendo passado os primeiros anos da sua infância no

²⁷ Sobre a ironia do “novo” nos “novos materialismos” e o impulso do capitalismo para descartar continuamente o velho em favor do novo (como discutido em Barad, *Meeting the universe halfway*), cf. Barad, “Nothing Is New There Is Nothing That Is Not New”, discurso para a conferência ‘What’s New about New Materialism?’, Universidade da Califórnia em Berkeley, 5 de maio de 2012.

²⁸ Kyoko Hayashi, *From Trinity to Trinity*, Barrytown, N.Y., Station Hill, 2010. A tradução do japonês para o inglês e a substancial introdução e posfácio são da dançarina e coreógrafa Eiko Otake, que recentemente



exterior, em Shangai, e tendo retornado a Nagasaki aos catorze anos, em março de 1945, Hayashi passou a maior parte de sua vida narrando as experiências dos *hibakusha* e outras vítimas da violência colonial (prestando particular atenção às agressões estatais do Japão contra a China; também é digna de nota a colonização da Coreia pelo Japão, que resultou no fato pouco conhecido de que entre 40.000 e 70.000 coreanos foram conscritos pelos japoneses ao trabalho forçado e morreram nos bombardeios de Hiroshima e Nagasaki)²⁹. Tendo vivido em meio a um acontecimento que se recusa a terminar, que decai com o tempo, mas que para sempre continuará a acontecer, Hayashi procurou desembrulhar algo da infinita densidade de um ponto particular no espaço tempo: Nagasaki, Japão, 9 de agosto de 1945, 11:02 a.m. – um momento atravessado por muitos outros tempos, lugares e histórias.

A novela *From Trinity to Trinity*, de Kyoko Hayashi, traça as errâncias espaçotemporais de uma mulher mais velha e sem nome em uma peregrinação político-espiritual, uma jornada de retorno a uma terra que ela nunca havia visitado antes, mas que conhecia melhor do que a geografia de seu próprio corpo, uma terra ferida cuja história de violação irradia dentro de seus ossos.

Seguindo para Trinity Site, no Novo México, onde o primeiro teste de bomba atômica aconteceu, os “saltos” [travel hops] da protagonista de Hayashi de um ponto no espaçotempo a outro, dando a meia volta, re-tornam e viram³⁰ nossa atenção para uma multiplicidade de histórias coloniais emaranhadas no dia 9 de Agosto: ela está ao mesmo tempo em Nagasaki, trabalhando ao lado de seus colegas de classe na fábrica de armas da Mitsubishi; numa base da Força Aérea americana no Novo México visitando o Museu Atômico Nacional como uma visitante japonesa solitária entre turista que,,

fez um incrível trabalho artístico-ativista em Fukushima. Discuto esse último trabalho em Barad, ‘Ecologies of Nothingness: Haunted Spacetimescapes, Dances of Devastation and Endurance’, (artigo não publicado).

²⁹Ver especialmente Lianying Shan, ‘Implicating Colonial Memory and the Atomic Bombing: Hayashi Kyoko’s Short Stories’, *Southeast Review of Asian Studies*, vol XXVII, online: <http://www.uky.edu/Centers/Asia/SECAAS/Seras/2005/Shan.htm>. Para as estatísticas das vítimas de bombas atômicas coreanas, ver ‘South Korea A-Bomb Victims Angered by Obama’s Hiroshima Visit’, NDTV, 26 May, 2016, online: <http://www.ndtv.com/world-news/south-korea-a-bombvictims-angered-byobamas-hiroshimavisit-1412418>.

³⁰No original. “re-turn and turn”. A autora realiza um jogo de palavras com “return” (retornar) e “turn” (virar) através da grafia “re-turn” com hífen. [Nota dos Tradutores]



diferentemente dela são brancos e estão ali para aprender sobre a “história de defesa nuclear” dos EUA; em Nagasaki, contando cinquenta e duas cadeiras vazias pertencentes a colegas de classe que não retornaram, que jamais retornariam quando a escola recomencesse; e recontando a história dos exploradores espanhóis do século XVI, que colonizaram a terra hoje chamada de “Novo México”, enquanto caminha ao lado de “Little Boy” e “Fat Man”, sentados como dois caixões de ferro no museu em Los Alamos. Seu objetivo não é a cura pessoal *per se*, mas sim um compromisso político e espiritual de assumir a responsabilidade de re-memorar as inúmeras pessoas que foram privadas das próprias mortes por uma violência indescritível. Centralizando a relação entre tempo e justiça, ela está comprometida com o trabalho de luto enquanto trabalho político corporificado – um compromisso com a justiça para além do presente vivo e "em relação àqueles que *não estão presentes*, que não estão mais ou ainda não estão *presentes e vivos ...*”³¹Os emaranhamentos nucleares não obedecem a nenhuma noção de presentes modalizados; o tempo é espectral, difratado. A bomba ainda está explodindo quando ela caminha pelas ruínas de Nagasaki até o Marco Zero nos dias seguintes a 9 de agosto, quando suas gengivas sangram quando ela está velha, quando seu filho enfrenta, a cada novo dia, a temporalidade do futuro vinda do passado, a perspectiva de contrair leucemia como um *hibakusha* de segunda geração.

From Trinity to Trinity é uma narrativa que incorpora questões de história, memória, política, nacionalismo, colonialismo, raça, espécie, violência e temporalidade. O objetivo de Hayashi não é tentar dar sentido à falta de sentido [senselessness], como se uma história racional da loucura ou uma história refrescantemente louca dos racionalismos, pudessem ser feitas, mas, antes, tomar posse da possibilidade radical de *desfazer* o 9 de agosto. Esta é uma jornada através do espaço-tempo, dos Estados-nação, do ser das espécies e das questões de ser/não ser.

Mas ela não deve ser confundida com uma história de viagem no tempo, não no sentido usual. Esse conto de saltos [travel-hopping] é muito diferente dos romances de viagem

³¹DERRIDA, Jacques. Espectros de Marx: o Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova internacional. Trad. Anamaria Skinner, Rio de Janeiro: Dumará, 1994, p.12.



no tempo, onde o protagonista é um sujeito autônomo e unificado que continua a viver no tempo do "seu presente", enquanto retorna a um passado que já foi, um passado que continua a existir e permanece acessível àqueles com suficiente engenhosidade e conhecimento técnico, numa tentativa de refazer algum ponto crucial em uma cadeia de eventos que se propagará de forma determinística numa reescrita da história. O conto de saltos [travel-hopping] de Hayashi não se presta a tais histórias. Na história de Hayashi, o que está em jogo não é corrigir o tempo (como se isso fosse possível), mas antes o desfazimento do tempo, do tempo universal, da noção de que os momentos existem um de cada vez, iguais em todos os lugares, e se substituem uns aos outros em sucessão (como entidades idênticas passando sob o ritmo uniformemente espaçado das linhas de montagem fordistas, o novo estando preparado para substituir o antigo); é também uma história de tempo-ser que desfaz a noção unificada da modernidade sobre o *self* e o que significa ser humano. A saltadora [travel hopper] deve arriscar seu sentido de *self*, que nunca terá sido único, ou em si mesmo. Viajar em saltos – rastrear os emaranhados de espaçotempomaterialização – não é o mesmo que escrever uma cronologia linear como uma questão de história pessoal ou coletiva. Viajar em saltos é o trabalho material corporificado de cortar/desfazer o pensamento colonialista, numa tentativa de chegar a um acordo com as violências insondáveis do colonialismo nos seus emaranhamentos materiais específicos. De que outra forma ela poderia começar a abordar a infinita desumanidade dessa arma de destruição em massa instantânea que num piscar de olhos oblitera o tempo?

TRAÇANDO EMARANHAMENTOS E OS RASTROS MATERIAIS DO APAGAMENTO

Rastrear emaranhamentos não é tarefa fácil. Dá trabalho.

Durante as décadas finais do século XX, possivelmente o século mais assassino da história, a noção de que o passado poderia estar aberto à revisão através de um “apagador quântico” veio à tona. O experimento do apagador-quântico é uma variação do experimento de difração da dupla-fenda, um experimento que Feynman disse conter todos



os mistérios da física quântica. Contra esta fantástica reivindicação da possibilidade de apagamento, defendo que, prestando muita atenção aos trabalhos materiais envolvidos, a reivindicação da possibilidade de apagamento se dissipa, ao mesmo tempo que traz à tona uma sensibilidade ontológica-relacional a questões de tempo, memória e história³².

As principais características do experimento do apagador-quântico são as seguintes. Lembre-se que o famoso experimento da dupla fenda pode ser usado para mostrar que ‘partículas’, sob as condições apropriadas, exibem comportamento ondulatório (desmentindo assim o seu status de partícula) – a saber, produzem um padrão de difração; esse padrão é produzido apenas se cada partícula individual estiver em um estado de superposição que inclua a possibilidade de ir através das duas aberturas de uma vez, como uma boa onda faz. (ver Figura 9-2A^a). Por outro lado, se você modificar o aparato de dupla fenda, adicionando um dispositivo para medir por qual fenda uma partícula atravessa, ela de fato atravessa por uma fenda ou outra, como uma boa partícula, contribuindo para criação de um padrão característico de partículas – ou seja, um padrão de dispersão [scatter pattern], *não* um padrão de difração (ver Figura 9-2B)³³. Se o experimentador agora adicionar um dispositivo que permite o apagamento da informação sobre por qual fenda uma partícula atravessa *depois* desta já ter atravessado a grade [grating] de difração... surpreendentemente, um padrão de difração aparece! – indicando que cada partícula *terá atravessado* as duas fendas ao mesmo tempo! (ver Figura 9-2C). Isto levanta a possibilidade aparentemente impossível de se poder determinar *depois* do fato se a partícula terá atravessado por uma fenda ou por outra – como uma partícula (bem comportada clássica) – ou atravessado as duas fendas ao mesmo tempo – como uma onda – *depois* de já ter passado pela grade [grating] de difração e feito uma marca na tela. A afirmação feita pelos físicos que propuseram e conduziram o experimento do apagador-quântico é que este é uma evidência da mudança do passado. Mas é importante desacelerar e examinar cuidadosamente a evidência por trás desta afirmação, porque a

³²Ofereço aqui apenas uma discussão abreviada do experimento do apagador quântico. Para uma descrição e análise detalhadas, cf. Barad, *Meeting the Universe Halfway*. Também tento destacar algumas de suas implicações em meu artigo *Quantum Entanglements*, p. 240-68.

³³A dualidade onda-partícula é discutida detalhadamente no cap. 3 de Barad, *Meeting the Universe Halfway*. Sobre o experimento do apagador quântica, consulte o capítulo 7.



natureza do tempo e do ser, ou melhor, do tempo-ser, está em questão e não pode ser pressuposta.

Em primeiro lugar, algo não observado pelos experimentadores é que o que este experimento nos diz não é simplesmente que uma dada partícula teria feito algo diferente no passado, mas que a própria natureza do seu ser, *a sua ontologia, no passado, permanece aberta para futuras reformulações* (ou seja, se terá sido uma onda ou uma partícula, que são tipos ontologicamente diferentes). Particularmente, tenho defendido que este experimento oferece evidência empírica para uma ontologia relacional que vai contra a metafísica da presença. De fato, tenho defendido que o experimento do apagador quântico pode ser entendido como algo que oferece evidência empírica de uma *fantologia*³⁴ (ver *Quantum Entanglements*).

Os físicos que propuseram o experimento do apagador-quântico interpretam estes resultados como a possibilidade de “mudar o passado”; eles falam do padrão de difração como tendo sido “recuperado” (como se o padrão original tivesse retornado) e a informação sobre qual-fenda tivesse sido “apagada”. Mas essa interpretação baseia-se em suposições relativas à natureza do ser e do tempo, que estão sendo questionadas justamente por *esse mesmo experimento*.

De forma crucial, o padrão de difração não é imediatamente evidente uma vez que a informação é apagada. Ou seja, não é o caso de o padrão de difração original retornar. Em vez disso, um padrão de difração diferente (não o original) pode ser encontrado dentro do padrão de dispersão se, e somente se, o experimentador for inteligente o suficiente para saber como rastrear o emaranhamento existente. Este ponto é crucialmente importante. Pois o trabalho despendido no rastreamento dos emaranhamentos (incluindo descobrir como encontrar os emaranhamentos existentes e depois rastreá-los) é um passo necessário para fazer o experimento funcionar. De forma notável, *esse experimento torna evidente que os emaranhamentos sobrevivem ao processo de medição e, além disso, que os rastros materiais das tentativas de apagamento podem ser encontrados no rastreamento*

³⁴O termo que Barad utiliza “hauntology” é uma tradução para o inglês do termo francês *hantologie*, cunhado pelo filósofo Jacques Derrida, que procura reunir ontologie (ontologia) e hanter “assombrar”. [Nota dos Tradutores]



dos emaranhamentos. De fato, esses experimentos mostram que, embora seja possível apagar determinadas marcas particulares que parecem sugerir que o “passado” foi alterado, é uma fantasia acreditar que isso constitui um apagamento de todos os rastros dessa história. *O apagamento é uma prática material que deixa o seu rastro na própria mundificação do mundo* [worlding of the world].

Assim, o experimento do apagador-quântico acaba sendo nomeado de forma irônica, pois, no final, não há apagamento; na verdade, os rastros do apagamento são escritos nas materializações iterativas da sua abertura. Esse experimento não só põe em questão as concepções clássicas newtonianas do tempo, como um fluxo contínuo implacável que se move inexoravelmente do passado para o futuro, onde o passado é passado e o futuro vai se desdobrar com base no que acontece no momento presente, mas também a suposta existência de um presente-passado e a própria possibilidade de apagamento sem rastro. Tenho defendido que uma interpretação que parece estar mais de acordo com a evidência empírica do que aquela oferecida pelos experimentadores é que, *embora o passado nunca esteja terminado e o futuro não seja o que vai se desdobrar, o mundo retém as memórias de todas as suas reconfigurações iterativas. Todas as reconfigurações, incluindo explosões atômicas, rupturas violentas, e rasgos no tecido do ser – de espaçotempomaterialização – são sedimentadas no mundo no seu devir iterativo e devem ser levadas em conta numa análise objetiva (ou seja, responsiva e responsável) .*

O nosso passado atômico não só assombra o presente como está vivo na espessura do aqui e agora (um ponto que será aprofundado na seção TQC deste ensaio). Uma manifestação do fato de que o "agora" está repleto de "depois" é o desastre de Fukushima e as suas consequências contínuas, que estão diretamente emaranhadas ao bombardeio de Hiroshima e Nagasaki pelos EUA. No pós-guerra, o “Programa Átomos para a Paz”, com sede nos EUA, foi usado para convencer o Japão a desenvolver energia nuclear para fins pacíficos, enquanto os Estados Unidos utilizavam o programa para proteger a construção do seu arsenal nuclear durante a Guerra Fria. Assombrações [hautings] não são imateriais e não são meras lembranças ou reverberações do que foi. Assombrações são parte integrante das condições materiais *existentes*. Esse passado – tempo nuclear, tempo de



decaimento, tempo morto, tempo do relógio atômico, tempo do relógio do Juízo Final, uma superposição de tempos dispersos cortados juntos-separados – está literalmente girando com a radioatividade no oceano. O próprio tempo é nacionalizado, racializado, fora dos eixos. Os emaranhamentos da energia nuclear e das armas nucleares, nacionalismo, racismo, intercâmbio global e a falta de intercâmbio de informações e recursos energéticos, sistemas hídricos, terremotos, placas tectônicas, geopolítica, criticidade (nos sentidos atômico e político) e muito mais fazem parte dessa história material contínua que está integrada na questão da futura dependência da energia nuclear pelo Japão, onde o próprio tempo é deixado aberto ao decaimento.

HISTÓRIA, MEMÓRIA E RASTROS DE APAGAMENTO: A CAMINHO DE TRINITY

Logo meus olhos capturaram algumas letras grandes em um painel: ‘contagem regressiva para Nagasaki’ (...) [Nossa protagonista está visitando o Museu Atômico Nacional no Novo México, uma parada inesperada no caminho para Trinity³⁵]

Em frente ao painel, senti o tempo parar.

‘Contagem regressiva para Nagasaki’. Enquanto o tempo para a morte em Nagasaki estava correndo, o que Kana e eu estávamos fazendo na Fábrica de Armas Ohashi?

... no exato momento em que a bomba saiu do avião, eu estava tentando localizar o som de um pequeno rugido que o chefe da fábrica nos disse ter acabado de escutar. Fechei meus olhos e inclinei minha cabeça para a fotografia. A ruína de um incêndio impressa abaixo da explicação era a cidade de Nagasaki com Inasayama do outro lado do rio. ‘O efeito parece ser o mesmo de Hiroshima’, disse Sweeny, piloto do Bockscar, no primeiro relatório do ataque a Nagasaki. ‘A maior parte da cidade foi destruída repentinamente. Embora eu esteja assistindo a cena real, ainda não consigo acreditar’. Aqui está a fotografia daquela cidade destruída. A foto mostra um campo queimado, mas sob o que se vê naquele papel impresso está o professor T, que morreu instantaneamente, e os colegas de classe A, O e outros (*From Trinity to Trinity*, p. 16-17).

Nesta breve passagem, onde a cronologia não tem lugar³⁶, onde múltiplas temporalidades se apresentam sem que nenhuma delas esteja presente, a própria coexistência de tempos desmonta a supostamente determinada distinção entre individual e coletivo,

³⁵O Museu Atômico Nacional foi reconstruído em outro local sob o novo nome de Museu Nacional de Ciência e História Nuclear, em 2009.

³⁶Em inglês, *p(l)ace*, ao mesmo tempo lugar (*place*) e ritmo (*pace*) [Nota dos Tradutores].



memória e história, Hayashi nos oferece uma contestação contundente da história oficial de museu: isto é, uma história contada em tempo cronológico, um relato informado e higienizado da ‘realidade objetiva’ – a visão de cima do olho de Deus, a visão de lugar nenhum. Romper essa cronologia nos ajuda a ver através da fotografia aquilo que está por trás dela: a saber, todos os vários aparatos material-discursivos de produção que compõem essa exposição – o que ela contém, o que ela apaga, que fatos importam e como são recolhidos e enquadrados. O que a foto oficial mostra é uma vista aérea de uma cidade destruída, o nivelamento de edifícios num vazio estrutural. O que a história do museu invisibiliza é *a estrutura do vazio* – as histórias materiais emaranhadas da morte e do morrer, todas as devastações da violência inenarrável, as histórias do colonialismo, racismo e militarismo, e todas as tentativas de apagamento que a constitui³⁷. Em contraste, o que está em jogo para Hayashi é uma questão de realidade empírica: a realidade (literalmente) no solo.

Somos levados a perceber que o que a foto mostra *não* são os simples fatos da história, mas antes um registro de apagamentos: o apagamento literal de vidas obliteradas, tantos prédios, pessoas que estiveram nas ruas a pé e de bicicleta, trabalhadores empilhando prateleiras em lojas de bairro, crianças em idade escolar trabalhando em fábricas; idosos e crianças em suas casas, mas também um enquadramento particular do acontecimento que faz uso da distância para higienizar o sofrimento e a devastação de vidas, enquanto apaga *algumas* histórias de violência e não outras. A agressão imperialista japonesa é o pano de fundo contra o qual essa história é filmada, enquanto o imperialismo e o militarismo dos EUA estão fora do enquadramento. Apagamentos em cima de apagamentos.

Mas apagamentos nunca são completos – rastros sempre permanecem. Em seu salto [time-hopping] desarticulado no tempo, a narradora de Hayashi está rastreando corporalmente esses emaranhamentos existentes.

A fotografia oficial congela o tempo e reifica o espaço. Mas houve outras fotografias tiradas durante o bombardeio de Hiroshima e Nagasaki, fotografias no solo, não aquelas

³⁷Sobre o ponto em que o vazio possui estrutura (!), veja a seção seguinte sobre a TQC.



montadas por humanos designados a capturar os sucessos da operação militar, mas sim fotografias muito próximas e pessoais tiradas pela própria bomba. Sombras de corpos incinerados – humano e não-humano – capturadas em paredes transformadas em chapas fotográficas pela intensidade da explosão.

O que jaz dentro dos limites de uma sombra? Onde estão suas bordas? A difração abala os pressupostos colonialistas de espaço e tempo: começos e fins, continuidade e descontinuidade, interior e exterior.

De pé no museu, Hayashi observa outra parte integrante da história oficial do museu e seu enquadramento contemporâneo:

Não havia visitantes negros ou mexicanos. Não apenas neste museu, mas também em Los Alamos e no “Trinity Site”, todos os visitantes eram brancos (From Trinity to Trinity, p. 20)

Saltando no tempo, mas continuando o pensamento, Hayashi introduz outra parte invisibilizada da história, uma parte tão encoberta pelas práticas coloniais de apagamento que a própria questão do solo em que a exposição se encontra parece quase totalmente enterrada. Qual é a história dessa mesma terra onde o museu está localizado – por que aqui? Qual é a ligação dessa terra com a cidade japonesa obliterada mostrada na fotografia? De pé no museu, Hayashi rastreia os emaranhamentos das histórias coloniais: da conquista colonial europeia dos povos e terras nativas americanas no final do século XVI, emaranhada com a anexação colonial do Novo México pelos EUA no início do século XX, na esteira da invasão do México pelos EUA meio século antes, emaranhada com a designação de tempos de guerra de meados do século XX de terras nativas consideradas desabitadas como o “Trinity Site”, emaranhada com o teste da bomba de plutônio no Trinity Site, emaranhado com o mesmo tipo de bomba sendo lançada um mês depois, em Nagasaki, emaranhada com a mineração de urânio e com o enterro de lixo nuclear em terras indígenas no sudoeste americano, emaranhada com o desastre de Fukushima, emaranhada com cânceres existentes e futuros de *todos* os sobreviventes da bomba



atômica e seus descendentes, incluindo os (humanos e não-humanos) 'ninguém'³⁸ que estavam na direção do vento no local de teste do Trinity³⁹.

As tentativas de apagamento sempre deixam rastros materiais: o que é apagado fica preservado nos emaranhamentos, nos padrões de difração do ser/devir. Ao rastrear os emaranhamentos materiais existentes nas práticas de apagamento, a narradora de Hayashi nos dá uma noção de *como* fronteiras de terras e corpos são materializadas e sedimentadas difrativamente umas através das outras. As diversas formas de violência, incluindo todos os apagamentos, estão escritas no próprio tecido do mundo, nas configurações específicas de espaçotempomaterialização, de modo que é crucial que ela faça a peregrinação para rastrear os emaranhamentos com o seu corpo marcado e ferido. A narradora de Hayashi rastreia corporalmente esses emaranhamentos de histórias colonialistas, apagamentos violentos e evitações como parte integrante de uma prática sagrada de re-lembrar – que não é um retorno ao que era, mas antes uma reconfiguração material da espaçotempomaterialização de maneiras que tentam fazer justiça e se endereçar a devastação causada e produzir aberturas, novas histórias possíveis, reconfigurações da espaçotempomaterialização através das quais tempos-seres possam encontrar uma maneira de resistir.

TEORIA QUÂNTICA DE CAMPOS: O DES-FAZIMENTO DE SI E AS CONDIÇÕES MATERIAIS PARA VIVER E MORRER NO VAZIO

A ocupação da terra, como forma de construção de impérios, esteve e continua a estar ligada a uma lógica do vazio⁴⁰. Isto é, a justificativa para a ocupação de terras é muitas

³⁸A autora usa o termo 'no-bodie' em um jogo de palavras intraduzível. Significa ao mesmo tempo "ninguém" (nobody) e "nenhum corpo" (no-bodie) a partir de uma homofonia.[Nota dos Tradutores]

³⁹Tomei a liberdade de suplementar os rastros de Hayashi para incluir alguns dos outros emaranhamentos mais evidentes.

⁴⁰Esta seção inclui trechos de Barad, *What Is the Measure of Nothingness? Infinity, Virtuality, Justice/ Was Ist das Maß des Nichts? Unendlichkeit, Virtualität, Gerechtigkeit* (Berlin: Hatje Cantz Verlag, 2012) e Barad, 'On Touching – The Inhuman That Portanto I Am (v1.1),' in *Power of Material/Politics of Materiality*, ed. Susanne Witzgall e Kirsten Stakemeier (Berlin: Diaphanes, 2015), 1:153–64 (publicado originalmente em *differences* 23, no. 3 [2012], mas com erros tipográficos muito infelizes).



vezes dada com base em práticas colonialistas de viajar para “novas” terras e “descobrir” todo o tipo de “vazios”: por exemplo, reivindicações de vazios populacionais (tal como nas terras alegadamente despovoadas antes da chegada dos colonizadores), terras desprovidas de propriedade privada, soberania territorial, desenvolvimento, civilização ou habitantes com relações laborais específicas com parcelas específicas de terra. A doutrina da *terra nullius* é uma dessas ferramentas de construção de impérios. Qualquer que seja a natureza específica da alegada ausência, uma compreensão particular da noção de vazio define as práticas colonialistas de evitação⁴¹ e apagamento.

O vazio ocupou um lugar central na filosofia natural de Newton. Ele hesitou sobre a existência de um éter permeando o espaço vazio, mas ao contrário de muitos de seus contemporâneos que ainda eram aristotélicos convictos e equiparavam a matéria à extensão, Newton insistia que o vazio era um quadro de referência espacial dentro e contra o qual o movimento ocorre. A matéria é discreta e finita, e o vazio é contínuo e infinito. O vazio se estende indefinidamente em todas as direções, e pedaços de matéria tomam sua posição no vazio. Em suma, o vazio é *literalmente* universal (medindo toda a extensão do universo e além) e, portanto, apenas esparsamente povoado. E uma vez que a propriedade reside na matéria como uma das suas características fundadoras, a ausência de matéria é a ausência de propriedade e é a ausência de energia, trabalho e mudança. O vazio, na física clássica, é *aquilo que literalmente não importa*⁴². É apenas aquilo que enquadra o que é absoluto. Enquanto as chamadas viagens de descoberta, trazendo dados (incluindo mudanças astronômicas e de marés) recolhidos de viagens europeias a locais não europeus, ajudaram Newton em seus esforços para desenvolver uma filosofia natural que unisse o céu e a terra, a física newtoniana ajudou a consolidar e dar credibilidade científica aos esforços colonialistas para reivindicar terras que se dizia serem desprovidas⁴³ de pessoas possuidoras de cultura e razão⁴⁴.

⁴¹Em inglês, *avoidance*, a autora destaca a palavra *void* no interior do termo *avoidance* (evitação), que optamos por traduzir por *vazio* [Nota dos Tradutores].

⁴²A autora, mais uma vez, usa a expressão “doesn’t matter” realizando um jogo de linguagem com “matter” que além de significar “importar”, também significa “matéria.” [Nota dos tradutores]

⁴³Em inglês, *de-void* [Nota dos Tradutores]

⁴⁴Este é um trote rápido demais através de um conjunto denso de histórias, mas temo que terá de ser suficiente por enquanto. Para relatos muito mais desenvolvidos e detalhados, ver Karen O’Brien, “These



Se a física clássica insiste que o vazio não tem matéria nem energia, o princípio quântico da indeterminação ontológica – em particular a relação de indeterminação entre energia e tempo – põe em questão a existência de tal estado de energia zero/matéria zero, ou melhor, o transforma em uma pergunta sem resposta decidível. Não é um assunto resolvido, ou melhor, não importa⁴⁵. E se a energia do vácuo não for determinadamente zero, ele não é determinadamente vazio (já que energia e matéria são equivalentes: $E=mc^2$).

Ou seja, de acordo com a TQC, o vácuo não pode ser determinadamente nada porque o princípio da indeterminação permite flutuações *do* vácuo quântico. Como podemos entender as “flutuações do vácuo”? Se a concepção física de um campo pode ser comparada a uma pele de tambor, com um estado de energia zero sendo semelhante a uma pele de tambor perfeitamente imóvel e um campo com energia finita sendo uma pele de tambor em um de seus modos vibracionais (quantizados) (como o 3D análogo dos harmônicos de uma corda), então, enquanto o estado de vácuo clássico seria perfeitamente imóvel, sem quaisquer vibrações, um estado de vácuo quântico, embora tenha energia zero, *não* é determinadamente imóvel como resultado do princípio de indeterminação energia-tempo. *As flutuações do vácuo são as vibrações indeterminadas do vácuo ou do estado de energia zero. Na verdade, o vácuo está longe de ser vazio, pois está preenchido com todos os possíveis anseios indeterminados do tempo-ser; ou, nesta analogia do tambor, o vácuo é preenchido com os murmúrios indeterminados de todos os sons possíveis: é um silêncio falante.* Que histórias de criação e aniquilação o vazio está contando? Como podemos nos aproximar da possibilidade de escutar?

Nations Newton Made His Own”: Poetry, Knowledge, and British Imperial Globalization,’ in *The Postcolonial Enlightenment: Eighteenth-Century Colonialism and Postcolonial Theory*, ed. Daniel Carey e Lynn Festa, Nova York, Oxford University Press, 2009, p. 290. Ver também Margaret C. Jacobs e Larry Stewart, *Practical Matters: Newton's Science in the service of Industry and Empire 1687-1851*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2004, e Sylvia Wynter, 'Unsettling the Coloniality of Being/Power/Verdade/Liberdade,' *CR: The New Centennial Review* 3, no. 3, 2003, p. 257-337.

⁴⁵A frase em inglês traz outro jogo de palavras com a palavra “matter” e também com a palavra ‘settled’ que expressa “resolver” e também “colonizar/assentar.” *Not a settled matter, or rather, no matter* [Nota dos Tradutores].



Colocando este ponto na linguagem complementar das partículas e não dos campos, podemos entender as flutuações do vácuo em termos da existência de partículas virtuais: *as partículas virtuais são quanta das flutuações do vácuo. Ou seja, partículas virtuais são indeterminações quantizadas em ação. A virtualidade é a indeterminação do ser/não-ser, uma não/existência fantasmagórica. O vazio é um reino espectral; nem mesmo o nada pode estar livre de fantasmas. As partículas virtuais não transitam numa metafísica da presença. Elas não existem no espaço e no tempo. São não/existências fantasmagóricas que oscilam no fio da lâmina infinitamente fina entre o ser e o não-ser. Elas falam de indeterminação. Ou melhor, nenhuma palavra determinada é dita pelo vácuo, apenas um silêncio falante que não é silêncio nem fala, mas condições de im/possibilidade de não/existência. Há um número infinito de possibilidades, mas nem tudo é possível. O vácuo não está vazio, mas também não há alguma coisa⁴⁶ nele. Portanto, podemos ver que a indeterminação é a chave não apenas para a existência da matéria, mas também para a sua inexistência – isto é, para a natureza do vazio⁴⁷.*

Na verdade, esta indeterminação é responsável não só pelo vazio não ser nada (embora não seja algo), mas pode de fato ser a fonte de tudo o que é – um útero que dá luz à existência. Partículas (juntamente com suas antipartículas correspondentes, em pares) podem ser criadas a partir do vácuo, colocando a quantidade certa de energia no vácuo, dando assim a uma partícula virtual (e ao seu par antipartícula) energia suficiente para emergir do vácuo; da mesma forma, as partículas (juntamente com as suas antipartículas correspondentes, em pares) podem voltar para o vácuo, emitindo o excesso de energia⁴⁸. Portanto, nascimento e morte não são prerrogativas exclusivas do mundo animado. Seres

⁴⁶Em inglês, *any-thing* [Nota dos Tradutores].

⁴⁷Ao ler este parágrafo, em particular, é bom lembrar meu uso específico da barra, como em im/possibilidade: para evocar a promulgação de um corte agencial que corta junto-separado (um movimento), diferenciando emaranhado.

⁴⁸É por esse meio que os físicos criam novas partículas usando aceleradores, colocando energia no vácuo. (Veja, por exemplo, a descoberta da partícula de Higgs, no CERN, em julho de 2012.) A existência de antipartículas foi postulada por Paul Dirac, em 1928, num ensaio em que apresentou uma teoria relativística da mecânica quântica. A primeira antipartícula a ser descoberta foi um pósitron (um antielétron), em 1932. As antipartículas têm a mesma massa, mas carga oposta à da partícula correspondente (por exemplo, enquanto os elétrons têm carga negativa, os pósitrons têm a mesma massa de um elétron, mas uma carga de sinal oposto) e eles viajam para trás no tempo. Mais sobre isso em Barad, *Infinity, Nothingness*.



“inanimados” também têm vidas finitas. “Partículas podem nascer e partículas podem morrer”, explica um físico. Na verdade, “é a questão do nascimento, da vida e da morte que requer o desenvolvimento de um novo campo na física, o da teoria quântica de campos... A teoria quântica de campos é uma resposta à natureza efêmera da vida”⁴⁹.

O vazio é uma tensão viva que perturba a oposição entre viver e morrer (sem colapsar as suas importantes diferenças materiais); o vazio é um dinamismo de indeterminação, um entrelaçamento entre viver com morrer e morrer com viver, uma orientação desejante em direção ao ser/devir que não pode evitar⁵⁰ questões⁵¹ de vida e morte. *O vácuo está longe de estar vazio; em vez disso, está repleto de anseio, de inúmeras possibilidades/imaginações do que foi, poderia ser, poderia já ter sido* [might yet have been], *todas coexistindo*. Não pense nem por um minuto que não existem efeitos materiais do anseio e da imaginação. As partículas virtuais estão experimentando as im/possibilidades do não/ser, mas isso não significa que não sejam reais; pelo contrário. Considere esta manchete: “Está confirmado: a matéria consiste apenas em flutuações no vácuo”⁵². O artigo explica que a maior parte da massa de um átomo, seu núcleo feito de prótons e nêutrons (que constituem a maior parte de um átomo), não se deve às suas partículas constituintes (os quarks), que representam apenas 1% de sua massa, mas sim às contribuições de partículas virtuais⁵³. *O vazio dificilmente pode ser pensado como aquilo que não importa!*⁵⁴

A TQC não apenas retrabalha a compreensão clássica do vazio, mas também da matéria em sua inseparabilidade do vazio. Considere a visão da física clássica de um elétron, uma das partículas mais simples – um ponto material [point particule] – uma partícula tão pequena que tem zero dimensões. Ela não só é sem extensão, é também sem interior,

⁴⁹A. Zee, *Quantum Field Theory in a Nutshell*, Princeton, Princeton University Press, 2010, pp3-4.

⁵⁰Em inglês, *a-void* [Nota dos Tradutores].

⁵¹Temos aqui o mesmo jogo de palavras com “matter”

⁵²Stephen Battersby, *New Scientist*, November 20, 2008. www.newscientist.com/article/dn16095-itsconfirmedmatter-is-merelyvacuumfluctuations.html (accessed February 2012).

⁵³Como veremos em breve, todas as partículas, incluindo os quarks (que são as partículas constituintes dos prótons e nêutrons que constituem o núcleo de um átomo), são inseparáveis do vácuo e constituídas por suas flutuações virtuais.

⁵⁴Mais uma vez, o mesmo jogo com “matter”. The void can hardly be thought of as that which doesn't matter



completamente desprovida de estrutura. E ainda assim causa muitos problemas, tanto para a física clássica quanto para a física quântica⁵⁵.

De acordo com o TQC, como resultado da indeterminação do tempo-ser, o elétron não existe como uma partícula isolada, mas é sempre já inseparável das atividades selvagens do vácuo. Ou seja, o elétron está sempre (já) intra-agindo com as partículas virtuais do vácuo de todas as maneiras imagináveis. Vamos dar apenas uma pequena olhada “para dentro” do elétron e no número infinito de coisas selvagens acontecendo.

Elétrons são partículas carregadas, o que significa que são suscetíveis, ou podemos até mesmo dizer, inclinados a tocar e ser tocados. Na verdade, o toque, segundo a física, nada mais é que uma intra-ação eletromagnética entre partículas carregadas. (A razão pela qual a mesa parece sólida, ou o pelo do gato parece macio, ou até mesmo como podemos segurar xícaras de café e as mãos uns dos outros, é um efeito de repulsão eletromagnética. Tudo o que realmente sentimos é a força eletromagnética, não o outro cujo toque buscamos). A força eletromagnética experimentada entre duas partículas carregadas depende da natureza relativa de suas cargas: os opostos se atraem e cargas semelhantes se repelem.

Agora, como uma partícula carregada emite um campo eletromagnético e as partículas carregadas posicionadas em campos eletromagnéticos sentem uma força eletromagnética sobre elas, o elétron sendo carregado tanto emite quanto intra-age com seu próprio campo. Essa intra-ação auto-tocante [self-touching] – uma parte constitutiva do que é um elétron – acaba se tornando uma fonte de ansiedade interminável na comunidade física. Comentando especificamente sobre a intra-ação autoenergética do elétron, o físico Richard Feynman expressou *horror* diante da natureza monstruosa do elétron e de suas maneiras perversas de interagir com o mundo: “Em vez de ir diretamente de um ponto a outro, o elétron segue por um tempo e de repente emite um fóton [virtual] [que é o

⁵⁵Do ponto de vista da física clássica, ou o elétron é instável ou a sua massa é infinita, não são boas escolhas, mas os físicos pensaram que este enigma poderia ser resolvido fornecendo uma compreensão da matéria pela física quântica. Mas a explicação quântica da matéria apresentava o seu próprio conjunto de dificuldades. As dificuldades, quer do ponto de vista da física clássica ou da física quântica, decorrem da chamada auto-energia da partícula: em particular, por ser uma partícula carregada, ela emite um campo eletromagnético, e no cálculo da sua massa deve-se ter em conta suas interações consigo mesma (ou seja, sua auto-energia infinita).



portador do campo eletromagnético]; então (horror!) ele absorve seu próprio fóton. Talvez haja algo de 'imoral' nisso, mas o elétron faz isso!” Este termo autoenergético/auto-tocante [self-touching] também foi rotulado como uma 'perversão da teoria' porque seu valor é infinito, o que é uma resposta inaceitável para qualquer pergunta sobre a natureza do elétron (tais como: qual é sua massa ou carga?). Aparentemente, tocar-se, ou ser tocado ou tocar-se a si mesmo – a própria ambiguidade pode ser a chave para o problema – não é simplesmente perturbador, mas uma violação *moral*, a própria fonte de todos os problemas.

Mas é pior (melhor) que isso! Pois essa simples intra-ação autoenergética também não é um processo que acontece isoladamente. Todos os tipos de coisas mais envolventes podem ocorrer e de fato ocorrem em sua intra-ação com essa mistura espumosa de nada. Na verdade, há uma exploração virtual de todas as possibilidades, um conjunto infinito de formas possíveis de auto-toque através do toque dos outros de todas as maneiras possíveis. Portanto, há uma infinidade de infinitos⁵⁶.

Na verdade, Feynman propôs um procedimento de “renormalização” que bobina a queeridade do elétron, a sua indisciplina. De acordo com esse procedimento, o elétron “nu” (que é matematicamente infinito) é “vestido” com as contribuições infinitas das partículas virtuais do vácuo, de modo que, no final, o elétron físico é finito. (Estou usando linguagem técnica aqui!). Ou seja, o que a renormalização implica é a subtração de dois infinitos para obter algo finito. Esse procedimento de renormalização implica necessariamente levar em conta as infinitas intra-ações possíveis com todas as partículas virtuais de todas as formas possíveis – isto é, todas as histórias possíveis.

Consequentemente, de acordo com a TQC, *mesmo os menores pedaços de matéria são uma enorme multidão!* Cada “indivíduo” é composto por todas as histórias possíveis de intra-ações virtuais com todos os outros; ou melhor, de acordo com a TQC, não existe um indivíduo distinto com sua própria lista de propriedades. Na verdade, *o “outro” – o excluído constitutivamente – já está sempre dentro: a própria noção de “self” é uma*

⁵⁶Para mais detalhes, cf. Barad, ‘TransMaterialities: Trans/Matter/ Realities and Queer Political Imaginings,’ *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 21, nos. 2 and 3 (2015): 387–422.



perturbação da distinção interior/exterior. A matéria, na indeterminação de seu ser, des/faz identidade e perturba os próprios fundamentos do não/ser. Juntamente com Derrida, poderíamos então dizer: “A identidade... só pode afirmar-se como identidade consigo mesma abrindo-se à hospitalidade de uma diferença de si mesma ou de uma diferença consigo mesma. Condição do self, tais diferenças seriam então o que lhe é próprio... o estranho em casa”⁵⁷ (A 28/10). O que está sendo colocado em questão aqui é a própria natureza do “self”; todos os “selfs” não são eles mesmos, mas sim a intratividade iterativa de toda a matéria dos tempo-seres. *O self é disperso/difratado através do ser e do tempo*. Num desfazimento da distinção dentro/fora, é indecível se há uma implosão da alteridade ou uma dispersão do self através da espaçotempomaterialização.⁵⁸ Consequentemente, a matéria é um envoltório, uma involução: não pode deixar de se tocar e, nesse auto-toque, entra em contato com a alteridade infinita que é. A indeterminação ontológica, um dinamismo interminável de abertura de possibilidades, está no cerne da materialização⁵⁹. Quão estranho é que a indeterminação, no seu infinito desfazimento do fechamento, seja a condição de possibilidade de todas as estruturas nas suas estabilidades (e instabilidades) dinamicamente reconfigurantes.

De acordo com a TQC, não há como evitar [a-void-ing] o fato de que o vazio está longe de estar vazio. Na verdade, o nada é uma plenitude infinita, não uma coisa, mas uma dinâmica de reabertura iterativa que não pode ser desemaranhada da matéria⁶⁰.

RE-TORNAR E RE-LEMBRAR COMO PRÁTICA CONTRA-HEGEMÔNICA: UMA CONTRAPOLÍTICA AO EVITAMENTO E APAGAMENTO COLONIAL

Ironicamente, a terra que foi denunciada como <uma região selvagem onde nenhuma cultura dos povos brancos poderia prosperar> tornou-se cultivada pelas batalhas e desejos sangrentos dos invasores (*From Trinity to Trinity*, p. 24).

⁵⁷Jacques Derrida, *Aporias*, Palo Alto, Stanford University Press, 1993, p. 10.

⁵⁸Isso é verdade tanto para momentos de tempo quanto para pedaços de matéria (ser), cada um dos quais é indeterminadamente infinitamente grande e infinitesimalmente pequeno, onde cada pedaço é especificamente constituído por meio de uma infinidade de intra-ações com todos os outros.

⁵⁹Aqui, temos o mesmo jogo com a palavra *mattering*. [Nota dos tradutores]

⁶⁰Em inglês, *that cannot be disentangled from (what) matter(s)*, também pode ser lido: que não pode ser desemaranhada do que importa [Nota dos Tradutores].



Todo *hibakusha* sabe que sua sobrevivência carrega consigo o lamento e o silêncio dos mortos (p. xi).

O clímax da novela é a viagem da narradora ao Trinity Site, local onde a primeira bomba de plutônio foi detonada, em 16 de julho de 1945, às 5h29. É aqui, no final da sua jornada, o mesmo lugar onde tudo começou, no meio de um deserto, dentro de uma área cercada sem nada dentro, exceto um monumento ao nada – ao Marco Zero – que a plenitude desses rastros incorporados de todos os vários emaranhamentos coloniais completam o ciclo.

Hayashi está empenhada em ser uma cronista de 9 de agosto⁶¹. Dado que ela escreve deliberadamente contra o grão da cronologia, talvez o empenho de Hayashi em rastrear os emaranhamentos materiais condensados no ponto espaço-temporal de 9 de agosto possa ser mais apropriadamente capturado pelo título menos convencional “escriba que viaje em saltos” [travel-hopping scribe] de 9 de agosto⁶². *From Trinity to Trinity* não é um romance de viagem no tempo, mas uma história de difração do tempo, uma peregrinação corporificada empenhada em rastrear os emaranhamentos materiais: uma jornada arriscada de colocar um corpo em contato com a matéria/materialidade de histórias colonialistas específicas – uma contabilidade corporificada de algumas das somas de todas as histórias possíveis (cálculo de integrais de trajetória de Feynman), ou 'supermuitas vezes' (como na abordagem TQC do físico japonês, ganhador do Nobel, Sin-Itiro Tomonaga), um retorno iterativo (como na abordagem *maru* ou *circle approach* do físico japonês, ganhador do Nobel, Hideki Yukawa) – tocando a alteridade infinita que constitui um ponto⁶³. Qual é a estrutura do infinito de um ponto rotulado (em alguns

⁶¹Conforme descrito por Eiko Otake, o tradutora do livro, in Hayashi, *From Trinity to Trinity*, xii.

⁶²Este título honorífico é, obviamente, inspirado no próprio termo de Hayashi, “travel hopping” (que, de qualquer forma, cria ressonâncias e dissonâncias maravilhosas com o termo usado em demasia e muito incompreendido 'salto quântico' [quantum leaping], que foi (mal) apropriado pelos mercados capitalistas para vender todos os tipos de produtos de consumo).

⁶³Pareceu importante incluir aqui essas abordagens alternativas raramente mencionadas pelos físicos japoneses, mesmo que eu não tenha tempo/espaço para discuti-las neste artigo. Muito mais precisa ser dito e considero essas abordagens com alguns detalhes em um próximo livro (veja abaixo). As várias abordagens da TQC, seja a proposta por Feynman (superposição de todas as histórias possíveis), Tomonaga (super-many-times) ou Yukawa (*maru*), referem-se a estudos abstratos em física teórica que questionaram noções fundamentais como universalidade, singularidade, materialidade, o nada e histórias alternativas. Cada abordagem é repleta de esforços para compreender as forças nucleares e construir bombas atômicas. Em cada caso, há provas de uma violação das alegadas divisões entre forças sociais, políticas e naturais,



calendários como) 9 de agosto? Re-tornando [re-turning]⁶⁴ a um ponto para encarar o incalculável.

Re-tornar [re-turn]⁶⁵ é uma questão perturbadora, um questão [matter] de perturbação. Os diagramas de loop em TQC são dispositivos de cálculo que representam processos nos quais há um retorno – um toque do – self. Os loops são os que causam mais problemas para as concepções governantes de espaço, tempo, matéria, causalidade e nada.

Ser um escriba que viaja em saltos [travel-hopping] do 9 de agosto é diferente de ser um historiador. Isso porque viajar em saltos [travel-hopping] de um lado para o outro envolve fazer a viagem no espaço-tempo, traçando as múltiplas histórias com o próprio corpo, colocando o self em risco como parte de uma capacidade de responsabilidade⁶⁶ comprometida com aqueles que morreram e aqueles que ainda não nasceram. Implica reconhecer [re-cognising] o parentesco material com este momento explodido/implodido no tempo.

Estou indo para Trinity [ela diz a sua amiga]... a verdade é que, mesmo hoje, quero romper com o 9 de agosto... Sempre desejei não estar relacionada com o 9 de agosto.

... Katsura [meu filho] é um *hibakusha* de segunda geração... ele não gostava de ser um preso no corredor da morte sem pena de prisão... Ele queria morar longe de 9 de agosto. ... Trinity é o ponto de partida do meu 9 de agosto. É também o destino final do *hibakusha*. De Trinity a Trinity – .

Se eu fizer essa jornada, poderei manter o dia 9 de agosto em meu círculo de vida. Se eu nunca conseguir me livrar do acontecimento, devo encerrar meu relacionamento engolindo-o (*From Trinity to Trinity*, p. 9, 11).

O que significa engolir um acontecimento? Talvez esta seja uma evocação do *ouroboros*, o símbolo mítico da serpente que morde sua própria cauda, representando “criação a partir da destruição, Vida a partir da Morte” (p. 28)⁶⁷. Ou talvez signifique ingerir o

incluindo as distinções que se diz existirem entre física prática, proezas tecnológicas, e teorias físicas altamente abstratas; bem como entre ciência pura e militarismos, capitalismo, nacionalismos, colonialismos, racismos; e entre política e física. Para uma discussão mais detalhada, cf. Barad, *Infinity, Nothingness*.

⁶⁴Em inglês, re-turning, o que além da ideia de retorno, traz a ideia de “re-virar” [Nota dos tradutores]

⁶⁵Ver nota anterior.

⁶⁶No original, *response-ability*. O termo apresenta um jogo entre os termos *responde* (responder) e *ability* (habilidade) e *responsability* (responsabilidade).

⁶⁷O ouroboros tem vários significados entrelaçados nele. O principal é o simbolismo da serpente mordendo, devorando ou comendo a própria cauda. Isto simboliza a Natureza cíclica do Universo: criação a partir da



acontecimento como radiação: tomá-lo em suas vísceras, para senti-lo infiltrar-se em seus ossos, transformar suas entranhas e resetar seus relógios celulares. Talvez se trate da im/possibilidade de metabolizar o trauma, transformando o self de vítima à sobrevivente. Talvez seja uma forma de des/fazer o self, de tocar a si mesmo através do toque em todos os outros, acolhendo multidões de Outros que constituem a própria matéria do seu ser, a fim de transformar materialmente o self e o sentido material do self⁶⁸. Talvez se trate da vontade de se colocar em risco, de colocar o próprio corpo nessa terra ferida, de estar em contato com ela, de ter uma noção das suas texturas através dos sentidos, de chegar a um acordo com um sentimento partilhado de vulnerabilidade e invisibilidade, sentir os modos como esta terra, este vazio, que marca as práticas contínuas de evitação [avoidance]⁶⁹ dos colonizadores, sempre já habita o âmago, o núcleo do seu ser.

Andei até o < Marco Zero > ...

A partir deste ponto, em julho, há cinquenta anos, o clarão da bomba atômica percorreu todas as direções do deserto. Ouvi dizer que no dia do experimento chovia forte desde de manhã, o que é incomum no Novo México. O experimento foi realizado sob forte chuva. O clarão de luz ferveu o aguaceiro e, com aquela espuma branca, arruinou os campos, queimou as montanhas indefesas e disparou para o céu. E então silêncio. Sem tempo para defender e revidar, a região selvagem foi forçada ao silêncio⁷⁰.

Façamos uma pausa diante desse silêncio, antes de avançarmos, esse silêncio tecido com toda a matéria dos murmúrios, tantos gritos que poderiam já ter sido [might yet have been], mas nunca foram.

Do fundo da solo, das faces vermelhas expostas de montanhas distantes, da terra arrasada marrom, as ondas do silêncio vinham e me faziam estremecer. Quão quente deve ter sido

—

destruição, Vida a partir da Morte. O ouroboros come o próprio rabo para sustentar a vida, num eterno ciclo de renovação'; copiado em toda a web; fonte original não clara; cf., por exemplo, <http://www.tokenrock.com/explainouroboros-70.html>. 'A vida é um círculo, no qual O'Keeffe ofereceu seus ossos. Isso é reencarnação?'; *From trinity to trinity*, 28.

⁶⁸Não apenas seus cinquenta e dois colegas de classe, todos os quais ela tem carregado consigo todos esses anos, mas também seus outros colegas *hibakushas* aqui no Novo México, incluindo a terra, as pessoas, as cascavéis, o vento.

⁶⁹Ver nota 41 [Nota dos tradutores].

⁷⁰Há aqui um erro factual: embora seja verdade que choveu naquela manhã e que a chuva foi bastante incomum, o teste foi adiado até que a chuva parasse. Este erro é anotado e solucionado pela tradutora, Eiko Otake. Aprofundo esse ponto em Barad, *Infinity and Nothingness*.



Até agora, enquanto estou no <Trinity Site>, pensei que éramos nós, humanos, as primeiras vítimas da bomba atômica na Terra. Eu estava errada. Aqui estão meus *hibakusha* sênior. Eles estão aqui, mas não podem chorar ou gritar. Lágrimas encheram meus olhos (*From Trinity to Trinity*, p. 49-50).

Aqui no Marco Zero, o tempo-ser foi abalado em seu núcleo: a matéria foi separada de si mesma – traumatizada. A violência abre buracos na própria estrutura do mundo em sua intra-atividade sedimentar e iterativa. A ferididade [woundedness] não é reservada apenas aos seres humanos (e um relato da ferididade deve, ao mesmo tempo, trazer para a história os muitos milhares de pessoas que estavam na direção do vento da explosão).

As paisagens não são palcos, recipientes ou meros ambientes para atores humanos e não-humanos. A paisagem não é apenas visualmente semelhante a um corpo; é a pele da Terra⁷¹. A terra não é propriedade ou território; é um ser-tempo marcado pelas suas próprias feridas e vitalidade, uma geo-neuro-biografia material em camadas de ossos e corpos, cinzas e terra, onde a morte e a vida se encontram. Emaranhamentos etimológicos já sugerem uma perturbação nas supostas fronteiras entre espécies alegadamente diferentes: Terra, *humus* (do latim), faz parte da etimologia de *humano* e, da mesma forma, *Adão* (hebraico: [hu]man[kind]) deriva de *adamah* (hebraico: solo, terreno, Terra), desmentindo afirmações de distinções firmes entre humanos e não-humanos, sugerindo uma relação de parentesco [kin] em vez de espécie [kind] – um corte junto-separado.⁷² Os tempo-seres não apenas habitam, mas antes são *da* terra-tempo-paisagem

⁷¹Hayashi faz referências frequentes à pintora americana Georgia O'Keeffe. A sensualidade corporal vibratória da terra é expressa de forma única e vívida nas pinturas realistas não representacionais de O'Keeffe do deserto do Novo México. Hayashi menciona especificamente o fato de que os ossos de O'Keeffe estão espalhados no pico da montanha. De Trindade a Trindade, p3. Ao mesmo tempo, é importante notar que algumas das pinturas de O'Keefe foram contestadas pela sua apropriação cultural. Por exemplo, os vizinhos Pueblo do Museu Georgia O'Keeffe 'expressaram fortes opiniões contra a exibição pública de Katsinam, incluindo katsina tithu, em esculturas e pinturas', que O'Keefe começou a pintar depois de vê-los em cerimônias e danças de Pueblo realizadas em 1929. Ver, por exemplo, Martha Schwendener, 'The Spirit of Cultural Objects: A Review of 'Georgia O'Keeffe in New Mexico', no Montclair Art Museum,' *The New York Times*, 4 de janeiro de 2013. A própria questão de diferentes compreensões da paisagem – particularmente, as importantes diferenças entre as concepções culturais americanas e as das culturas indígenas e japonesas – são importantes para esta discussão e requerem maior elaboração.

⁷²Cf. Barad, 'Diffracting Diffraction: Cutting Together-Apart', in *Parallax* 20, no. 3 (2014): 168-87, para mais detalhes sobre a noção realista agencial do "corte junto-separado" (isto é, diferenciando-emaranhando). (Doravante *Diffracting Diffraction*).



[landtimescape] – a espaçotempomaterialização do mundo em seus envoltórios sedimentares de intra-atividade iterativa. A memória não é apenas uma capacidade subjetiva da mente humana; em vez disso, “humano” e “mente” fazem parte da terra-tempo-paisagem [landtimescape] – espaçotempomaterialização – do mundo. A memória inscreve-se na mundificação do mundo em sua especificidade, rastro ineliminável da historicidade sedimentante de sua reconfiguração iterativa.

Estamos indo para Los Alamos. É uma estrada montanhosa íngreme. De um lado da estrada há um penhasco, e abaixo dele posso ver as plataformas que vimos no caminho para Santa Fé. O vento que sopra no cânion parece levar embora gramíneas e arbustos, por isso não há verde nos penhascos das plataformas. Pedras e terra também são levadas pelo vento, por isso os penhascos ficam com pequenos buracos como os que um inseto faz nas folhas do repolho. Vistos de longe, esses buracos são redondos, como se tivessem sido atingidos pelo punho de um adulto. Buracos do mesmo tamanho estão espalhados na superfície dos penhascos e pedras cinzentas são parcialmente visíveis aqui e ali. O vento soprou a terra que cobria as pedras enterradas e, quando as pedras caíram, ficaram buracos. Então havia pedras sob as plataformas. Essas pedras que caíram dos penhascos são os mortos das plataformas. Lembro-me da minha sala de aula quando começou o segundo semestre após a derrota na Guerra. Na minha série, cinquenta e dois alunos morreram. Então tivemos uma turma a menos quando formamos novas turmas (*From Trinity to Trinity*, p. 29).

Hayashi entende a terra, neste caso, neste vazio marcado, nesta terra silenciada, como o terreno para um luto respeitoso, justo e não violento, para re-lembrar. Re-lembrar é uma atividade corporal de re-torno⁷³. Ela deve colocar seu corpo nesse chão ferido para ouvir seus silêncios murmurantes e choros silenciados, para re-lembrar e reconfigurar espaçotempomaterialização de todos os *hibakusha* em seus emaranhamentos materiais.

Sempre tive consciência de ser um *hibakusha*. Mas assim que comecei a caminhar pela pequena passagem dentro da área cercada conduzida por um guia, minha consciência sempre presente de ser uma vítima desapareceu de minha mente. Era como se eu voltasse a ter quatorze anos. Posso ter caminhado em direção a um <Marco Zero> desconhecido, como se eu fosse alguém do <tempo> anterior a 9 de agosto, mas foi quando fiquei em frente ao memorial que fiquei verdadeiramente exposta à bomba atômica. Olhando para trás, não derramei uma lágrima no dia 9 de agosto. Enquanto corria com o bando de pessoas cujas mãos, pés e rostos não pareciam mais humanos, nenhuma lágrima veio até mim...

⁷³Ver nota 65 [Nota dos Tradutores]



Pela primeira vez aqui em Trinity, entretanto, posso estar chorando com as lágrimas humanas que não derramei em 9 de agosto. Parada na terra que não fala palavras, estremei, sentindo sua dor. Até hoje, tenho convivido com dores impiedosas que ferem minha mente e meu corpo. Mas pode ter sido a dor da pele que cresceu a partir de 9 de agosto. Aqui neste deserto eu esqueci momentaneamente minha vida como *hibakusha* (p. 50-51).

É aqui, no meio do nada, o lugar onde o viver e o morrer se encontram, onde o tempo-ser é exposto como indeterminadamente múltiplo e preenchido com toda a matéria de im/possibilidades desejantes, que o escriba que viaja em saltos [travel-hopping scribe] pode finalmente colocar para descansar seus cinquenta e dois colegas de classe, aos quais foi negado a própria morte. Há muito tempo ela havia assumido essa responsabilidade⁷⁴ pelos cinquenta e dois e os carregou consigo durante todos esses anos. É colocando-se em risco, arriscando o seu sentido de self, esse trabalho de re-lembrar corporificado, que ela pode finalmente libertar as suas lágrimas e deixá-las cair no chão.

Quando eu te contei que estava vindo para Trinity, você me perguntou se eu era uma maníaca por bombas atômicas. Eu me pergunto com o que posso preencher os cinquenta e dois espaços que antes eram vividos pelos cinquenta e dois colegas de escola da minha série. Quero abraçar os espaços vazios, mas minha mão não alcança nada (p. 33).

Ao re-tornar ao nada, ela traz um vazio em sua particularidade (Nagasaki) para outro (Trinity), não para renormalizar essas infinitas violências, evitações e apagamentos, mas para trazer à tona as nuvens de im/possibilidades que cercam esses acontecimentos emaranhados⁷⁵. O que significa confrontar o nada, tocar a sua plenitude? Esta é uma pergunta que não pode ser respondida de forma abstrata, nem de uma vez por todas, mas deve ser feita repetidamente com o próprio corpo.

Essa questão, que deve ser vivida, re-torna-nos⁷⁶ para uma questão que foi mantida em suspenso: para quem o Marco Zero está vazio? É evidente que esta terra está longe de estar vazia: pelo contrário, está repleta de toda a matéria das im/possibilidades –

⁷⁴Ver nota 64 [Nota dos tradutores]

⁷⁵Foi crucial para os esforços de Hayashi para aceitar a desumanidade da humanidade que ela estivesse em contato com todas as questões de desumanidade, incluindo aquela que permeia todo o ser. A referência às nuvens aqui é simultaneamente a nuvens de partículas virtuais e nuvens de chuva.

⁷⁶Ver nota 64 [Nota dos tradutores]



condições materiais de viver e de morrer. Vivendo e morrendo neste vazio estão uma multidão de seres excluídos da designação de “humanos”. Não apenas aqueles seres que viviam no Marco Zero no momento do teste de Trinity, incluindo cascavéis, insetos, plantas, rochas e solo, mas também todos aqueles tempo-seres que estavam a favor do vento no local do teste, incluindo aqueles que muitas vezes não são contados como (totalmente) humanos, juntamente com os ossos e fantasmas de seus ancestrais falecidos e de seus futuros descendentes. Ou seja, o que reside no vazio são todos aqueles que resistem apesar de camadas e mais camadas de violência colonial e racializada, todos aqueles que o Homem considera como Outro, marcados de várias maneiras como subumanos, não-humanos, desumanos, ou nem mesmo reconhecidos como dignos de uma marca ou de serem nomeados. Na verdade, essa parcela de terra, designada como “a região selvagem do Novo México”, dentro e ao redor do Trinity Site, é “o lar de dezenove povos indígenas americanos, duas tribos Apache e algumas vertentes da Nação Navajo”. O fato de que havia 19.000 pessoas vivendo num raio de 50 milhas do teste secreto é algo que não só foi ignorado pelo governo dos EUA até 2014, como também, infelizmente, não é mencionado por Hayashi, embora certamente eles pertençam aos seus parentes [kin]. Para Hayashi, é precisamente a questão de re-lembrar e do luto justo que define o ser humano, o que não consiste em definir a sua natureza como uma singularidade particular, enraizando assim a história no solo do excepcionalismo humano, mas sim em trazê-la de volta a questões sobre a natureza do 'humano' (em sua constituição diferencial). O que nos torna humanos não é a nossa alegada distinção do – não-humano, do inumano, do subumano, do mais-que-humano, daqueles que não importam [matter] – mas sim a nossa relação com e responsabilidade para com os mortos, para com os fantasmas do passado e do futuro⁷⁷. A peregrinação da protagonista sem nome de Hayashi é um trabalho de luto, um trabalho concertado e contínuo, nunca terminado ou completo; onde o luto não é sobre fazer memoriais, mas sim sobre reconfigurar ontologicamente um passado que nunca existiu em nome de possibilidades de um futuro melhor, não como performado por um

⁷⁷O que não significa sugerir que esta forma de marcar o humano seja mais uma oportunidade para o excepcionalismo humano, uma vez que todos os tempo-seres fazem luto.



sujeito humanista liberal obstinado, mas nos rastros de emaranhamentos de múltiplos tempo-seres, através dos quais a protagonista sem nome é ela mesma constituída. É ao reunir corporalmente as diferentes estruturas do nada – rastreando os seus emaranhamentos – que o mundo pode fazer o luto, e que os inominados passam importar e serem reconhecidos como parte do contínuo remundificação do mundo.

O compromisso ético-político de Hayashi com o ativismo de re-lembrar os *hibakusha* tem sido uma prática de vida de rastrear as violências emaranhadas do colonialismo, do racismo e do nacionalismo dispersos pelo espaço-tempo. Crucial para este trabalho contínuo de luto é o trabalho de re-tornar⁷⁸ – revirar repetidamente⁷⁹ – decomposição, compostagem, revirar o húmus, desfazer a noção de humano fundada no solo envenenado do excepcionalismo humano⁸⁰. Não para privilegiar todos os outros seres sobre o humano, numa inversão perversa, mas para começar a acertar as contas com as profundezas infinitas de nossa inumanidade, e a partir da devastação resultante, nutrir o solo infinitamente rico de possibilidades de viver e morrer de outra forma.

Karen Barad é professora de Estudos Feministas, Filosofia e História da Consciência na Universidade da Califórnia, Santa Cruz.

Agradecimentos: Sou grata a Elaine Gan pela elaboração cuidadosa e hábil dos diagramas. Agradeço a Cleo Woelfle-Erskine, Vivian Underhill, Lani Hanna e Noya Kansky pela leitura cuidadosa e feedback útil.

⁷⁸Ver nota 64

⁷⁹See Barad, *Diffractioning Diffraction*.

⁸⁰Com gratidão a Donna Haraway, Maria Puig de la Bellacasa e Kristina Lyons, entre outros, pelo rico solo deste fértil material imagético.



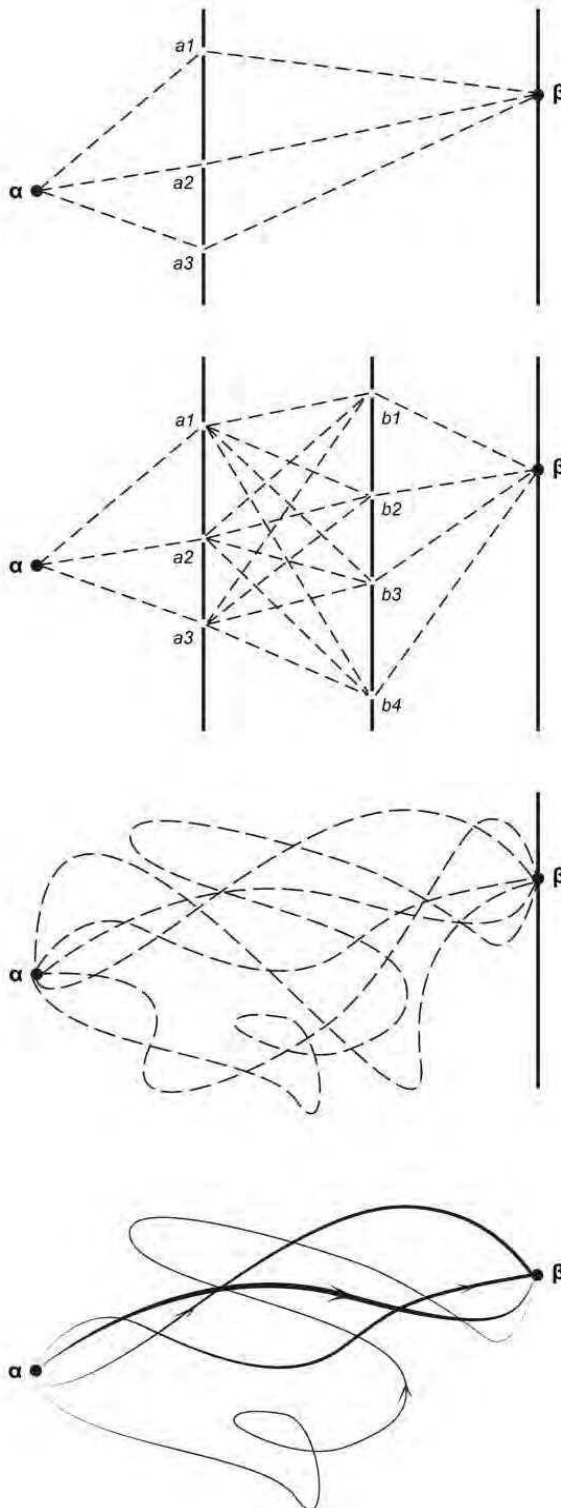


Figura 9-1: Nestes quatro diagramas, α indica a fonte das partículas ou o ponto de origem, e β é um ponto na tela que marca o local onde a partícula chega. A) Mostra uma rede de difração com múltiplas fendas (a_1, a_2 e a_3). B) Mostra múltiplas redes de difração (a e b), cada uma com múltiplas fendas. C) Diagrama sugerindo o caso limite em que existe um número infinito de redes de difração com um número infinito de fendas, o que permite então que a partícula esteja em qualquer lugar entre a fonte α e a tela β . D) Mostra alguns caminhos possíveis, todos os quais devem ser incluídos no cálculo de integrais de trajetória de Feynman



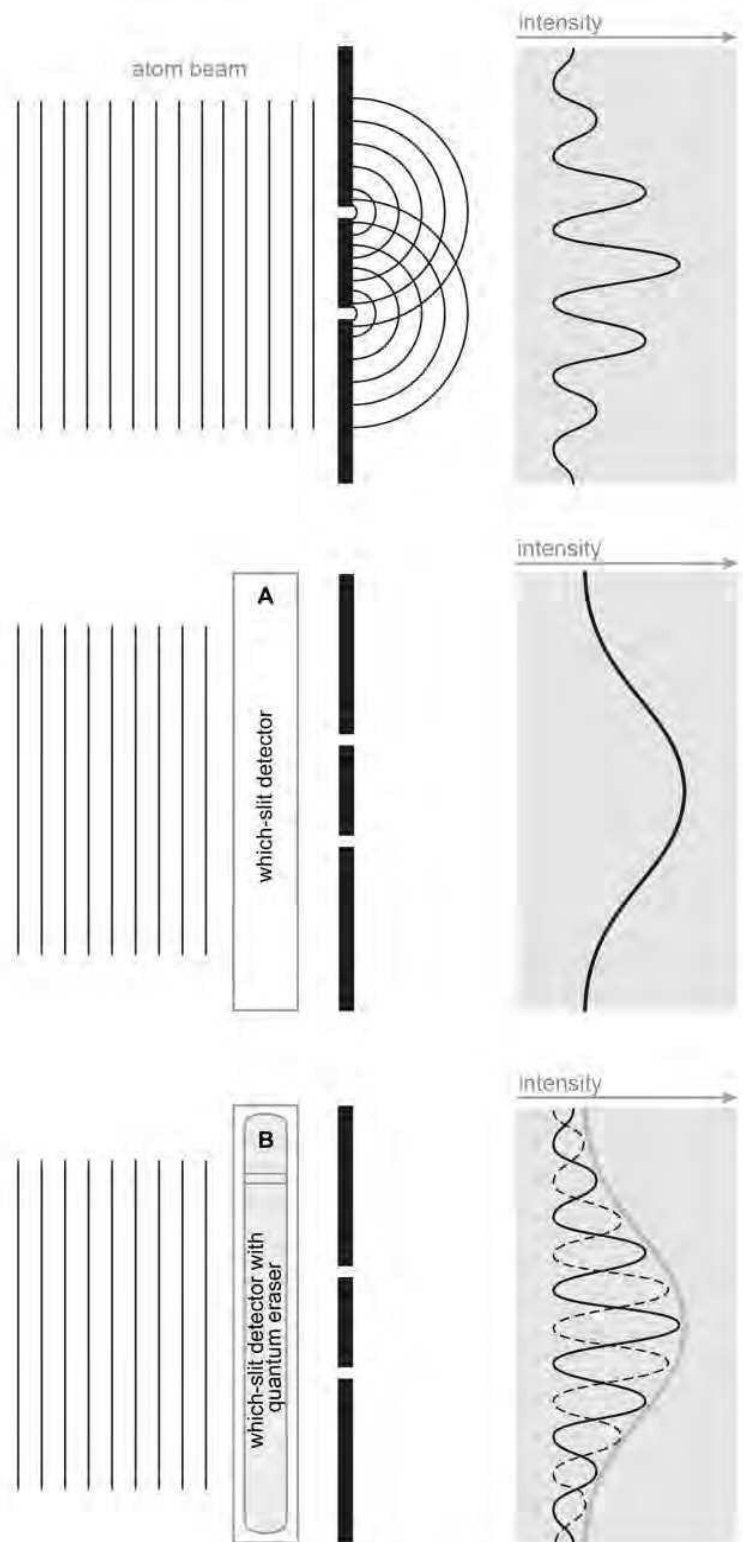
Figura 9-2: Este conjunto de diagramas ilustra algumas variações de um experimento de duas fendas. A fonte usada em cada caso são átomos. Os gráficos à direita mostram os padrões resultantes feitos depois que muitas partículas individuais passam pela rede de difração de duas fendas (uma de cada vez). A) Uma ilustração do experimento usual de duas fendas. O gráfico mostra o padrão de difração resultante (característico de ondas que formam um padrão de difração pelo fato de passarem pelas duas fendas ao mesmo tempo e combinam no outro lado da barreira). B) Uma ilustração de um experimento de duas fendas modificado com um detector de fenda que permite detectar por qual fenda cada partícula individual passa. O gráfico mostra um padrão de dispersão resultante (característico das partículas), indicando que cada partícula de fato passou por uma fenda ou por outra. C) Uma ilustração de um experimento com apagador quântico que envolve um detector de fenda seguida pelo apagamento da informação sobre por qual fenda cada partícula individual passou. Significativamente, o gráfico mostra que dentro do



padrão de dispersão existe um padrão de difração que pode ser encontrado traçando os



emaranhamentos.



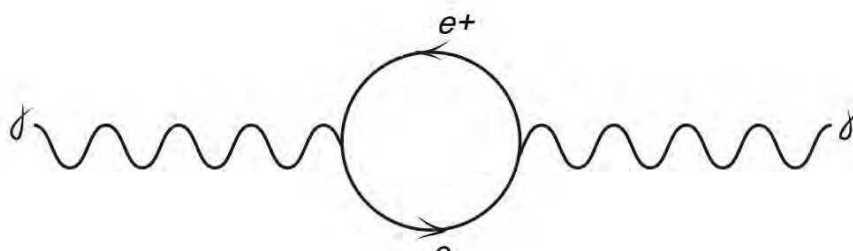


Figura 9-3. Este “diagrama de Feynman” é uma expressão do não/vazio do vazio. Representa o vazio realizando uma flutuação no vácuo (apenas uma entre um número infinito de flutuações do vazio em sua estruturação específica). Este mostra a criação e aniquilação virtual de um par elétron-pósitron (que são criados e aniquilados em conjunto, e onde o pósitron é um anti-elétron, ou seja, seu parceiro antimatéria). Também pode ser entendido como um diagrama de auto-energia de fótons. As linhas onduladas representam fótons (*quanta* do campo eletromagnético, ou partículas de luz, um caso particular dos quais pode ser um raio gama ou uma radiação de alta energia relevante para o decaimento nuclear), enquanto as linhas sólidas são elétrons (e pósitrons): e^- representa um elétron virtual viajando para frente no tempo, e e^+ um pósitron virtual movendo-se para trás no tempo). O diagrama de loop é (em si) infinito e precisa ser renormalizado; representa apenas um de um conjunto infinito de possíveis histórias no espaço-tempo. Ou seja, há uma infinidade de infinitos que constituem cada finitude. O diagrama mostra flutuações do nada: criação-aniquilação virtual, nascimento-morte, com todo o potencial que isso contém. Ele estabelece um conjunto interessante de reverberações com um diagrama que poderíamos desenhar da peregrinação da narradora que viaja em saltos (travel-hopping) de Hayashi, que re-torna ao ponto do espaço-tempo Trinity, 16 de julho de 1945, de outro ponto crucial do espaço-tempo, Nagasaki, 9 de abril de 1945. Enfrentando um re-torno ao vazio, a narradora arrisca essa intra-ação de auto-energia, essa destruição do self, e é assim transformada de vítima em sobrevivente, em conjunto com todos os seres emaranhados (“humanos” e “não-humanos”) que são *hibakusha*. Em particular, este diagrama faz parte de um diagrama auto-intra-ação onde tocar-se envolve tocar os Outros. O self renormalizado é uma coletividade, não um indivíduo, numa destruição não apenas do self/outro, mas do humano/não-humano. Portanto, como aponta Hayashi, a vingança



não faz sentido. A redenção e a re-memoração são possíveis porque o nada (o deserto ferido, a paisagem urbana devastada) não está vazio.



TRADUÇÃO - AMOR-QUEER? DIRETAMENTE NO CORAÇÃO DA HETERONORMATIVIDADE?

Translation - Liebe - queer? Direkt ins Herz der Heteronormativität?

Tradução do Livro: Engel, Antke 2015. "Liebe-queer? Direkt ins Herz der Heteronormativität?." *Journal/Netzwerk Frauen-und Geschlechterforschung*.

Verena Seelaender da Costa

Doutora em Filosofia pela UERJ

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3475-740X>

Lattes:

Quer o entendamos como um sentimento, uma atitude em relação ao mundo, uma prática ou uma instituição social, o amor não é autossuficiente. O amor estabelece conexões. Ele se desenvolve na forma de relações que nunca estão livres de relações de poder. O amor tece teias que muitas vezes se ramificam muito além da rede que liga dois indivíduos em uma fantasia de união. Às vezes, não é possível julgar se alguém¹ é carregado por essas redes ou se fica preso nelas. A relacionalidade do amor pode significar conexão, assim como liberdade, cenários compartilhados de fantasia, atração erótica, desejo como entrega, doação como crescimento ou crescimento como prazer no movimento. A relacionalidade, entretanto, também aponta para as dimensões sociais do amor, que se expressam como dominação e submissão, como objetificação ou exploração e autoexploração. O amor aparece como uma mercadoria. O amor ganha forma por meio de autoridades estatais ou autoridades

¹ Tanto o sublinhado () quanto o asterisco (*) são usados no texto: o primeiro para introduzir distância ou hesitação onde as distinções binaristas ed gênero prevalecem, o segundo para sinalizar a desnaturalização e o caráter de construção cultural dessas distinções.



eclesiásticas. Mesmo quando o amor é paixão, ele assume funções sociais. Ou, na paixão, ele pode se tornar a porta de entrada para a violência.²

Abordar a constituição paradoxal do amor significa considerá-lo como uma instituição heteronormativa e racista, enredada na dominação e no poder tão profundamente quanto em sua força renitente, resistente e autoafirmativa. Penso que o amor e a violência estejam mais intimamente ligados do que normalmente se supõe. No entanto, minha tese é que é possível reformular as dimensões violentas do amor, desde que seja criado um espaço para a dinâmica do poder nos relacionamentos amorosos.

O amor como prevenção de conflitos e luta por reconhecimento no filme *Verfolgt*, de Angelina Maccarone

O filme *Verfolgt* (2006) de Angelina Maccarone³ confronta de forma muito convincente alguns dos paradoxos do amor. Nesse filme, o amor representa, por um lado, um instrumento de prevenção de conflitos que permite satisfazer o desejo humano de harmonia e completude. Por outro lado, o filme mostra como o amor cresce a partir de uma luta recíproca por autoafirmação em condições de assimetria estrutural, dominação multidimensional e táticas sofisticadas de poder.

Entre a agente de liberdade condicional Elsa, de 50 anos, e seu supervisionado Jan, de 16 anos, desenvolve-se, pouco a pouco, um relacionamento sadomasoquista (SM). Embora seja em um primeiro momento uma resposta desesperada às provocações e aos jogos de poder dentro daquela constelação sociopedagógica, depois de algum tempo ambos começam a aprender a confiar e a desejar, a ter responsabilidade e, acima de tudo, a fazer uso

² Cf. Engel, Antke (2013): Schöne Zweifel - Welche Liebe? In: Guth, Doris/Schmutz, Hemma (eds.): Praxis der Liebe. Katalog des Salzburger Kunstvereins, Salzburg: 8-14.

³ *Verfolgt* (Angelina Maccarone, Alemanha, 2006, 87').



do poder de forma ativa e formativa dentro da relação amorosa. Apesar do relacionamento sadomasoquista ser vivido em segredo, ainda assim se encontra inserido de forma muito complexa na relação aparentemente padrão e igualitária entre Elsa e Raimar, cuja filha acabou de deixar a casa dos pais para estudar, bem como no apartamento compartilhado onde Jan mora. Raimar, o parceiro de longa data de Elsa, é quem reivindica verbalmente o amor várias vezes ao longo do filme. Sempre que uma controvérsia entre ele e Elsa chega ao fim, ele tenta restabelecer o vínculo afetivo com um "Eu te amo" (e uma pizza pronta). Fica claro, no entanto, que ele não consegue levar os conflitos a sério nem perceber a autonomia e a diferença de Elsa.

O filme *Vervolgt* me parece muito adequado para explorar a tensão entre amor, poder e violência. Gostaria de enfatizar, porém, que não é de forma alguma a relação sadomasoquista que estimula a reflexão sobre amor e violência. Em vez disso, *Vervolgt* confronta o fato de que, em relacionamentos heterossexuais "completamente normais", a negação do outro em sua alteridade é comum – seja na parceria igualitária de Raimar e Elsa ou no encontro aparentemente consensual de uma *one-night-stand* entre jovens que Jan vive com sua colega de quarto. Assim como as hierarquias estruturais, também os privilégios irrefletidos e os hábitos de gênero, raça, classe e heteronormatividade são tidos como certos, normais e naturais, e as posições de poder desempenhadas nessas práticas amorosas geralmente sequer são percebidas como violentas.

Por outro lado, o filme nos leva a reparar na violência do período que antecede o relacionamento entre Elsa e Jan; essa é uma violência que opera dimensões psicológicas e institucionais. O caráter pedagógico imposto pelo Estado na relação entre os dois protagonistas é caracterizado pela luta de ambos os lados, através de ameaças, coerção, abuso de poder e exploração de hierarquias estruturais. Parece-me interessante que, na medida em que os dois lentamente encontram seu caminho para um desejo sado-masoquista e desenvolvem um repertório de práticas a ele correspondentes, as relações de poder não são



mais vivenciadas como algo pré-determinado, mas como algo moldado e moldável. Já que ambos não fazem ideia da ética do consentimento e das regras concretas dos movimentos sadomasoquistas,⁴ as relações sociais de poder tornam-se claramente aparentes em Jan e Elsa e sobredeterminam sua interação. É exatamente por isso que lidar com elas é algo que pode ou "deve" ser aprendido. As dimensões *queer* – estranhas, incompreensíveis e não normativas – das práticas amorosas desempenham um papel crucial nesse sentido: elas contêm o potencial de confrontar o encontro entre a alteridade do outro e a alteridade do eu. Dessa forma, os rituais sociopedagógicos de dominação e submissão (ou resistência) aparecem em um novo horizonte assim que seu emaranhado com o desejo é reconhecido. O amor encontra expressão no gerenciamento do limiar precário entre poder e violência, de modo que a estagnação violenta da agência do indivíduo seja evitada ou transformada em relações de poder dinâmicas e maleáveis. Nesse caso, a confiança e a abertura não são um pré-requisito, mas sim um efeito das práticas sexuais nas quais um relacionamento amoroso é iniciado.⁵

A proximidade do amor com a violência

Vervolgt serve como ponto de partida para pensar sobre o amor em relacionamentos desiguais e hierárquicos, caracterizados pela dependência ou até mesmo dependência e violência. Ao delinear esse contexto, meu objetivo não é, no entanto, contrastar um suposto ideal "afeto puro" do amor em contraposição a um amor envolto em poder e dominação de uma "instituição heteronormativa". Isso sugeriria que é a instituição ou a heteronormatividade que corrompe o amor e abre uma porta de entrada para a violência,

⁴ Bauer, Robin (2014): *Queer BDSM Intimacies. Critical Consent and Pushing Boundaries*. Houndsmills: Palgrave Macmillan; veja também <http://robinbauer.eu/research/queer-bdsm/>.

⁵ Para uma discussão detalhada sobre o *Vervolgt*, cf. Engel, Antke (2012): *Spielräume sexualisierter Gewalt. Queeres Begehren im Spannungsfeld von staatlicher Regulierung und sexueller Subversion des Staates*. In: Haberler, Helga, Hajek, Katharina, Ludwig, Gundula, Paloni, Sara (orgs.): *Que(e)r zum Staat, Heteronormativitätskritische Perspektiven auf Staat, Macht und Gesellschaft*. Berlin: Querverlag: 188-207.



como se fosse a violência que estivesse invadindo – quase que de fora – o amor inocente. Em contraste, juntamente a Judith Butler, presumo que o potencial de violência é inerente ao amor como uma instituição do afeto. Butler justifica isso com o fato de que o amor é aprendido a partir de uma relação de dependência infantil. Ele cresce a partir de uma vulnerabilidade primordial do ser humano em relação a um senhor: "...à mercê de um Tu sem o qual não posso existir e do qual depende minha sobrevivência".⁶

Em seu ensaio *Longing for Recognition*, Butler pergunta como é possível desenvolver relacionamentos que dispensem a submissão dominante e, nesse sentido, traz para a discussão as reflexões de Jessica Benjamin sobre o reconhecimento intersubjetivo.⁷ Segundo Benjamin, é necessário desenvolver uma maneira intersubjetiva de lidar com a tensão – ao mesmo tempo interna, psíquica e social – entre o desejo de autoafirmação e o de apego.⁸ Isso pressupõe que as agressões resultantes da tensão não sejam repelidas. Assim, para Benjamin, amor significa sobrevivência, significa "sobreviver" à agressão ou à destrutividade que surge do apego e da luta pela autoafirmação. Esse desafio existe para ambos – ou para todos – os participantes: O lado da relação que é confrontado com a agressão por parte do outro lado é desafiado a suportar isso sem responder com violência ou proibir a agressão. A autoafirmação deve sobreviver ao fato de que atos de autoafirmação interrompem a conexão estabelecida em uma relação de dependência. Ambos os lados da relação assimétrica são, portanto, desafiados a restabelecer, após o ato de agressão, uma conexão na qual a dependência não é mais primária, mas moldada e, em certo sentido, "escolhida".

O desejo da alteridade do_ Outro_

⁶ Butler, Judith (2003): *Kritik der ethischen Gewalt*. Frankfurt/M.: Suhrkamp: 91.

⁷ Butler, Judith (2004): *Longing for Recognition*, em *Undoing Gender*. London, New York: Routledge: 131-151.

⁸ Benjamin, Jessica (1998): *The Shadow of the Other. Intersubjectivity and Gender in Psychoanalysis*. New York: Routledge.



Butler explica esse processo de forma que o que se desenvolve é um desejo que não é orientado para o_ Outro_, mas sim para a alteridade do_ Outro_ (*the Other of the Other*). O sujeito perde sua posição soberana quando se torna consciente de que existe uma lacuna (*gap*) entre o_ Outro_ social (atuante) e as imagens que eu projeto nele_; e que essa lacuna permite que apareça em cena uma alteridade intangível, irritante e fascinante – talvez também ameaçadora – do_ Outro_. No desejo, portanto, algo é abordado em mim que não tenho à minha disposição e que permanece parcialmente incompreensível para mim. Eu gostaria de acrescentar que, nos relacionamentos sadomasoquistas, é possível lidar com essas dimensões do desejo e do poder na práxis intersubjetiva, que são simultaneamente fascinantes e ameaçadoras, prazerosas e dolorosas.

Se, na luta pela autoafirmação, conexão e reconhecimento, for possível contornar a "destruição" do relacionamento e ocupar o *ek-stasis* do eu, de acordo com o termo de Butler, de uma forma prazerosa, o amor pode ocorrer ou formas de amar podem se desenvolver não sendo baseadas na submissão. Na sobrevivência compartilhada, que é um encontro entre a alteridade do eu e a alteridade do_ Outro_, são formadas subjetividades capazes de traduzir a agressão e a violência em relações de poder que podem ser moldadas por todos os lados, mesmo quando são assimétricas. A autoafirmação, a conexão e a dependência tornam-se igualmente habitáveis, embora em uma constelação repleta de tensão. Mas será que esse conceito de amor significa que as práticas amorosas também podem contribuir para reformular as relações de dominação e violência que se desenvolvem no nível da dominação estrutural? O que fazer quando o próprio amor contribui para a manutenção das relações de dominação?



Imitação e apropriação fraudulenta do "amor normal" em um vídeo de Pauline Boudry e Renate Lorenz⁹

Frequentemente, as práticas de vida e amor homo*sexuais e trans*gêneros são difamadas com o argumento de que são apenas uma imitação de relações ou gêneros heterossexuais ostensivamente naturais: sempre "encenação" ou "fraude", nunca "amor autêntico". Em termos do meu argumento, gostaria de apresentar um trabalho artístico que desenvolve uma agência *queer* ao se envolver na "apropriação fraudulenta" de um discurso heteronormativo e racista do amor. Tomo emprestado o termo "apropriação fraudulenta" de Judith Butler, que o vê como uma estratégia política daqueles que são excluídos pela ordem dominante dos terrenos do "gênero autêntico" ou do "verdadeiramente humano", e que se opõem a essa exclusão não por meio de exigências de inclusão e tolerância, mas por meio de um provocativo "viver como se fosse humano"¹⁰.

O vídeo *Sometimes you fight for the world, sometimes you fight for yourself* (2004, 5') foi originalmente produzido por Renate Lorenz e Pauline Boudry com o título "normal love". O vídeo de cinco minutos mostra como os _dois_ protagonistas, uma mulher abstrata e um homem abstrato, exploram as possibilidades de um encontro erótico.

⁹ Para uma discussão detalhada do vídeo com referência a estratégias de uma política do paradoxo *queer*, cf. Engel, Antke (2010): *Desiring Tension: Towards a Queer Politics of Paradox*. In: Holzhey, Christoph (ed.): *Tension/Spannung*. Viena: Turia+Kant: 227-250.

¹⁰ O título *Normal Love* é uma citação ao segundo longa metragem de Jack Smith (1963, 80'), que "appears to derive from his adoration of Maria Montez, the B-movie star best known for her performance in 'Cobra Woman.' It features a variety of 30's horror film monsters, a mermaid, a lecher, and various cuties performed by a cast which included Mario Montez, John Vaccaro, Diane DePrima, Beverly Grant, Tiny Tim, and others" [... parece derivar sua adoração por Maria Montez, a estrela de cinema de filmes B, mais conhecida por sua atuação em *Cobra Woman*. O filme mostra uma grande variedade de monstros típicos dos anos 1930, uma sereia, um libertino e várias outras beldades, formadas por um elenco que incluía Maria Montez, John Vaccaro, Diane DePrima, Beverly Grant, Tiny Tim e outros] (www.hi-beam.net/mkr/js/js-bio2.html), acesso em 26/03/2009, texto retirado da exposição *normal love* de Renate Lorenz (Berlín, Künstlerhaus Bethanien, 2007).



Na jogo entre a distância, o movimento e a ausência, é encenada uma troca de olhares que sinaliza o interesse mútuo e o aumento da tensão. No entanto, os corpos não se aproximam um do outro e o encontro esperado não se concretiza. Em vez disso, pode-se acompanhar uma troca de palavras cantadas, que se origina de uma música da banda *Flying Lizards* e por meio da qual é travada uma batalha, na qual a mulher abstrata e o homem abstrato se confrontam com seus entendimentos ilusórios ou impiedosos sobre o amor. Nesse processo, as condições históricas desses conceitos de amor são expostas à crítica. Introduzido por uma imagem intermediária intitulada "herstory" (história dela), um diálogo se desenrola no qual ela* o* acusa de hipocrisia e aponta que sua* canção de amor *kitsch* justifica a subjugação e a exploração feminina: "*knights in shiny armor always take the key, history, history, hypocrisy – but you can still make money by singing sweet songs of love*" [cavaleiros em armaduras brilhantes sempre levam a chave, história, história, hipocrisia – mas você ainda pode ganhar dinheiro cantando doces canções de amor]. O homem abstrato responde: "*I own you, you don't own me, you are my territory, this is a love song, this is a love song*" [Eu sou seu dono, você não é minha dona, você é meu território, esta é uma canção de amor, esta é uma canção de amor]. Uma exuberante vegetação tropical compõe o cenário das reivindicações territoriais de propriedade expressas aqui em uma fórmula exotizante-machista comum: A mulher é igual à natureza que é igual ao território conquistado.

Reivindicações territoriais coloniais e descolonização no *Drag*

O vídeo de Boudry/Lorenz parece sugerir que o amor nas grades heteronormativas do "amor normal" só pode ocorrer como possessividade e subjugação. Além disso, ele destaca que essa construção sexista se entrelaça com um discurso colonial racista. Uma etnicização das posições de gênero da mulher abstrata e do homem abstrato está implícita tanto na interação quanto no cenário. Os *tropos* conotam as posições do colonizado e do colonizador.



Aqui, do lado da posição colonizada, a feminilidade e a indigeneidade se produzem mutuamente: a posição indígena sofre efeminização, e a posição feminina aparece como indígena. O discurso amoroso e o discurso colonial justificam igualmente essa construção. Ao mesmo tempo, no entanto, a abundância exótica do cenário se revela uma estufa tropical artificial no decorrer da ação, expondo, assim, sua artificialidade.

O vídeo pode ser interpretado como uma imitação e uma apropriação enganosa de um discurso universal do amor. Esse discurso, que descreve o amor como universalmente humano e supra-histórico, é, contrariamente à ordem heteronormativa, interpretado por figuras de gênero ambíguo e cujas relações de desejo, portanto, não podem ser simplesmente decodificadas como hetero ou homossexuais. Na medida em que o feminino e o masculino aparecem como "abstratos", suas particularidades individuais são declaradas irrelevantes para o amor. Uma vez que isso afirma o discurso universal do amor, não há razão para que as pessoas transgênero ou *gender-bending* não o reivindiquem também. No entanto, ao se apropriar do discurso universal do "amor normal", o vídeo emite simultaneamente uma advertência implícita, que pode ser expressa como: "você pode reivindicar o 'amor universal' para si mesmo. Mas isso também significa que você se torna parte de um discurso histórico que apoia relações de propriedade, exploração e hipocrisia". Por meio do título *Sometimes you fight for the world, sometimes you fight for yourself* [Às vezes você luta pelo mundo, às vezes você luta por si mesmo], o vídeo coloca o discurso do amor no contexto das lutas políticas e o vincula a questões de justiça: como o amor e a ordem capitalista estão conectados? Por que se pode ganhar dinheiro com esse violento amor *kitsch* das canções de amor? Quem pode reivindicar qual propriedade? Que poder de definir o outro pode ser exercido em um encontro íntimo?

A justaposição no título aponta para o fato de que lutar por si mesmo e lutar pelo mundo não andam juntos sem contradição. Parece-me interessante que o vídeo se envolva na reformulação crítica de dois discursos específicos, um sexista e outro racista, a partir de sua



interconexão *queer*: Quando ele*, deitado sobre musgo e formações rochosas, cai em êxtase (auto)erótico ao acariciar a parte superior do próprio corpo, com a mão se estendendo lentamente sobre o musgo, isso celebra a masculinidade e, ao mesmo tempo, representa a "conquista da América", como sugere o signo botânico antes ali inserido. No entanto, o autoerotismo desavergonhado e descontrolado também causa uma ruptura na imagem do "civilizador" masculino. Além disso, a posição feminina e indígena é simultaneamente introduzida como uma posição de sujeito, não apenas como sujeito do amor, mas como uma posição pública e política: ao escrever sua história, e não a história em geral, a hierarquia de gênero perde sua autoevidência naturalizada. O "colonizador" que proclama grandiloquentemente suas reivindicações de propriedade torna-se um objeto para ela*. A câmera mostra-a* olhando para o corpo dele* e faz com que ele* se afaste com um riso constrangido.

Porém, isso não é simplesmente encenado como uma inversão, mas sim como uma performance *drag*. A posição militante feminista gradualmente ganha masculinidade, os pêlos faciais e a laringe pronunciada entram em cena. A personagem se passa tanto por um jovem homem (*gay*) quanto por uma mulher (lésbica). Isso abre novos eixos de desejo: talvez um desejo gay, possivelmente um desejo de dois trans*gêneros que não estão preocupados em se passar por um ou outro gênero. Mas, mesmo que os dois apareçam com barbas malfeitas e se apresentem como *dandy camp* ou *leather-gay*, isso não significa que o trabalho sobre o discurso heteronormativo do amor seja suspenso ou que o *queer* seja colocado como uma alternativa. De modo algum o vídeo termina com um encontro erótico entre os dois protagonistas. O amor não é usado como um remédio nem como uma promessa. Se fosse, pode-se argumentar, de forma semelhante ao que foi sugerido no início em relação a *Verfolgt*, que a dinâmica erótica promove o confronto com as relações de poder e dominação.

O casal duvidoso: desejo de complementaridade e promessa de plenitude



Tanto o mito de origem platônico quanto o bíblico vêm no amor a superação de uma separação, bem como a restauração de uma totalidade. Não é imediatamente óbvio por que isso está associado à ideia de uma complementaridade binária e heterossexual dos sexos.¹¹ No entanto, assim que esse acoplamento é estabelecido – histórica e culturalmente –, a figura do casal é vencedora. A questão crítica agora é como superar esse arranjo hierárquico. Trabalhar as relações de gênero pode, de fato, mudar a hierarquia entre o ativo e o passivo, que é inerente ao casal, na constelação eu/tu ou sujeito/objeto? As práticas de desejo e amor das subjetividades corporais transgênero* e intersexo* que resistem à categorização "hétero ou homo" podem subverter essa hierarquia? Ou seu alcance está relacionado à contestação do binarismo normativo, enquanto o desejo de totalidade complementar que o casal também representa pode ainda persistir?

Ultrapassando o molde heteronormativo através da forma poliamorosa

O poliamor é uma forma de amar que desafia a exclusividade dos relacionamentos monogâmicos. Ele anda de mãos dadas com a disposição de enfrentar o ciúme, a possessividade e os dilemas de atenção que aparecem quando uma_ pessoa tem vários_ parceiros_ românticos e/ou "compartilha" parceiros_. Mais neoliberal do que *queer*, alguns defensores argumentam que, em sociedades baseadas na divisão do trabalho, diferenciação e individualização, simplesmente não é mais apropriado esperar que uma_ única_ pessoa satisfaça todos os nossos desejos e compartilhe todos os nossos interesses. Por outro lado, afirma-se que o amor-próprio não precisa, no fim das contas, se limitar a uma única pessoa.

¹¹ Kraß, Andreas; Tischel, Alexandra (eds.) (2002): *Covenant and Desire: A Symposium on Love*. Berlin; Groneberg, Michael (2008): *Myths and Knowledge on Gender and Intersexuality. An Analysis of Relevant Terms, Conceptions and Discourses*. In: Zehnder, Kathrin (ed.): *Intersex" Geschlechtsanpassung zum Wohl des Kindes?* Freiburg: Academic Press: 83-145.



Ao contrário da forma ideológica do amor romântico, Imre Hoffmann e Dominique Zimmermann, autores_ de um livro introdutório ao poliamor, perguntam: "... por que [...] não deveriam ser possíveis gradações semelhantes de proximidade e intensidade nos relacionamentos amorosos, como as conhecemos nas amizades, por exemplo? E por que eu também não deveria permitir a companhia de minha amada a outras pessoas?"¹²

O poliamor abrange um triângulo entre amor, relacionamento sexual e amizade, em que essas dimensões não experimentam um acoplamento pré determinado, mas podem ser moldadas e combinadas de forma diferente e – idealmente – por todos_ os_ participantes. Assim como nos contextos sadomasoquistas, os princípios éticos e as práticas de negociação desempenham um papel importante no poliamor; a transparência e a equidade, em particular, devem ser enfatizadas nesse aspecto. Não é dada, no entanto, muita atenção à importância das assimetrias estruturais em termos de oportunidades de negociação e planejamento. Assim, o argumento de que, mesmo nas famílias, o amor não se limita a uma pessoa, por exemplo, a um dos vários filhos, dificilmente desempenha um papel na literatura sobre poliamor. Minha suposição é que a razão dessa manobra evasiva é que, caso contrário, a complexa questão da relação entre família e sexualidade, que é evitada pelo tabu do incesto, seria levantada e certamente mereceria uma discussão mais detalhada. A ideia otimista de que os sentimentos de ciúme podem ser tratados por meio da transparência e de uma interação cuidadosa e ética, orientada para as necessidades do indivíduo, bem como para os princípios da equidade, também teria de ser discutida com mais detalhes.¹³ Talvez possamos também realizar uma defesa do ciúme aqui, por exemplo, no sentido de que ele seria o terreno ideal para confrontar a alteridade e a incompreensibilidade do próprio eu; ou que, como escreve

¹² Hofmann, Imre; Zimmermann, Dominique (2012): *The Other Relationship*. Polyamorie und philosophische Praxis. Stuttgart: 13.

¹³ Schroedter, Thomas/Vetter, Christina (2010): *Polyamory. A memoir*. Stuttgart: 42ff.



Jelisaveta Blagojević, o ciúme, em seu impulso de se apropriar e possuir, desconstrói o sujeito soberano e abre caminho para uma união singular.¹⁴

Em uma nota positiva, o poliamor também reconhece que o desejo é estimulado por semelhanças e diferenças múltiplas, às vezes paradoxais e irreconciliáveis, e que as práticas amorosas podem se sentir desafiadas a fazer jus a essa complexidade conflitante. Está muito claro que o amor e o desejo não podem ser contraídos na diferença heterossexual do binarismo normativo sem contradição. Entretanto, se for argumentado que são necessárias múltiplas contrapartidas para satisfazer os desejos complexos e contraditórios dos indivíduos da modernidade tardia, talvez seja necessária uma suspeição crítica: por um lado, com relação a essa promessa de satisfação e, por outro, se o poliamor também é motivado por um ideal de totalidade e pelo desejo de fazer parte de uma unidade. Se essa promessa não estiver mais ligada ao casal, mas o amor continuar a servir como uma extensão e conclusão do eu, e estiver inclinado a funcionalizar o_ outro_ de acordo com isso, o poliamor perderá sua radicalidade. Nesse caso, ele seria, de fato, apenas uma resposta conveniente a uma vida cada vez mais individualizada que deseja parceiros_ diversos_ para satisfazer necessidades ou viver desejos específicos. Mas, como afirma ironicamente Toni Schmale: "Você não pode ter um amante gostoso, um emprego gostoso e um apartamento gostoso, tudo na mesma cidade".¹⁵

¹⁴ Blagojević, Jelisaveta (2008): *Hieroglyphs of Jealousy*, Skopje: Euro-Balkan Press: 14ff.

¹⁵ Título de um vídeo de Toni Schmale (2011), cf *Videostill You Can't Have a Hot Lover, a Hot Job, and a Hot Apartment All in One City*.



TRADUÇÃO - REPRODUÇÃO NÃO BRANCA E EROTISMO HOMOSSEXUAL: ATOS QUEER CONTRA A NATUREZA¹**TRANSLATION - Non-white reproduction and same-sex eroticism: Queer acts against nature.**

Tradução do artigo: Gosine, Andil.2010. Non-white reproduction and same-sex eroticism: Queer acts against nature. Queer ecologies : Sex, nature politics, desire.

Fabio A G Oliveira²

Doutor em Filosofia pela UFRJ

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0275-6595>

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2941317514296044>

Renato Amantino³

Mestre em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva pela UFF

ORCID

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6137822494166353>

Denis Duarte⁴

Mestre em Ciência de Dados pela University College Dublin (UCD)

ORCID

Lattes

Em contextos culturais predominantemente euro-americanos, dois tipos de sexo têm sido (são) ditos tóxicos para a natureza: sexo reprodutivo entre pessoas não brancas e sexo entre homens. Desde sua origem com os preservacionistas-conservacionistas até a canonização de Al Gore, no século XXI, como eco-ativista global, os principais

¹ O presente artigo foi publicado no ano de 2010 e compôs a Coletânea intitulada “Queer Ecologies: Sex, Nature, Politics and Desire”, organizada por Catriona Mortimer-Sandilands e publicada pela Indiana University Press (p. 149-172). Sua tradução para a publicação em português foi autorizada pelo próprio autor Andil Gosine em agosto de 2022. (Nota dos tradutores).

² Professor de Filosofia da Educação da Universidade Federal Fluminense (UFF). Membro Permanente do Programa de Pós-Graduação em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva (PPGBIOS-UFF) e do Programa de Pós-Graduação em Ensino (PPGEN-UFF). Coordenador do Laboratório de Ética Ambiental e Animal (LEA) e do Grupo de Pesquisa C.U.I.R. (Cultivando Utopias, Insurgências e Revoluções) na mesma Universidade.

³ Doutorando em Bioética pelo Programa de Pós-Graduação em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva (PPGBIOS) da Universidade Federal Fluminense (UFF). Mestre em Bioética (PPGBIOS-UFF). Graduado em Letras Português/Inglês pela Fundação Técnico-Educacional Souza Marques (FTESM).

⁴ Mestre em Ciência de Dados pela University College Dublin (UCD) e graduado em Ciência da Computação pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Membro do Laboratório de Ética Ambiental e Animal (LEA) da Universidade Federal Fluminense (UFF).



movimentos ambientais norte-americanos têm investido na produção e circulação de discursos sobre “superpopulação” que colocam a culpa pelo desastre ecológico global nas propensões reprodutivas dos pobres do mundo; que, devido à fácil colaboração do capitalismo com o patriarcado e o racismo, têm significado os povos não brancos economicamente desfavorecidos do mundo, particularmente as mulheres em gestação (ou com potencial para engravidar) da Ásia, África e América do Sul e Central, bem como as Nações Originárias e as mulheres não brancas na América do Norte. Todos foram coletivamente responsabilizados por “superpovoar” a Terra e por colocar muita pressão sobre os seus recursos naturais. Paul Ehrlich expôs, sucintamente, a lógica para essa posição em seu influente texto de 1968, *The Population Bomb* (“A população-bomba”, em tradução literal): “muitas pessoas”, com “pouca comida”, conduzem a “um planeta moribundo”.⁵ Em termos mais diretos, Ehrlich e outros autores estavam fazendo (ainda fazem) a alegação de que o sexo heterossexual (reprodutivo) entre homens e mulheres pobres sobrecarregou os ambientes naturais e ameaçou a sobrevivência do próprio planeta Terra. Mais recentemente, vários estudiosos têm chamado a atenção para as maneiras pelas quais o sexo homossexual masculino também tem sido articulado em discursos de políticas públicas e marcos legais como prejudiciais a ambientes saudáveis. A dita “pegação” pública (*cruising*) e a atividade sexual de homens em parques e praias, em paisagens tanto rurais quanto urbanas pelo mundo, têm sido historicamente interpretadas como atos ilícitos e perigosos que degradam os locais onde eles ocorrem (Castells and Murphy 1982; Chauncey 1995; D’Emilio and Freedman 1988; Ingram 1997; Schultz 1998).⁶

⁵ Os títulos dos três primeiros capítulos de *The Population Bomb* (A população-bomba) foram: “Too Many People”, “Too Little Food” e “A Dying Planet”.

⁶ O sexo público entre mulheres e o sexo heterossexual público também foram posicionados de forma semelhante, mas por várias razões atraíram consideravelmente menos atenção crítica. Não foi feita muita pesquisa sobre sexo entre mulheres em locais públicos – em parte, sem dúvida, por causa do rebaixamento organizado das mulheres para a esfera privada e a sua exclusão da esfera pública. O sexo heterossexual público (“*dogging*” etc.) tem ganhado alguma atenção, mas certamente menos do que o sexo homossexual masculino, e é geralmente menos energeticamente escandalizado.



Neste ensaio, quero começar a refletir sobre a representação de ambos os tipos de sexo como ameaças ecológicas e convidar a uma consideração mais atenta sobre eles. Embora a propaganda sobre superpopulação e suas ramificações materiais (programas de planejamento familiar, práticas coercitivas de esterilização etc.) e a criminalização e policiamento de atos sexuais entre homens tenham sido – e sejam – geralmente tratados como fenômenos distintos, suas genealogias estão intimamente entrelaçadas através dos projetos de colonialismo, desenvolvimento e construção de nação. Contrastando com as formações heterossexistas e racializadas da natureza engendradas através desses projetos (a criação de parques nacionais etc.), o sexo heterossexual potencialmente reprodutivo entre pessoas não brancas e o sexo homossexual, eu defendo, ameaçam as ambições colonial-imperialista e nacionalista. Ambos são “atos *queer*” na medida em que desafiam as normas declaradas de colaboração com narrativas coloniais de raça, sexo e gênero, através das quais formações modernas da natureza foram constituídas. Ambos não se adequam e são ameaçadores para os projetos de construção da nação branca engendrados através do processo de colonização e são suportados acriticamente por discursos históricos e contemporâneos do meio ambiente e da ecologia.

Considero três aspectos comuns aos discursos sobre os perigos ecológicos da superpopulação e da homossexualidade que demonstram como eles funcionam de forma semelhante e que são igualmente investidos na produção e manutenção da heteronormatividade branca: (1) o compromisso com projetos de construção da nação branca; (2) o uso de argumentos conectados sobre segurança pública e moralidade para fazer alegações sobre os perigos que o sexo heterossexual não branco e o sexo homossexual representam para a natureza; e (3), a negação do erótico pelo insistente não reconhecimento do desejo sexual e dos atos sexuais como prazerosos. Para esse fim, examino uma série de textos nos quais esses discursos tomam forma: reportagens de jornais e outros meios de comunicação, livros didáticos e outras publicações acadêmicas, documentos governamentais, incluindo aqueles elaborados por agências policiais e materiais produzidos por organizações ambientais.



Minha defesa de ambos atos sexuais como sendo “*queer*” é fruto do reconhecimento de suas imbricações e pretende ser uma forma de provocação à teorização e prática da Ecologia *Queer*. Através deste trabalho, estou verificando como a produção de angústias sexuais racializadas vincula o encontro colonial a projetos de industrialização/desenvolvimento e construção de nação, como expresso, por exemplo, nos programas contemporâneos de controle populacional e prevenção do HIV/AIDS, bem como no policiamento da homossexualidade em parques e praias. Eu argumento que esses projetos se esforçam e trabalham para sustentar o heteropatriarcado branco e quaisquer atos vistos como empecilhos para essa agenda são constituídos não apenas como antinaturais, mas *tóxicos* para a natureza. Esta afirmação não está muito distante daquelas feitas por estudiosos pós-coloniais e psicanalistas que reconhecem o sexo como um território fundamental através do qual os períodos do império são negociados e estipulados. Tampouco, essa é uma afirmação que tem sido inexplorada na literatura de justiça ecológica *queer* ou ambiental; minha posição se baseia muito no trabalho de outras pessoas que contribuíram com este volume⁷ que descreveram as várias maneiras pelas quais a natureza é convocada a assumir a tarefa de marcação racial, gênero e sexual de certos corpos como tóxicos. Neste artigo, desvio a atenção dos corpos que são marcados como tóxicos para o ato sexual que os significam dessa forma. Um foco no sexo, em vez de nos corpos, resiste a qualquer estabilização de raça, gênero ou sexualidade, e volta a atenção para os atos que dão significado aos corpos. O sexo é onde as ansiedades sobre o *self* motivam a produção de raça, gênero e identidade sexual, e sexo é o lugar que pode apresentar, penso eu, possibilidades interessantes para configurar uma política ecológica que seja profundamente atenta às múltiplas formas de opressão que produzem e organizam a natureza.

10 sexo dos Outros

⁷ No original, o texto faz referência aos demais artigos publicados na coletânea “*Queer Ecologies: sex, nature, politics and desire*”, organizada por Catriona Mortimer-Sandilands em 2010 pela Indiana University Press. (Nota dos tradutores).



O sexo dos “Outros” há muito tempo preocupa a imaginação dos administradores sociais e econômicos da cultura euro-americana. Antes da colonização europeia do Sul Global, fantasias e ansiedades sobre suas “raças monstruosas”, de “Homens e Mulheres Selvagens”, lascivos, circulavam através de discursos e textos escritos. Vários autores europeus testemunharam sobre uma potente sexualidade dos africanos em textos dos séculos XVI e XVII: Leo Africanus, um mouro marroquino espanhol, anunciou em 1526 que “não há nação sob o céu mais propensa à busca por prazer sexual” do que os negros da África Ocidental; em 1566, o teórico político francês Jean Bodin de maneira semelhante concluiu que “na Etiópia... a raça dos homens é muito ávida e lasciva”; em 1624, a *Nova Atlântida*, de Francis Bacon, fez referência a “um santo eremita” que “desejava ver o Espírito da Fornicação” e que apareceu para ele, então, um pequeno Aethiop⁸ feio e sujo”; e em 1665, o autor inglês de *The Golden Coast* relatou que os negros eram “muito lascivos e sem vergonha, especialmente no que se refere à ocultar sua nudez” (conforme citado por Jordan, 2000, 44-45). Muitos comentaristas supunham que os negros haviam surgido de relacionamentos bestiais com macacos. Bodin observou: “uma copulação promíscua de homens e animais ocorreu, logo as regiões da África nos produziram tantos monstros” (Jordan 2000, 43-44).

Essas fantasias “se misturaram com encontros imaginados e relatos imaginados do ‘Oriente’ ou dos africanos, e exerceram uma poderosa influência formativa em personalidades como Colombo”, e influenciaram a organização da sociedade colonial em torno dos tropos de raça e gênero (Rattansi 1994, 44). Por exemplo, em seu estudo sobre a construção de categorias coloniais e identidades nacionais em torno do conceito de “*métissage*” (uniões inter-raciais), na Indonésia francesa do século XIX, Ann Laura Stoler (1995, 226) demonstra como “a gestão da sexualidade, parentalidade e moralidade estava

⁸ O termo Aethiop era utilizado de forma pejorativa para se referir a toda e qualquer pessoa negra. Sua etimologia se refere ao termo grego “Aithiops” que, em tradução literal, significa “rosto queimado”: aitho- ‘queimar’ + ops- ‘rosto’. O termo também foi usado para catalogar uma espécie de macaco encontrado em uma determinada área do continente africano. (Nota dos tradutores).



no centro do projeto colonial”. A coabitação, a prostituição e os casamentos mistos legalmente reconhecidos, diz ela, “colocavam mulheres, homens e sua prole de forma diferente na paisagem social e moral da sociedade colonial” e “eram suportados por avaliações pedagógicas, médicas e jurídicas que moldavam as fronteiras da adesão europeia e as fronteiras internas do próprio Estado” (Stoler 1995, 226). Através do curso da colonização, as ansiedades sobre as sexualidades dos povos não brancos também influenciariam a constituição do espaço natural em todo o mundo. A criação de “reservas de vida selvagem” e parques nacionais em todo o mundo colonizado se deu a partir da remoção da presença humana e reprodutiva desses lugares: as populações indígenas locais. Os povos aborígenes da África, América do Norte e Ásia foram vistos tanto como parte quanto ameaça de uma natureza intocada, um argumento contraditório que se baseava, não em pequena parcela, nos medos do potencial reprodutivo e “grande quantidade” deles.

2 Reprodução/Superpopulação

Das diversas formas pelas quais as ansiedades sobre o sexo dos Outros continuaram a moldar o mundo contemporâneo, a produção de discursos sobre a superpopulação tem sido um legado especialmente poderoso. O clérigo inglês Thomas Malthus é creditado por inovar a ideia de que o crescimento da população humana (e não o que os humanos fazem) é social e ambientalmente destrutivo. Em seu *Essay On Population* (“Ensaio sobre a população”, em tradução literal), de 1798, Malthus (1798/1958) defendeu que, uma vez que a produção agrária aumenta aritmética e a população cresce geometricamente, a pobreza e a doença agiriam como ferramenta de controle do excesso de pessoas que estivessem superando a disponibilidade de recursos. A tese de Malthus seria ressuscitada e revisada para servir a muitos interesses diferentes



nas décadas subsequentes: teóricos raciais,⁹ defensores do controle de natalidade,¹⁰ agentes militares americanos do imperialismo e da segurança nacional,¹¹ etnonacionalistas, formuladores de políticas de desenvolvimento internacional e gerentes de projetos¹² e ambientalistas. A ideia de que o crescimento populacional em comunidades não brancas representa uma ameaça ecológica teve, ao longo do século XX, grande receptividade popular, particularmente no Norte Global. Duas publicações de 1968 foram especialmente influentes no avanço desse pensamento. A revista *Science* publicou o polêmico ensaio de Garrett Hardin *The Tragedy of the Commons* (“A tragédia dos comuns”, em tradução literal), no qual ele declarou que “a liberdade de reprodução é intolerável” (Hardin 1968, 1246). O ensaio criticou fortemente os argumentos para a

⁹ Em 1878, George Arthur Gaskell pronunciou: “há certamente um grande perigo na diminuição da fertilidade de algumas raças, a saber, que a pressão por outras raças sobre elas possa extingui-las. A fertilidade diminuída começa nas raças que são mais fortes socialmente; confio que eles vão durar. As nações guiadas pela razão não podiam se submeter por muito tempo a ter seu padrão de conforto ou seus meios diminuídos pelo influxo de uma raça inferior” (conforme citado por Greer 1984, 255).

¹⁰ Por exemplo, em seu *Birth Control Review* (“Revisão de controle de natalidade”, em tradução literal), de 1919, a principal defensora feminista do controle de natalidade, Margaret Sanger, defendeu a posição popular que continua até hoje a motivar o planejamento do controle populacional: “mais crianças dos aptos e menos dos inaptos – essa é a principal questão do controle de natalidade” (conforme citado por Hartmann 1995, 99). No livro de Sanger, *Pivot of Civilization* (“Pivô da civilização”, em tradução literal), ela também alertou aos líderes que as massas analfabetas “degeneradas” podem destruir “nosso modo de vida” (Hartmann 1995, 99), e buscou parcerias com eugenistas.

¹¹ Os interesses militares dos EUA em “questões populacionais” atingiram novos patamares na década de 1940. “É provável que nos últimos cinco anos”, observou Pendell em 1951, “mais cópias de discussões relacionadas à população foram publicadas do que em todos os séculos anteriores” (conforme citado por Escobar 1995, 34). Em julho de 1959, um comitê do governo presidido pelo general militar William H. Draper recomendou ao presidente Eisenhower que os Estados Unidos financiassem a pesquisa populacional como parte de seu Programa de Segurança Mútua, e que a ajuda seja dada aos “países em desenvolvimento que estabelecem programas para controlar o crescimento populacional” (conforme citado por Hartmann 1995, 105).

¹² Reinventando os Estados do Terceiro Mundo como sociedades “subdesenvolvidas” e “pobres”, o desenvolvimento também explicou a pobreza e a luta nessas sociedades como o resultado direto do crescimento populacional (Hartmann 1995; Sen and Cultivado 1987). De fato, as políticas de desenvolvimento eram geralmente baseadas nos princípios econômicos de John Maynard Keynes, um autoproclamado malthusiano. Membro de duas organizações de controle de natalidade, a Liga Malthusiana e a Sociedade Marie Stope para o Controle Construtivo de Natalidade e Progresso Racial, Keynes acreditava que as classes trabalhadoras criavam demais; ele via as mortes por fome, guerra e peste como o meio mais eficaz de elevar os padrões de vida em países superpovoados do Terceiro Mundo (Toye 2002). Com o controle populacional identificado como condição básica da estabilidade social desses países, o sexo reprodutivo entre pessoas pobres e não brancas, então, sempre coloca em risco sua própria segurança, bem como a do Norte.



redistribuição da riqueza e se uniu em uma forte defesa da eugenia, da privatização dos recursos naturais e das práticas coercitivas de esterilização contra os pobres. Mais ou menos na mesma época, o Sierra Club publicou o *The Population Bomb*, de Paul Ehrlich (1968) – um projeto que Sierra havia comissionado. Muitos ambientalistas saudaram a reescrita “científica” da lei populacional de Malthus feita por Ehrlich,¹³ e alguns, como o fundador da Earth First!, Dave Foreman, foi além ao sugerir que a morte e o sofrimento humano eram tanto uma consequência natural quanto uma solução para o problema ambiental da superpopulação humana.¹⁴

A maior parte das teorias confiáveis rejeitou abertamente as alegações malthusianas.¹⁵ O mito da superpopulação é simplesmente ciência ruim, que é desconstruída pela experiência prática e é impulsionada por interesses ideológicos particulares que servem para desviar a atenção do fato de que a maioria dos problemas

¹³ Incluído nas organizações ambientais que promoveram esta doutrina foram: a Sociedade Audubon, a Federação Nacional de Vida Selvagem, Ação Populacional Internacional e, o subgrupo do Sierra Club, Campanha sobre População e Meio Ambiente (CPMA). Na Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento (CNUMAD), de 1992, lobistas populacionais e ambientalistas se uniram para emitir uma “Declaração de Prioridade sobre a População”, que afirmava: “devido ao seu impacto generalizado e prejudicial nos sistemas ecológicos globais, o crescimento populacional ameaça sobrecarregar quaisquer possíveis ganhos feitos em melhorar condições de vida” (conforme citado por Hartmann 1995, 145).

¹⁴ Em uma entrevista de 1986 com Bill Devall, Foreman disse que “a pior coisa que poderíamos fazer na Etiópia é dar ajuda – a melhor coisa seria apenas deixar a natureza buscar seu próprio equilíbrio, deixar as pessoas lá simplesmente morrerem de fome” (Bookchin, Foreman and Chase 1991, 108). Em 1981, ele também argumentou que “deixar os EUA serem uma válvula de escape para os problemas na América Latina não está resolvendo nada. Está apenas colocando mais pressões sobre os recursos que temos nos EUA” (108). Foreman diz: “para mim, o problema não é apenas descobrir como nivelar a população humana em um nível que possa ser biologicamente sustentado em níveis equitativos de consumo... Outros seres, tanto animais como vegetais, e até mesmo os chamados objetos ‘inanimados’, como rios, montanhas e habitats selvagens, são inerentemente valiosos e vivem para o seu próprio bem, não apenas para a conveniência da espécie humana. Se formos sérios, então, sobre a criação de uma sociedade ecológica, precisaremos encontrar maneiras humanas de chegar a um nível populacional global que seja compatível com o florescimento de ursos, tigres, elefantes, florestas tropicais e outras áreas selvagens, bem como seres humanos. Isto exigirá, sem dúvida, que baixemos os nossos atuais níveis populacionais que, mesmo que consigamos ultrapassar a pobreza e a má distribuição, provavelmente continuariam a devastar a diversidade nativa da biosfera, que tem vindo a evoluir há três mil milhões e meio de anos. Adiro ao princípio da ecologia profunda de que “o florescimento da vida e das culturas humanas é compatível com uma diminuição substancial da população humana e que o florescimento da vida não humana requer tal diminuição” (ibidem., 53).

¹⁵ Ver: Bookchin (1994, 30-48); Correa (1995); Hartmann (1995); Mies and Shiva (1993); Sen (1994); Sen and Cultivado (1987); e Yearley (1996, 51-55).



ambientais – aquecimento global, poluição, desmatamento e assim por diante – é consequência direta da industrialização, do consumo excessivo e da territorialização capitalista, e *não* simplesmente da superpopulação. No entanto, a ideia continua a exercer uma influência significativa nas análises e respostas dos problemas ambientais. Para os movimentos ambientais preservacionistas-conservacionistas na América do Norte, o mito da superpopulação era uma distração atraente dos efeitos do capitalismo e da industrialização, que se tornaram especialmente evidentes na década de 1960, desviando de forma eficaz a atenção das atividades de consumo dos estadunidenses brancos de classe média-alta, que muitas vezes eram membros dos movimentos (Darnovsky 1992). Esse discurso ressoa ainda hoje. Em seu celebrado documentário de 2006, *An Inconvenient Truth* (“Uma verdade inconveniente”, em tradução literal), Al Gore continua comprometido com a retórica malthusiana adaptada dos Ehrlichs, e acrescenta em vários momentos da sua apresentação das análises sobre as mudanças climáticas com referências e suposições sobre “o desastre” do crescimento populacional. No manual do estudante que Gore produziu em conjunto com o filme, uma seção intitulada “Rota de Conflito” começa com o aviso: “estamos testemunhando um conflito massivo e sem precedentes entre nossa civilização e a Terra. Estamos destruindo o planeta. Como isso aconteceu? Uma das principais razões é que existem muitos de nós na Terra” (Gore 2007, 136).

À maneira tipicamente malthusiana, Gore inclui um informativo de duas páginas mostrando o crescimento populacional desde 160.000 a.C. até 2050 d.C., quando se espera que mais de nove bilhões de seres humanos estarão vivendo no planeta (Gore 2007). Este capítulo também inclui referências visuais a apenas dois lugares que demonstram o “problema” global da superpopulação: Tóquio e Brasil.¹⁶ Sobre o primeiro, Gore (2007, 142) observa que “a população da área metropolitana de Tóquio, a maior do mundo, cresceu para mais de 35 milhões”. Uma imagem de um madeireiro na Floresta Nacional do Tapajós, no Brasil, é acompanhada pela explicação de que, “por causa desse rápido aumento da população, há uma crescente demanda em todo o mundo por

¹⁶ No material utilizado por Al Gore, em que pese a referência ao Brasil, o político e empresário se reporta especificamente à Amazônia brasileira. (Nota dos tradutores).



alimentos, abrigo, água, energia, o que, por sua vez, coloca uma pressão sobre todos os nossos recursos naturais” (Gore 2007, 142). A fotografia do madeireiro é seguida e justaposta contra uma imagem de uma área recém-desmatada de Forks, Washington. Notavelmente, nenhuma imagem de madeireiros está incluída na imagem da Floresta Forks, embora os humanos apareçam novamente no terceiro conjunto de imagens, quando um jovem homem negro empunha armas contra uma floresta em chamas no pano de fundo, em Rodônia/Brasil (Gore 2007). As imagens finais do capítulo reiteram a ligação entre negritude e destruição ambiental, à medida que a atenção do leitor é direcionada para as diferenças entre a exuberante e verde República Dominicana e a República do Haiti, onde “98% de suas florestas”, observa Gore (Gore 2007, 146-147), “foram derrubados”. A taxa de crescimento populacional do Haiti, no entanto, é de modesto 1,6% (UN Data).

Um ponto importante que é negligenciado nas discussões sobre o malthusianismo é que, no discurso da superpopulação, o principal culpado é o sexo. Embora não se trate muito de sexo ou sexualidade no trabalho malthusiano, a identificação da superpopulação como motivo da pobreza e degradação ambiental implica, necessariamente, em algumas pessoas estarem envolvidas perigosamente em uma super-reprodução: homens e mulheres não brancos que vivem no Sul Global envolvidos em sexo heterossexual. O próprio sexo, então, é o ato de destruição.

3 Erotismo homossexual

Nos discursos ambientais malthusianos, o sexo heterossexual, potencialmente reprodutivo, entre pessoas não brancas é uma causa central do colapso da Terra. O sexo homossexual não reprodutivo também tem sido representado como incompatível e ameaçador à natureza nas análises dominantes da ecologia e do ambientalismo. Em suas primeiras elaborações, correntes do ambientalismo norte-americano foram concebidas como resposta à urbanização industrial. Como a homossexualidade estava associada à degeneração da cidade, “a criação de espaços naturais recreativos isolados e a demarcação



de espaços verdes ‘saúdáveis’ dentro das cidades foi entendida, em parte, como um antídoto terapêutico para o grande dano social causado pela homossexualidade afeminada” (Mortimer-Sandilands 2005, 10). De fato, o uso que se seguiu desses espaços por homens *queer* em busca de sexo foi moralmente condenado e criminalizado nos Estados Unidos e no Canadá (Castells and Murphy 1982; Chauncey 1995; D’Emilio and Freedman 1988; Ingram 1997; Schultz 1998). Assim, a “pegação” (*cruising*) masculina em parques, praias e outros espaços naturais tem sido fortemente regulamentada e atacada. Exemplos recentes de ações policiais contra a atividade pública de homossexuais masculinos nessas áreas ocorreram nos Estados Unidos, incluindo: prisões de dezesseis homens em Bull Creek Park, em Austin, Texas, em novembro de 2005 (Robuck 2005); vigilância policial e prisões de homens encontrados se pegando em um parque perto de Dayton, Ohio, em outubro de 2005 (Markham-Smith 2005); prisões de dezenas de homens em um píer no Lake Quinsigamond, em Massachusetts, entre 1996 e 2006 (Thompson 2006); prisões de homens que faziam sexo em parques em Merced, Califórnia (De La Cruz 2006); a prisão de seis homens em 29 de maio de 2007, por exposição indecente na Black Dog Preserve, no Minnesota National Wildlife Refuge, perto de Minneapolis – a última de várias dezenas de prisões em vários parques do Estado (Lemagie 2007); e as prisões de seis homens no Kokomo Reservoir Park, em junho de 2007 (Olsen 2007). Em todos esses casos, as prisões foram feitas após operações planejadas com policiais infiltrados,¹⁷ nas quais a polícia se disfarçou de homens que procuravam por atividade sexual. As ansiedades despertadas a partir sexo público não se limitam apenas aos Estados Unidos. Pesquisas em jornais europeus, australianos e canadenses também revelam relatos semelhantes de prisões de homens supostamente envolvidos na busca por sexo público (Baker 2006; Fraser 2007; Shand 2006). A maior

¹⁷ No original, o autor utiliza o termo “*sting operation*” que significa uma operação na qual a polícia se infiltra no grupo que eles desejam prender para coletar evidências e capturar pessoas prestes a cometer um crime. Esse tipo de operação é criticado por criar armadilhas para prender as pessoas e é proibida em alguns países. (Nota dos tradutores).



parte da cobertura da mídia (discutida em mais detalhes abaixo) adota consistentemente o mesmo discurso: público: o sexo homossexual é ruim para o meio ambiente.

4 Construindo nações brancas

A denúncia da homossexualidade tem muito em comum com os ataques à fertilidade e sexualidades potencialmente reprodutivas de homens e mulheres não brancos. Primeiramente, a nação é substituída pela natureza em ambas as narrativas, uma substituição epistemológica fácil, já que as nações têm os mesmos requisitos de “ambientes saudáveis”: espécies reprodutivas e resistência às invasões hostis de corpos estranhos. Como sugere Sarah Ahmed (2000, 25), “um bairro [ou nação] bom ou saudável não ultrapassa os seus próprios limites e, portanto, não deixa entrar pessoas de fora (ou agentes/vírus estrangeiros)”. Não há, acrescenta ela:

nenhum corpo como tal que seja dado no mundo: os corpos se materializam em um conjunto complexo de relações temporais e espaciais com outros corpos, incluindo corpos que são reconhecidos como familiares e amigáveis, e aqueles que são considerados estranhos (Ahmed 2000, 40).

Em projetos nacionalistas brancos, incluindo a colonização europeia, homossexuais e heterossexuais reprodutivos não brancos são “estranhos”; eles não contribuem para a construção e expansão de – e de fato ameaçam – nações brancas. A importância deles deriva, em vez disso, de suas manifestações como sujeitos de oposição, isto é: como os Outros através dos quais o sujeito branco pode dar sentido a si mesmo (pois o sujeito humano “normal” é sempre um homem biológico) e para os quais as ansiedades sobre a identidade podem ser direcionadas. A articulação da natureza dentro de uma estrutura branca e nacionalista, além disso, produz homossexuais e não brancos como não apenas estranhos, mas também tóxicos. Trabalhando com a teorização do nacionalismo de Ahmed, Berila (2005, 130) aponta que “quem e o que conta como tóxico é... terreno profundamente contestado”. Ainda, “uma vez que os corpos específicos desses outros, geralmente pessoas de cor, *queers*, mulheres ou pessoas de outras nações, são



repetidamente apontados como ameaças à nação”, acrescenta ela, “a leitura de quais corpos são marcados como tóxicos parece particularmente importante em qualquer discussão sobre as paisagens da nação e da identidade nacional” (Berila 2005, 130).

O nacionalismo é sempre baseado na heterossexualidade racializada, pois a sobrevivência das nações exige a reprodução dos corpos. É por essa razão que nos discursos nacionalistas as mulheres têm sido consideradas tanto como objetos de reverência como de falhas: elas são reprodutoras biológicas da nação, mas quaisquer transgressões sexuais de sua parte (lesbianidade, sexo inter-racial) significam que elas também ameaçam a sua sobrevivência (Anthias, Yuval-Davis and Cain, 1992). O projeto mais expansivo do nacionalismo branco, a colonização da América do Norte, foi profundamente inspirado e executado através da geração de respostas às ansiedades frente à homossexualidade e às liberdades sexuais dos heterossexuais não brancos. O historiador Ned Katz observa que “a difundida homossexualidade dos indígenas norte-americanos foi usada como desculpa pelos brancos invasores para o seu extermínio” e:

a cristianização dos povos nativos das Américas e a apropriação colonial do continente pela “civilização” branca e ocidental incluiu a tentativa dos conquistadores de eliminar várias formas tradicionais de homossexualidade indígena – como parte de sua tentativa de destruir essa cultura nativa que poderia insuflar a resistência –, uma forma de genocídio cultural envolvendo americanos e gays (conforme citado por Gaard 1998, 33).

Enquanto os sujeitos homossexuais brancos traíam o imperativo reprodutivo da nação, a ameaça de pessoas homossexuais não brancas subordinadas à nação foi racionalizada de forma diferente. Eles foram considerados um problema em virtude de seu aparente potencial para atrair e “homossexualizar” os brancos. Stoler observa que, durante o período colonial, “desejos por luxo e sexo, riqueza e desperdício foram repetidamente atribuídos a holandeses crioulos e europeus de classe baixa, àqueles associados às culturas híbridas e/ou de origem de sangue misto”. Os nativos e esses europeus “fictícios”, acrescenta Stoler, eram “pessoas governadas por seus desejos sexuais” (Stoler 1995, 183). O “nativo homossexual” e a “mulher nativa” representavam



a tentação e ameaçavam descortinar a autodisciplina do europeu, desencadeando suas fantasias mais sombrias.

Essas ansiedades lançaram as bases para as teorias da racialização que surgiram no século XIX, como as postuladas pelo Conde Gobineau em seu *Essay on the Equality of Races* (“Ensaio sobre a igualdade das raças”, em tradução literal). O argumento central de Gobineau consistia em dizer que as raças brancas são as que estão mais inclinadas a serem sexualmente atraídas pelas outras, e é por isso que elas se miscigenam, enquanto as raças amarelas e negras sentiriam uma repulsa mais forte ao sexo inter-racial, e é por isso que, diz ele, elas tendem a permanecer relativamente não miscigenadas (conforme citado por Young 1995). De fato, as teorias raciais do século XIX não consistiam apenas em ‘essencializar’ diferenciações entre o *self* e o outro, mas também eram, como Young aponta (1995, 181), sobre “um fascínio pelas pessoas que fazem sexo – o sexo interminável, adulteroso, aleatório, ilícito, inter-racial”. Tal teoria racial, argumenta Young (1995, 181), “projetou a fantasmagoria de uma máquina desejante – do colonialismo – como uma fábrica de pessoas”. Havia grandes temores sobre uma:

incontrolável fornicação frenética produzindo as inúmeras variedades multicolor de intercruzamento, com os próprios descendentes miscigenados, gerando então uma mistura cada vez maior, “mestiçagem”, de descendência híbrida diversificada infinitamente autopropagada: meio-sangue, metade-puro, híbrido, intercruzado, mestiça, mesclado, intermisturado, miscigenado, *alvino*, mulato, cafuzo, *castizo*, *cholo*, *chino*, *cob*, crioulo, *dustee*, *fustee*, *griffe*, mameluco (Young 1995, 181).¹⁸

Após a queda dos impérios europeus, essas ansiedades tomaram nova forma, como discursos anti-imigração (“Febre Amarela”, “Invasão Asiática” etc.) e, como já observado, propaganda sobre superpopulação. Mais recentemente, as preocupações pós-

¹⁸ Decidimos manter as palavras em itálico sem tradução mediante suas similaridades pejorativas dentro de um mesmo campo semântico: o da mestiçagem/mulato. *Castizo*, por exemplo, remete ao filho(a) que nasce da relação entre europeus e ancestrais ameríndios, ou seja, de raças misturadas. Ver mais em: <https://en.wiktionary.org/wiki/castizo>. *Fustee* (mulato) refere-se àquele(a) com ancestralidade negra, filho(a) de um *Mustee* (de ancestralidade africana) com um(a) branco(a). Ver mais em: <https://en.wiktionary.org/wiki/fustee> e <https://en.wiktionary.org/wiki/mustee>. *Griffe* (mulato) refere-se a(ao) filha(a) entre um mulato e um(a) indígena americana. Ver mais em: <https://www.urbandictionary.com/define.php?term=Griffe>. (Nota dos tradutores).



industriais sobre a degradação ambiental forneceram outro prisma através do qual a xenofobia e o racismo poderiam ser articulados como prudência ambiental. Mas não se engane: chamadas de grupos como o Sierra Club (EUA) – algumas delas feitas recentemente em 2006 – para conter a imigração e regular a reprodução sexual de pessoas no Sul Global são apenas uma reafirmação dos ideais nacionalistas brancos como um compromisso com a natureza. Esta análise é suportada por pesquisas que demonstram o compromisso dos ambientalistas norte-americanos com as construções nacionalistas brancas da natureza. Como Noël Sturgeon aponta:

Os ambientalistas tradicionais, em sua ênfase na natureza selvagem, na extinção de espécies e, em geral, vendo o meio ambiente como excluindo os seres humanos, muitas vezes caem a serviço dessa lógica ocidental dominante de ver o natural como puro, imutável, não contaminado pela influência social e sem história. Esse tipo de ambientalismo dominante evita questões de justiça ambiental, que lidam principalmente com problemas de saúde humana e comunitária, usando uma definição mais ampla e menos reificada do meio ambiente e identificando as relações de poder como centrais para a causa dos problemas ambientais. (Sturgeon 2004, 263).

A natureza precisa de proteção – essa conclusão se dá a partir da presença tóxica de corpos não brancos.

A cobertura de prisões de homens envolvidos em ou à procura de sexo em espaços naturais revela, similarmente, o paralelo entre a constituição da natureza (e a nação) como um espaço puro que deve ser protegido das incursões de homossexuais tóxicos. Uma estratégia comumente empregada com esse fim tem sido a de equiparar o sexo à poluição e se concentrar no lixo e nos danos ao meio ambiente produzidos pelos atos. Uma reportagem apresentada por Sarah Lemagie, para o Star Tribune sobre as prisões de Minnesota, fornece uma ilustração dessa abordagem. Lemagie começa o artigo associando o sexo gay ao lixo: “os acostamentos cheios de lixo ao longo do rio Minnesota em nada se parecem com a Lovers’ Lane¹⁹ (Travessa dos Amantes, em tradução livre)”, observa ela, “mas para a polícia de Burnsville, que tem monitorado o comportamento

¹⁹ Travessa dos Amantes é uma área isolada aonde as pessoas vão para encontros afetivo-sexuais. Essas áreas variam de estacionamentos, em áreas rurais isoladas, a locais com vistas extraordinárias de uma paisagem urbana. (Nota dos tradutores).



libidinoso entre os homens de lá, isso é basicamente o que eles se tornaram”. Escrevendo sobre um popular ponto de “pegação” (*cruising*) em Maple Grove, ela cita um oficial que destaca os danos que homens que procuram sexo infligem ao meio ambiente e ao lixo que deixam para trás: “os homens vagavam em carros ou em bancos de piquenique e entravam em pares nos arbustos”, onde os policiais encontraram colchões e “preservativos às centenas”, ela cita o oficial. No Canadá, um artigo sobre a pegação masculina no Stanley Park que apareceu no Vancouver Sun, em 2001, relatou: “aventure-se a sair das trilhas mais usadas por entre as árvores, e não tem como você não perceber. O chão úmido é coberto por preservativos usados, suas embalagens e lenços de papel: os restos reveladores do que é amplamente conhecido na comunidade gay masculina como sexo de parque” (Zacharias 2001, n.p). Uma história de junho de 2007, que apareceu no National Post, repetiu essa associação entre sexo homossexual e poluição do espaço natural e condenou a polícia por não tomar medidas punitivas: “os visitantes de uma parte do famoso Stanley Park podem se deparar com homens praticando sexo oral e penetração”, observou o colunista Brian Hutchinson, “ainda, as áreas de pegação, sujas de preservativos usados e pontas de cigarro, parecem sacrossantos” (Hutchison 2007, n.p). De forma semelhante, uma matéria elaborada por Peter Baker para o Essex Chronicle se concentra na indignação expressa por Brian Olley ao se deparar com atos homossexuais ocorrendo no Hylands Park. De acordo com o artigo, o usuário do parque Brian Olley (2006, 11) “exercita seu cachorro em Hylands caminhando de sua casa até lá duas vezes por dia”. Embora ele tivesse visto muitas vezes “veículos com ocupantes do sexo masculino estacionarem do lado de fora do portão principal [do Hylands]” na maioria das noites, ele ficou “chocado ao se deparar com dois homens fazendo sexo em uma trilha que ele costumava usar para passear com seu cachorro, no canto do parque”. Olley, relata Barker, notou que “há lixo degradante ao redor da área de entrada”, local frequentado por homens à procura de sexo. O gerente do parque também é citado dizendo: “os preservativos e lenços de papel são, provavelmente, jogados na rodovia e nos recuos da estrada” (Olley 2006, 11). Esse ato de jogar lixo em parques é semelhante a “sujar a



nação”, particularmente à luz da constituição histórica dos parques como parte da construção da nação branca.

5 Segurança Pública e moralidade como ecologia

Empregando uma abordagem semelhante, a ecologia também serviu à produção de códigos sociais e morais que são opressivos para *queers* e pessoas não brancas. Tanto o sexo homossexual quanto o erotismo heterossexual não branco têm sido vistos – desde (pelo menos) o período colonial até o contemporâneo – como transgressões da moralidade e ameaças à Segurança Pública. Stoler (1995, p. 179) aponta que nas Índias Orientais Holandesas do final do século XIX e início do século XX “a equiparação das origens da classe comum com a licenciosidade descontrolada era praticamente a mesma coisa”. Para os colonos, a concubinação com mulheres nativas era comparada e equiparada a práticas sexuais homossexuais, tanto entre colonos quanto com nativos: “Os perigos de uma comunidade europeia homossexual foram implicitamente ponderados com relação aos riscos médicos da prostituição heterossexual desenfreada”, diz Stoler; “ambos foram condenados como moralmente perniciosos e uma ameaça à sobrevivência racial” (Stoler 1995, 181). De fato, o sexo com prostitutas nativas era justificado com base no fato de que um soldado europeu tinha que satisfazer seus “apetites sexuais naturais” e que, se impedido de exercer esses “impulsos sexuais naturais”, ele recorreria a vícios não naturais, isto é, masturbação ou sexo homossexual (Stoler 1995, 179-180). Stoler (181) também aponta que, embora “depreciações morais estridentes” tenham sido explicitamente lançadas contra a mistura racial, os perigos morais da homossexualidade muitas vezes não foram expressos.

As advertências de Malthus sobre a ameaça da superpopulação também foram profundamente influenciadas pelos pânicos morais racializados relacionados à sexualidade. A maioria dos textos sobre Malthus, incluindo aqueles críticos à sua tese, faz referência apenas ao contexto britânico que cercou suas reflexões originais sobre a superpopulação. A maior parte da atenção ao trabalho do clérigo nessa literatura está



focada na defesa dos interesses capitalistas no contexto das lutas de classes na Inglaterra. Porém, como a pesquisa de J. C. Caldwell (1998) deixa claro, Malthus também foi fortemente influenciado por seu trabalho como administrador colonial na Índia. Malthus passou quase toda a sua vida adulta trabalhando para a Companhia das Índias Orientais, e foi sua aversão aos hábitos sexuais dos indianos que alimentou sua retórica sobre a superpopulação: “Malthus tornou-se cada vez mais interessado na falta de prudência com o casamento nas nações incivilizadas”, observa Caldwell (1998, 681), “e nas condições que, no entanto, as impediram de estar em um estado perpétuo de fome”. As ansiedades sobre sexo estavam entrelaçadas – como haviam sido para os exploradores europeus antes dele – com as da diferença racial.

Mais recentemente, os perigos morais tanto da homossexualidade e quanto da heterossexualidade reprodutiva não branca foram enunciados através da produção de discursos ecológicos. Nas representações malthusianas do ambientalismo, o desaparecimento do planeta está ligado aos arroubos imorais da subclasse poluidora. Sandilands observa que o discurso populacional:

se baseia na bifurcação do mundo em dois: os “bons” cidadãos ecológicos, que ouviram ao – e entenderam o – chamado por limites e não precisam de (maior) intervenção regulatória; e os corpos indisciplinados, que não têm, não podem e/ou não o fazem (Sandilands 1999, 86).

A natureza tem sido igualmente usada como meio de produção e local de regulação moral contra o sexo homossexual, como na representação do sexo público como poluidor. Sandilands explica que:

Colocar as árvores abaixo ou arrancar a vegetação rasteira em um parque no centro da cidade pode ser tanto uma ameaça para a expressão pública da cultura masculina gay quanto para a natureza urbana, e poluir uma praia que atua como um centro de atividade lésbica ao ar livre pode destruir comunidades bióticas e sociais (Sandilands 2001, 175).

Sandilands conclui que o ambientalismo predominante, como o envolvido na criação de parques urbanos, “inclui uma forte tradição histórica de marginalização da



expressão sexual. A fim de se aproximar da pureza moral, a sexualidade foi excluída” (Ingram 1997, conforme citado por Sandilands 2001, 176).

Um guia de 2005 do Departamento de Justiça dos EUA intitulado “Atividade sexual ilícita em lugares públicos”, produzido pelo Escritório de Serviços de Policiamento Orientado à Comunidade, deixa clara a equiparação da imoralidade com as transgressões ambientais no que diz respeito à homossexualidade. Publicado como parte de uma série que visa “resumir o conhecimento sobre como a polícia pode reduzir os danos causados por problemas específicos de crime e desordem”, e escrito especificamente para policiais, o guia começa com a identificação de seis razões principais “pelas quais a polícia deve se preocupar com o sexo público”.

Esta lista correlaciona e combina preocupações sobre:

- *Moralidade e respeitabilidade social*: “a atividade sexual pública pode ofender testemunhas inadvertidas” e “pode desestimular o uso legítimo de espaços públicos”;
- *Saúde*: “a atividade sexual pública pode estar relacionada à disseminação de doenças sexualmente transmissíveis, incluindo HIV/AIDS”, e está “associada ao consumo excessivo de álcool”;
- *Segurança Pública*: “a atividade sexual pública pode atrair um público hostil, causando um risco de crimes violentos, como assalto e/ou roubo, bem como crimes não violentos, como chantagem”, e;
- *Degradação ecológica*: “preservativos usados descartados, recipientes de lubrificantes e outros apetrechos são desagradáveis de se ver e potencialmente perigosos”²⁰.

Nenhuma dessas alegações tende a se sustentar sob um exame mais cuidadoso (Chauncey 1995; Ingram 1997; Schultz 1998), e as posições tomadas em muitas delas

²⁰ Esta afirmação é interessante por uma série de razões, incluindo o fato de que ela é listada logo após a preocupação com o HIV/AIDS, usando imediatamente a doença para criar ansiedade e descartar os meios para evitar sua disseminação.



muitas vezes desafiam a lógica: é o sexo público – não a homofobia, por exemplo – que “atrai” um público hostil para causar violência? É o sexo público – e não como é realizado (ou seja, sem preservativos ou outras precauções) – que causa a AIDS. Mas a mensagem geral é clara: o sexo público, entendido majoritariamente no relatório como sexo homossexual entre homens, é socialmente perigoso e incompatível com a manutenção de ambientes saudáveis.

Falando sobre as prisões de dezesseis homens em Black Dog Park, Minnesota, em maio de 2007, o sargento da polícia Jeff Witte disse: “não estamos aqui para julgar as pessoas por seu comportamento. Nós simplesmente não queremos isso em público em nossos parques da cidade” (Olsen 2007). A alegação de Witte de que o policiamento do sexo no parque *não* é um julgamento das pessoas não se sustenta a um exame mais detalhado da linguagem usada para incitar oposição e respostas punitivas ao sexo público.

Uma das estratégias mais populares da polícia e de outros opositores da atividade sexual em espaços naturais tem sido apresentar-se como protetores das crianças. Muitas vezes, a polícia explica seus esforços para inspecionar parques e fazer prisões em termos semelhantes aos do policial sênior australiano Mark Spencer: “eu recebia reclamações todos os dias de mães e pais que levavam seus filhos, e chegou ao ponto de ninguém querer mais estar lá”, disse ele a um repórter que cobria as prisões de homens em Burpengary Park feitas por Spencer em 2007 (Fraser 2007). Assim como a declaração de Witte sobre como os “nossos” parques municipais são usados, o comentário de Spencer não apenas reitera a noção de que os homossexuais não pertencem à nação – e que, em vez disso, a poluem (“ninguém queria estar lá”), mas também invoca um discurso moral que enfatiza como a exposição a imagens de sexo gay pode macular a inocência das crianças. Preocupações sobre como livrar os parques do sexo gay para transformá-los em lugares que tenham “uma atmosfera familiar mais convidativa” são expressas por inúmeros outros defensores do planejamento (Osterwalder 2006; Stepzinski, 2007), tendo sido ao menos uma operação anti-sexo gay com policial infiltrado inteiramente baseada na responsabilidade moral com relação às crianças.



Em 2002, a força policial de Fresno, Califórnia, criou a operação “Protegendo Nossas Crianças”, na qual os policiais fingiram estar procurando por sexo. De acordo com os registros do tribunal, “um policial disfarçado entrava nos banheiros do parque, fazia contato visual com as pessoas e sugeria que elas se envolvessem em atos sexuais. Aqueles que concordaram foram presos no local ou apreendidos mais tarde” (Collins 2007, n.p). Apenas policiais do sexo masculino foram envolvidos na operação. Uma reportagem da CBS sobre sexo público em Fort Worth, Texas, declarou que “a proximidade de famílias e crianças com o sexo em Trinity e o lixo deixado para trás são de extrema preocupação”. Repetindo a caracterização do sexo homossexual como um ato poluente, e usando uma linguagem que animaliza o sexo homossexual, o relatório acrescentou que “as partes mais escuras são como um ninho cheio de penas espalhadas, formadas por preservativos usados, embalagens de preservativos, lenços de papel higiênico usados e roupas descartadas” (FW Park Known 2007, n.p).

Esses trechos demonstram que a vigilância e a punição do sexo público entre homens estão muito menos preocupadas com as circunstâncias materiais das situações consideradas do que com a manutenção da heteronormatividade: homens que buscam sexo em parques mais provavelmente o fazem porque eles oferecem proteção visual e segurança, e não por algum impulso exibicionista. Como até mesmo reconhecido em um editorial de 1993, no Edmonton Journal, que condenava a “atividade sexual em parques públicos” (Victoria Park & Government House), “ninguém iria querer dar de cara com pessoas envolvidas em sexo público, mas isso é improvável porque a atividade geralmente ocorre no meio da noite, quando pessoas que vão para fazer piquenique ou se exercitar estão dormindo em suas camas” (Overactive Police Work? 1993, n.p). Além disso, armadilhas policiais para prender homens em banheiros públicos dificilmente corresponde a evidências que claramente mostram que as crianças são muito mais propensas a serem abusadas sexualmente por pessoas familiares a elas em espaços privados do que por estranhos em um banheiro público.

A eficácia dos argumentos morais é evidenciada não apenas nas práticas discursivas dos críticos do sexo público, mas também nas de atores mais empáticos.



Discutindo o problema da atividade sexual em Minnesota, o capitão da polícia de Shakopee, Craig Robson, repete um aviso comum sobre os perigos que isso representaria para as crianças: “quando você está envolvido em atividade sexual em um parque público onde existem *playgrounds* e crianças nas proximidades”, diz ele, “isso não está certo” (Lemagie 2007, n.p). Lorraine Teel, diretora executiva do Minnesota AIDS Project, criticou duramente as prisões feitas aos homens acusados de se envolverem em atos obscenos. Em entrevista a Lemagie, ela condenou a gravidade da resposta da polícia e ressalta: “preferimos usar essas situações como formas de educar”. Reprimir o sexo público, observa Teel, “leva os homens que estão envolvidos em comportamentos de risco e que precisam de ajuda ainda mais para a clandestinidade” (Lemagie 2007, n.p). No entanto, ela também está convencida da ideia de que o sexo entre homens representa uma ameaça aos usos “normais” da natureza, pois, “ao mesmo tempo”, observou ela, “claramente reconhecemos que há questões públicas. Se esses locais estão à plena vista das áreas de piquenique ou do estacionamento da Target, ou algo assim, sim, isso é um problema” (Lemagie 2007, n.p).

Uma das grandes ironias sobre o enquadramento do sexo público como perigoso para a natureza é que as tentativas de policiar e restringir os atos homossexuais em espaços naturais têm sido elas mesmas destrutivas. Uma tática comum empregada pela polícia e administradores públicos tem sido desmatar áreas consideradas propícias a ocultar a atividade sexual. Em Maple Grove, Minnesota, por exemplo, a agência policial local cortou os arbustos em uma popular parada rodoviária e, eventualmente, construiu uma cerca de três metros (Lemagie 2007). Em Geelong, na Austrália, a polícia, preocupada com o sexo público no limite norte de Belmont Common, defendeu o corte de arbustos. “Para evitar [o sexo gay], ...corte os arbustos”, disse o inspetor Wayne Carson, da Geelong, a um repórter (Shand 2006, 1-4). Ações semelhantes foram tomadas em Toronto, com a remoção da vegetação de Cherry Beach, tão recentemente quanto em 2007. As reações às ansiedades com relação ao impacto do sexo homossexual na natureza, em outras palavras, acabaram por ter um impacto muito mais devastador. De fato, alguns reguladores de parques adotaram uma abordagem menos polêmica e, em última análise,



mais significativa. Em resposta ao lixo causado pelos preservativos no Stanley Park, a Comissão do Conselho do Parque de Vancouver instalou recipientes de lixo extras na área e, diz o membro do conselho Duncan Wilson, “convocou a comunidade gay a limpar o que sujou” (Zacharias 2001, n.p).

6 Negando o erótico

Um componente necessário dessa caracterização da homossexualidade e da sexualidade reprodutiva não branca como perigosas e prejudiciais à ecologia é a negação dos prazeres que elas provocam. O prazer sexual é negado por meio de duas estratégias entrelaçadas: (1) a caracterização do sexo como um ato de morte; e (2) a negação de agência individual por sujeitos não brancos e homossexuais na formação do desejo sexual. O sexo entre homens e mulheres do Terceiro Mundo traz morte ao planeta através das tensões da superpopulação, enquanto o sexo homossexual traz morte e doença. Sandilands (1999, 86) sugere que, no discurso ambiental-populacional, “a única relação possível entre os seres humanos e a natureza não humana é antagônica, pois a natureza existe apenas como um ‘recurso’ para uso humano; inevitavelmente, mais pessoas significam mais degradação”. Em segundo lugar, “a primeira aparição da natureza na vida humana é como um limite ao *excesso* humano, incluindo, potencialmente, um excesso de liberdade humana (especialmente no contexto de uma crise)” (Sandilands 1999, 86, grifo do autor). Não apenas a consequência inevitável de ambas as formas de sexo *queer* é morte, mas também o próprio sexo é visto como um fracasso do marco civilizatório. O sexo não é uma decisão consciente de busca pelo prazer erótico, mas, em vez disso, a consequência de um desejo incontrolado. Essa lógica se mantém na racionalização do sexo homossexual e do sexo heterossexual não branco.

A história da superpopulação tem como premissa, em grande parte, a ideia de que as pessoas não brancas não têm agência na elaboração e experiência de desejos sexuais. Na cultura popular metropolitana, o sexo é mais frequentemente associado a tipos, desejos, escolhas e decisões individuais. Filmes, séries de televisão, canções populares,



publicações sobre sexo entre homens e mulheres tendem a reduzir a variedade de influências políticas e sociais sobre o desejo a “sentimentos pessoais” e gostos individuais. Não é assim no discurso neomalthusiano. Em forte contraste com as canções de amor e comédias românticas de Hollywood (e Bollywood), que enfatizam ideias sobre química sexual e rituais de cortejo, tanto defensores quanto críticos do controle populacional reduzem a complexidade do comportamento sexual *apenas* às condições sociopolíticas. Referências ao desejo e prazer sexual não são encontradas em nenhum lugar na literatura sobre desenvolvimento preocupada com superpopulação ou seu sucessor discursivo, o HIV/AIDS. No melhor dos casos, as estratégias de educação em saúde sexual reconhecem a “necessidade” de sexo, mas, muitas vezes, o sexo está associado à chegada da morte via AIDS ou outras Infecções Sexualmente Transmissíveis. Mesmo os críticos do malthusianismo têm sido cúmplices dessa posição. Murray Bookchin sugere, por exemplo, que o comportamento sexual dos povos do Terceiro Mundo “é *profundamente condicionado* pelo seu status social, como pessoas que pertencem a um determinado gênero, hierarquia, classe, tradição étnica, comunidade ou período histórico, ou aderem a qualquer uma de uma variedade de ideologias” (Bookchin 1994, 32, grifo do autor). Embora seu principal propósito ao fazer esses comentários seja o de refutar a equiparação dos humanos com moscas das frutas,²¹ Bookchin coloca tanta ênfase no “condicionamento” da experiência humana (e da sexualidade) que ele implicitamente adere a essa negação do amor/desejo; é, afinal, “o *status* social, gênero, hierarquia, classe, tradição étnica”, e assim por diante, e *não* o desejo individual, que condicionam as relações sexuais. Em *Reproductive and Sexual Rights* (1994), (“Direitos reprodutivos e sexuais”, em tradução literal), as feministas Sonia Correa e Rosalind Petchesky propõem quatro princípios éticos para orientar uma agenda de direitos reprodutivos: integridade corporal; pessoalidade; igualdade; e diversidade. Mas a única

²¹ O termo “moscas das frutas”, tradução literal do inglês “*fruitflies*”, se refere ao uso de moscas para fins de pesquisa científica, cujo propósito é o de observar o impacto das sucessivas gerações, por elas terem uma alta taxa de reprodução, considerada muitas vezes “descontrolada”. (Nota dos tradutores).



referência aberta ao prazer sexual em todo o documento é em referência à doença e à morte:

A crise global do HIV e da AIDS complica, mas não diminui, o direito de todas as pessoas ao prazer sexual responsável em um ambiente social e cultural de apoio. Para que mulheres e homens de diversas orientações sexuais possam expressar sua sexualidade, sem medo ou risco de exclusão, doença ou morte, deve haver educação sexual e ressocialização masculina e feminina em uma escala até agora sem precedentes (Correa and Petchesky 1994, 114).

A maioria dos demais colaboradores sugere que o sexo entre as pessoas que vivem no Terceiro Mundo é um evento econômico político global, e por boas razões. Lutando contra as rápidas e prejudiciais técnicas de esterilização coercitiva – usadas para controlar a sexualidade das mulheres do Sul, por um lado; e o pró-natalismo masculinista e o fundamentalismo religioso, por outro – as feministas tiveram que afirmar que as *escolhas* reprodutivas não se limitam apenas ao controle de natalidade. Entretanto, o que permanece incontestado neste enquadramento é a categorização dos povos do Terceiro Mundo como pessoas carentes de agência.

A peça-chave, atravessando ambos os discursos neomalthusianos e antimalthusianos, é que “os pobres” não têm agência. Quando o Banco Mundial, o Fundo de População das Nações Unidas (UNFPA), Ehrlich e outros pedem a implementação de controles populacionais, eles pressupõem que a reprodução no Terceiro Mundo pode ser sistematicamente controlada através da disseminação das “informações corretas” e de serviços especializados. Quando feministas, autores de planos de desenvolvimento (liberais) e outros pedem mais acessibilidade à saúde e à educação, elas fazem a mesma pressuposição. Educar mais meninas, construir mais escolas e clínicas e tornar o controle de natalidade mais acessível podem ser, em si mesmos, objetivos dignos, mas sua busca no contexto do controle reprodutivo é problemática na medida em que tiram de cena o amor, o prazer e o desejo sexual.

O sexo homossexual tem sido caracterizado dessa mesma maneira tanto no Norte quanto no Sul Global, desde pelo menos o período colonial até a contemporaneidade. Citando a interpretação que Grosz faz a partir de Freud, Sandilands sugere que o prazer e



a morte estão “filogeneticamente ligados”, pois “as atividades sexuais prazerosas dos indivíduos estão intimamente ligadas à reprodução da espécie, e a reprodução da espécie é contingentemente dependente da vida, reprodução e morte dos indivíduos. O sexo, nessa narrativa, é uma *compensação* pela morte” (Sandilands 2001, 181, grifo do autor). O sexo é, nesse contexto, um *ato* de morte. Apoiando a afirmação de Greta Gaard de que o antierotismo e a heterossexualidade hegemônica não apenas fazem parte das ideias ocidentais dominantes da natureza, mas também estão interestruturadas com a degradação ambiental, Sandilands argumenta que “a profunda erotofobia da cultura ocidental” – uma erotofobia que está claramente ligada à regulação do sexo – garante a produção de ambientalismo que se agarram a uma compreensão da natureza que patologiza a diversidade sexual.²² De fato, essa é a imagem que é representada sobre ambas as posições enquadradas em um sujeito – o homem homossexual não branco (mais recentemente marcado como HsH, “homens que fazem sexo com homens”) – que foi identificado como a maior ameaça do planeta, com suas indiscrições sexuais e sua traição à unidade familiar heterossexual, consideradas responsáveis pela praga do HIV/AIDS (Gosine 2007, 2009).

7 (Trabalhando) Rumo às Ecologias Queer

Essa descrição das maneiras pelas quais as relações entre o sexo reprodutivo não branco e o sexo homossexual e a natureza são igualmente interpretadas é tanto um chamado para se reconhecer essas imbricações quanto uma provocação à criação de “Ecologias *Queer*”. Através da minha caracterização da “reprodução não branca” como sexo *queer*, estou tentando levantar três conjuntos de preocupações relacionadas:

²² Conforme Sandilands explica (2001, 177): “o argumento de Gaard é que a cultura ocidental, com sua ênfase pós-iluminista na razão, desvaloriza o erotismo na mesma construção conceitualmente dualizada daquela que subordina as mulheres aos homens; do corpo à mente; não branco para branco; *queer* para heterossexual; e natureza para cultura. Para Gaard, há uma relação ideologicamente reforçadora entre a normalização da heterossexualidade, a desvalorização do erótico e a compreensão da supremacia da cultura humana sobre a natureza não humana; a contenção da natureza apoia a supressão da diversidade sexual, e a regulação da sexualidade é uma parte ativa da opressão da natureza”.



a. *Primeiro: uma preocupação sobre a geografia política da Ecologia Queer*

A produção de “Ecologia *Queer*” é um projeto decididamente euro-americano? Trabalhos que teorizam a sexualidade e a natureza tendem a assumir (ao mesmo tempo em que criticam) uma compreensão do ambientalismo e da natureza como narrativas teleológicas ocidentais. Este ensaio, por exemplo, tem se preocupado com a representação de sexo reprodutivo não branco e homossexual nos discursos ambientais euro-americanos; a reprodução heterossexual não branca é sexo *queer* no sentido em que se desvia das convenções sociais defendidas nos discursos ambientais norte-americanos. Quais são as implicações de estabelecer esse limite histórico-geográfico para a Ecologia *Queer*? Se o contexto euro-americano continuar sendo o principal ponto de referência, como suas questões e análises contribuirão significativamente para a produção da natureza em outros lugares, ou para a articulação contemporânea do ambientalismo como um projeto global? Privilegiar histórias euro-americanas de ambientalismo – mesmo com o propósito de exame crítico – é ser cúmplice das agendas do império e do imperialismo americano em particular?

b. *Segundo: uma preocupação com o racismo racial*

Se a Ecologia *Queer* deve manter um olhar atento sobre a produção da natureza em contextos euro-americanos – o que, apesar de minhas dúvidas é, suponho, uma opção legítima e viável – o que acontece com o racismo racial? Muitos estudiosos envolvidos na produção do campo da Ecologia *Queer* (por exemplo: Ingram, Sandilands e os colaboradores de *New Perspectives in Environmental Justice* de Rachel Stein) certamente incorporaram, mesmo às vezes privilegiados, uma análise da raça. Em seu importante ensaio, *Toward a Queer Ecofeminism* (“Rumo a um Ecofeminismo *Queer*”, em tradução literal), Greta Gaard descreve algumas das ligações entre colonização e homofobia. Ela descreve como as relações



homossexuais entre indígenas norte-americanos eram vistas pelos cientistas coloniais como responsáveis por seu extermínio, e envolve também uma discussão do trabalho de Cynthia Enloe sobre masculinidade para demonstrar algumas ligações entre a produção de masculinidade, identidade sexual e nacionalismo. Gaard (2004, 35) também aponta que “não apenas a transgeneridade e a sodomia perturbaram os colonizadores; mas também práticas heterossexuais desprovidas das restrições impostas pelo cristianismo eram censuráveis”. No entanto, algumas das reivindicações da Ecologia *Queer* sobre a construção da heterossexualidade como natural tornam-se problemáticas sem uma análise concomitante do racismo racial. Por exemplo, no mesmo ensaio, Gaard argumenta, como muitos outros fizeram, como o natural está associado à “procriação”. Isso pode ser verdade no contexto do nacionalismo branco, mas as capacidades reprodutivas de pessoas não brancas certamente não foram consideradas naturais (ao contrário, como descrevi acima, foram tidas como perigosamente perversas) no ambientalismo ocidental. Considerando os entrelaçamentos identificados entre sexualidade e raça na produção da natureza e da nação, não deveríamos estar sempre alertas à coexistência de ambas em primeiro plano? Eu acrescentaria a esta lista gênero e classe, que não discuti aqui, mas sobre os quais também acredito que devam estar sempre nas considerações primárias de nossa análise. Também tem estado implícita nesta análise a separação entre o sujeito *queer* e o sujeito racializado como não branco; ou seja, os sujeitos são vistos ocupando uma ou outra posição, nunca ambas; o que faz com que desapareça o *queer* não branco e, também sugeriria, o sujeito diaspórico. Como já afirmei, é o sujeito *queer* não branco que, neste momento contemporâneo, é apresentado como um desviante mortal e perigoso, através das alegorias de HIV/AIDS; eu sugeriria que um foco especial na constituição do sujeito *queer* não branco possa até mesmo contribuir para um projeto de entendimento mais profundo da Ecologia *Queer*.



c. *Terceiro: uma preocupação com a resistência política*

Sobre esse aspecto, minha caracterização da reprodução não branca e do sexo homossexual como atos *queer* contra a natureza não é apenas um chamado para um maior comprometimento na análise da sexualidade com raça, gênero e classe, mas também para projetos políticos que reconheçam e desafiem os investimentos entrecruzados de projetos de heterossexismo, racismo e capitalismo na produção do nacionalismo branco (incluindo o nacionalismo branco praticado por não brancos totalmente comprometidos com a reprodução do modelo euro-americano de Estados-nação capitalistas). O que estou tentando sugerir é que a recusa do racismo racial não está separada da recusa do heteropatriarcado, pois ambos são produções do capitalismo/nacionalismo. Assim, em vez de pensar em uma “coalizão” de interesses “diferentes” (por exemplo, os apelos de Gaard e outros para que feministas, *queers* e pessoas não brancas forjem alianças), um projeto político ecológico *queer* poderia apresentar um tipo diferente de estrutura de resistência? Poderia a *Ecologia Queer* ser melhor servida, por exemplo, pelo tipo de modelo de resistência política que tem sido articulado por feministas lésbicas negras como Audre Lorde, M. Jacqui Alexander e Dionne Brand, cujos trabalhos não são exclusivamente focados na “sexualidade” como componente da opressão, mas reconhecem e lidam com sua plena complexidade dinâmica?

Referências Bibliográficas

- Ahmed, Sara. 2000. *Strange Encounters: Embodied Others in Post-coloniality*. Liverpool, U.K.: Routledge.
- Anthias, Floya, Nira Yuval-Davis, and Harriet Cain. 1992. *Racialized Boundaries: Race, Nation, Gender, Colour and the Anti-racist Struggle*. New York: Routledge.
- Baker, P. 2006. “Help Crack Park Sex Ring.” *Essex Chronicle Series*, (January 11).
- Berila, Beth. 2005. “Toxic Bodies? ACT UP’s Disruption of the Heteronormative Landscape of the Nation.” In *New Perspectives on Environmental Justice: Gender,*



- Sexuality and Activism*, edited by Rachel Stein, 234-56. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.
- Bookchin, Murray. 1994. *Which Way for the Ecology Movement?*. San Francisco, Calif.: AK Press.
- Bookchin, Murray, and Dave Foreman. 1991. *Defending the Earth: A Dialogue between Murray Bookchin and Dave Foreman*. Boston, Mass.: South End Press.
- Bookchin, Murray, Dave Foreman, and Steve Chase. 1991. *Defending the Earth: A Dialogue Between Murray Bookchin and Dave Foreman*. Montreal. Quebec: South End Press.
- Caldwell, John C. 1998. "Malthus and the Less Developed World: The Pivotal Role of India." *Population and Development Review*, 24 (4): 675-696.
- Castells, Manuel, and K. Murphy. 1982. "Cultural Identity and Urban Structure: The Spatial Organization of San Francisco's Gay Community." In *Urban Policy Under Capitalism*, edited by Norman I. Fainstein, and Susan S. Fainstein, 237-259. Beverly Hills, Calif.: Sage.
- Chauncey, George. 1995. *Gay New York: Gender, Urban Culture, and the Making of the Gay Male World 1890-1940*. Abingdon, U.K.: Carfax.
- Collins, Chris. 2007. "Roeding Park Sex Sting Ruling Faces Challenge; Judicial Panel Weighs Upholding Decision on Homosexual Bias." *Fresno Bee*, (June 2).
- Connelly, Matthew. 2006. "Population Control in India: Prologue to the Emergency Period." *Population and Development Review* 32 (4): 629-667.
- Correa, Sonia. 1995. *Population and Reproductive Rights: Feminist Perspectives from the South*. Atlantic Highlands, N.J.: Zed Books.
- Correa, Sonia and Rosalind Petchesky. 1994. "Reproductive and Sexual Rights: A Feminist Perspective." In *Population Policies Reconsidered*, edited by Gita Sen et al., 107-108. Boston, Mass.: Harvard Center for Population and Development Studies.
- Darnovsky, Marcy. 1992. "Stories Less Told: Histories of US Environmentalism." *Socialist Review* 92 (4): 11-54.
- De La Cruz, Mike. 2006. "Two Arrested in Park Sex Sting; Operation Will Continue at All Merced Parks." *Merced Sun-Star*, April, 2006.
- D'Emilio, John and Estelle B. Freedman. 1988. *Intimate Matters: A History of Sexuality in America*. New York: Harper and Row.
- Ehrlich, Paul R. 1983. *The Population Bomb*. New York: Ballantine Books. (Original publicado em 1968).
- Escobar, Arturo. 1995. *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton. N.J.: Princeton University Press.
- Foreman, Dave. 1986. "A Spanner in the Woods. Interviewed by Bill Devall." *Simply Living*, 2 (12).



- Fraser, Kelmeny. 2007. "Struggle to Reclaim Park for Families." *Caboulture Shire Herald*, (January).
- FW Park Known to Some Men as a Place for Sex. 2007. *CBS 11/TXA 21—Dallas*. http://cbs11tv.com/topstories/local_story_165225727.html
- Gaard, Greta. 1998. *Ecological Politics: Ecofeminists and the Greens*. Philadelphia, Pa.: Temple University Press.
- Gaard, Greta. 2004. "Toward a Queer Ecofeminism." In *New Perspectives on Environmental Justice: Gender, Sexuality and Activism*, edited by Rachel Stein, 21-44. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press. (Original publicado em 1997).
- Gore, Al. 2007. *An Inconvenient Truth*. Emmaus, Pa.: Rodale Press.
- Gosine, Andil. 2007. "'Race', Culture, Power, Sex, Desire and Love: Writing in 'Men Who Have Sex with Men'." *IDS Bulletin* 37 (5): 27-33.
- Gosine, Andil. 2009. "Monster, Womb, MSM: The Work of Sex in International Development." *Development* 52 (1): 25-33.
- Greer, Germaine. 1984. *Sex and Destiny: The Politics of Human Fertility*. New York: Harper and Row.
- Guggenheim, Davis. 2006. "An Inconvenient Truth." Motion picture. (dir.). Lawrence Bender Productions.
- Hardin, Garrett. 1968. "The Tragedy of the Commons". *Science* 162: 1243-1248.
- Hartmann, Betsy. 1995. *Reproductive Rights and Wrongs: The Global Politics of Population Control*. Boston, Mass.: South End Press.
- Hutchinson, Brian. 2007. "Against the Law." *National Post*, June 9, 2007. Vancouver; Brian Hutchinson; [National Edition].
- Ingram, Gordon Brent. 1997. "Marginality and the Landsapes of (Erotic) Alienation." In *Queers In Space: Communities/Public Places/Sites of Resistance*, edited by Ann Marie Bouthillette, Yolanda Retter, and Gordon Brent Ingram, 27-54. Seattle, Wash.: Bay Press.
- Jordan, Winthrop D. 2000. "First Impressions." In *Theories of Race and Racism*, edited by Les Back and John Solomos, 33-50. New York: Routledge.
- Linden, Eugene. 1996. "The Exploding Cities of the Developing World." *Foreign Affairs* 75 (1): 52-62.
- Lemagie, Sarah. 2007. "Policing the Shadows." *Star Tribune*, June 13, 2007. <http://www.startribune.com/332/v-print/story/1239363.html>
- Malthus, Thomas R. 1958. *An Essay on Population*. London: Dent. (Original publicado em 1798).
- Markham-Smith, Ian. 2005. "Priest Park-Sex Charge." *Mirror*, October 25, 2005.
- Mies, Maria, and Vandana Shiva. 1993. *Ecofeminism*. London: Zed Books.
- Mortimer-Sandilands, Catriona. 2005. "Unnatural Passions? Notes toward a Queer Ecology." *Invisible Culture: An Electronic Journal for Visual Culture* 9. http://www.rochester.edu/in_visible_culture/Issue_9/title9.html



- Olsen, Julianna. 2007. "Police Raid Park to Stop Sex Crimes." *Kare 11 News*, June 20, 2007. http://www.kare11.com/news/news_article.aspx?storyid=255817&GID=Tp1wk31ZWxrePi5IYNdlpTPvU60teZn3yY+OSO1RBss%3D.
- Osterwalder, Joan. 2006. "Park's Return to Former Glory." *Press Enterprise*, sec. B., 2006.
- Overactive Police Work?. 1993. *Edmonton Journal*, A8, 1993. [Editorial—Op-Ed].
- Rattansi, Ali. 1994. "'Western' Racisms, Ethnicities and Identities in a 'Postmodern' Frame." In *Racism, Modernity and Identity on the Western Front*, edited by Ali Rattansi and Sallie Westwood, 15-86. Cambridge, U.K.: Polity.
- Robuck, Bob. 2005. "Police Sting Nets 16 Arrests for Lewd Acts." *News 8 Austin*, November 30, 2005. http://www.news8austin.com/content/top_stories/default.asp?ArID=150946.
- Sandilands, Catriona. 1999. "Sex at the Limits." In *Discourses of the Environment*, edited by Eric Darier, 79-94. Oxford, U.K.: Blackwell.
- Sandilands, Catriona. 2001. "Desiring Nature, Queering Ethics: Adventures in Erotogenic Environments." *Environmental Ethics* 23 (2): 169-188.
- Schultz, Mark Talbott. 1998. "Policing Public Space: Community Response to Park Cruising and Sexual Activity." MA thesis. Department of Landscape Architecture. Seattle, Wash.: University of Washington.
- Sen, Amartya. 1994. "Population: Delusion and Reality." *New York Book Review* 41 (15), (September).
- Sen, Gita, and Caren Grown. 1987. *Development, Crises and Alternative Visions: Third World Women's Perspectives*. New York: Monthly Review Press.
- Shand, Jenny. 2006. "Police Want Park Sex Lair Cleaned Up." *Geelong Advertiser*, May, 2006.
- Six Arrested in Park Sex Sting. 2007. *Indy Channel*. <http://www.theindychannel.com/news/13540972/detail.html>.
- Stepzinski, Teresa. 2007. "2 Nabbed in Park Sex Sting." *Florida Times-Union*, May 7, sec B., 2007.
- Stoler, Ann Laura. 1995. *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*. Durham, N.C.: Duke University Press.
- Sturgeon, Noël. 2004. "'The Power is Yours, Planeteeers!' Race, Gender and Sexuality in Children's Environmental Popular Culture." In *New Perspectives On Environmental Justice: Gender, Sexuality and Activism*, edited by Rachel Stein, 262-276. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.
- Thompson, Elaine. 2006. "Gay Sex-Site at Lake Busy Despite Arrests." *Worcester Telegram and Gazette*, June, sec A., 2006.
- Toye, John. 2002. "Keynes on Population." *Economic Journal* 112 (480): 391-394.
- UNdata. Haiti. <http://data.un.org/CountryProfile.aspx?crName=Haiti>



- U.S. Department of Justice, Office of Community Oriented Policing Services. 2005. *Illicit* “Sexual Activity in Public Places.” By Kelley Dedel Johnson, Washington, D.C., 2005. <http://www.vcpa.org/Resources/Illicit%20Sex%20in%20Public%20Places.pdf>.
- Weinberg, Bill. 1991. *War on the Land: Ecology and Politics in Central America*. London: Zed Books.
- Yearley, Steven. 1996. *Sociology, Environmentalism, Globalization: Reinventing the Globe*. London: Sage.
- Young, Robert J. C. 1995. *Colonial Desires: Hybridity in Theory, Culture and Race*. London: Routledge.
- Zacharias, Yvonne. 2001. “Inside Stanley Park’s Gay Sex Scene: Why Some ‘Trail Hoppers’ Choose Anonymity over the Club Scene.” *Vancouver Sun*, November, sec. A1., 2001.

