

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

Luísa do Amaral Souza

Elaborando uma ética queer

MESTRADO EM FILOSOFIA

São Paulo

2022



PUC-SP

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

Luísa do Amaral Souza

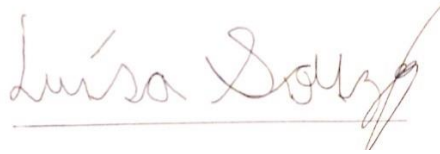
Elaborando uma ética queer

Dissertação apresentada à banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Peter Pál Pelbart.

São Paulo

2022

Autorizo exclusivamente para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta Dissertação de Mestrado por processos de fotocopiadoras ou eletrônicos.



Assinatura:

Data: 15/07/2022

e-mail: luisaamaral@protonmail.com

Sistemas de Bibliotecas da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo -
Ficha Catalográfica com dados fornecidos pelo autor

Souza, Luísa do Amaral
Elaborando uma ética queer / Luísado Amaral
Souza. -- São Paulo: [s.n.], 2022.
190p ; 21 cm.

Orientador: Peter Pál Pelbart.
Dissertação (Mestrado)-- Pontifícia Universidade
Católica de São Paulo, Programa de Estudos Pós
Graduados em Filosofia.

1. Queer. 2. Ética. 3. Ativismo. I. Pelbart, Peter
Pál. II. Pontifícia Universidade Católica de São
Paulo, Programa de Estudos Pós-Graduados em
Filosofia. III. Título.

CDD

Luísa do Amaral Souza

Elaborando uma ética queer

Dissertação apresentada à banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Peter Pál Pelbart.

Aprovado em: __/__/__

BANCA EXAMINADORA

Prof. Peter Pál Pelbart (PUC-SP)

Orientador e Presidente da Comissão

Prof. Jonnefer Francisco Barbosa (PUC-SP)

Examinador Interno

Prof. Fernando Altair Pocahy (UERJ)

Examinador Externo

Esse trabalho é dedicado a todas as dissidências de sexo e gênero que seguem resistindo, lutando e criando. Dentre elas, dedico especialmente para as que já cruzaram meu caminho, me tocaram, ensinaram, apoiaram e me inspiraram de alguma forma. Esse trabalho tem muito de mim, mas também de vocês!

“Poderei sonhar que o queer seguirá seu legado de resistência e liberdade de expressão e não se transformará em uma moda ou em uma norma? Tomara que a utópica ideia de minha mente transtornada se faça realidade e o queer se transmute em uma constante destruição e criação amorosa onde todos possamos viver com sabedoria e prazer.”

(PERRA, 2015a, p. 8)

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, gostaria de agradecer aos meus pais: sem vocês este trabalho não seria possível. À minha companheira Gloria, que esteve ao meu lado durante esses anos. Seu apoio e seus conselhos foram imprescindíveis.

Ao Prof. Peter Pál Pelbart, por suas contribuições na elaboração deste trabalho, pelas suas aulas e por ter me introduzido ao pensamento de Deleuze.

À Profa. Marília Bárbara Fernandes Garcia Moshkovich e ao Prof. Jonnefer Francisco Barbosa, pelas contribuições na minha banca de qualificação.

A todos os professores com quem tive aula durante estes anos: obrigada pelas trocas e ensinamentos.

A todos os meus amigos, que alegram minha vida e meus dias.

A todos os meus compas de luta do presente, passado e futuro!

RESUMO

AMARAL SOUZA, Luísa. **Elaborando uma ética queer**. 2022. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2022.

O objetivo deste trabalho é estabelecer uma ética queer em diálogo com a teoria queer. Todo esforço consistiu em esboçar uma ética não-fundacionista, não-prescritiva e antiassimilacionista. Foram especialmente inspiradores *The ethics of queer theory*, de Colleen Lamos, e a perspectiva ética de Gilles Deleuze. Entretanto, os resultados foram confrontados com diversos autores, momentos e debates da teoria queer acadêmica. A pesquisa visou preencher uma lacuna importante na teoria queer produzida por instituições acadêmicas em todo o mundo.

Palavras-chaves: Queer. Ética. Ativismo.

ABSTRACT

AMARAL SOUZA, Luísa. **Elaborating a queer ethics**. 2022. Dissertation (Master's in Philosophy) – Post-graduation Program in Philosophy of Pontifícia Universidade Católica of São Paulo, São Paulo, 2022.

The purpose of this work is to establish a queer ethics in dialogue with queer theory. This effort has consisted in elaborating a non-foundationalist, non-prescriptive and anti-assimilationist ethics inspired in particular by the essay Colleen Lamos' essay *The ethics of queer theory* and the ethical perspective of Gilles Deleuze. This initial result was confronted by many authors, moments and debates that marked queer theory in academia. This research aims to fill an important gap in queer theory produced in academic institutions throughout the world.

Keywords: Queer. Ethics. Activism.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	11
2 A (DES)CONSTRUÇÃO DO SUJEITO QUEER	29
2.1 Michel Foucault e a História da Sexualidade	29
2.2 Judith Butler e a performatividade de gênero	41
3 ELABORANDO AS TEORIAS QUEER	60
3.1 Preciado e a biopolítica na era farmacopornográfica	60
3.2 Reflexões queer sobre o sexo anal e o BDSM	70
3.3 Teorias queer e as lutas trans: diálogos, divergências e convergências	78
4 CONFRONTANDO A ORDEM COLONIAL	97
4.1 A emergência do <i>queer of color</i>	98
4.2 Colonialismo e colonialidade: a gênese da modernidade	109
4.3 A virada decolonial e os trânsitos do queer pela América Latina	127
5 O QUEER CONTRA A ASSIMILAÇÃO	151
5.1 A crítica queer ao ativismo assimilacionista	151
5.2 A virada antissocial e a potência da negação	161
CONSIDERAÇÕES FINAIS	177
REFERÊNCIAS	183

1 INTRODUÇÃO

No final dos anos 1980 e início dos anos 1990, a palavra queer emergiu com força na política e no meio acadêmico estadunidense, passando a adquirir diversos sentidos e significados à medida que seu uso proliferou mundo afora, sendo reapropriado e ressignificado em diferentes contextos.

Originalmente, queer significava aquilo que é estranho, curioso, anormal ou mesmo questionável, suspeito. O termo passou a ser associado à homossexualidade por volta do fim do século 19 e começo do século 20, especialmente no contexto estadunidense. Passou, assim, a ser usado como termo pejorativo contra a população lgbt+, tendo sido reapropriado por ativistas e posteriormente por acadêmicos. O termo, no sentido em que é usado quando falamos em teoria queer, ou no ativismo queer, parte da apropriação de um insulto e de sua mobilização no contexto de diferentes lutas políticas.

Para Lorenzo Bernini, “queer” é um termo que “transfere a sua própria instabilidade para substantivos e os modifica quando usado como um adjetivo” (BERNINI, 2021, p. 26, tradução minha). Ele é usado, então, para estranhar, desestabilizar e pôr em questão aquilo que adjetiva. Isso é especialmente verdadeiro quando falamos de uma “teoria queer”, de acordo com Bernini.

Já Lucy Nicholas descreve a teoria queer como “um desafio aos impulsos de exclusão da heteronormatividade, da heterossexualidade compulsória e das estratégias de assimilação e as categorias de identidade da libertação gay ou da política de identidade” (NICHOLAS, 2014, p. 5, tradução minha), afirmando que esse projeto envolve “a crítica ao essencialismo (a crença de que a identidade é inata) e a binários em oposição e em hierarquias nas formas que compreendemos a identidade” (NICHOLAS, 2014, p. 5, tradução minha).

Entre esses binários em oposição, estão as divisões entre heterossexual-homossexual, macho-fêmea e homem-mulher, amplamente criticados por autores queer. A teoria queer também elaborou ainda críticas a binários como natureza/cultura, civilizado/primitivo e humano/animal, dentre outros.

Para Bruno Perreau, a teoria queer nos mostra que “as categorias e comportamentos sexuais nunca coincidem perfeitamente, que os sujeitos se constituem ao longo das lacunas” (PERREAU, 2016, p. 80, tradução minha). Partindo dessa compreensão, ela desenvolve críticas e abordagens estratégicas “atentas aos deslocamentos, zonas de fricção e lapsos nas normas” (PERREAU, 2016, p. 80, tradução minha).

De acordo com Nicholas, o objetivo da teoria queer é lidar com o desafio de

[...] desenvolver uma relação alternativa, um grupo de normas ou discursos sociais alternativos [...] que não replicam esse mesmo fundacionismo e apresentam uma alternativa viável a essa forma de ser e se relacionar identitária e marcada por oposições. (NICHOLAS, 2014, p. 101, tradução minha).

É importante ressaltar que, apesar do nome, aquilo que chamamos de “teoria queer” não constitui uma teoria ou um programa político, envolvendo uma gama muito ampla de abordagens e elaborações teórica. Nesse sentido, assim como Lorenzo Bernini, usarei o termo “teorias queers” para dar conta da heterogeneidade desse campo. Ao longo desse trabalho, alternarei entre o uso desse termo e do termo “teoria queer” para me referir à produção teórica queer.

Mas se essa produção é um campo heterogêneo, isso não significa que não haja pontos de referência. O que caracteriza as teorias queer é uma série de temas e problemáticas expressadas pelo termo queer, assim como um *ethos* que buscarei elaborar mais adiante e um compromisso político ou antipolítico (mas jamais apolítico), no caso de algumas tendências. Entre esses temas, estão “a luta contra o sexismo, o chauvinismo masculino, a homofobia, transfobia, bifobia, mas também a crítica do sistema binário de sexo/gênero, a heteronormatividade (a ‘ideologia da heterossexualidade compulsória’)” (BERNINI, 2021, p. 101, tradução minha), além de uma crítica a uma série de aparatos normativos.

Tamsim Spargo dá alguns exemplos específicos do que tem sido estudado pelas teorias queer, tais como: “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” (SPARGO, 2017, p. 13).

É importante também apontar que, embora este trabalho tenha como foco a produção teórica queer no meio acadêmico, não é apenas nele que essa produção é encontrada. Para Bernini, as teorias queers “são também, e acima de tudo, formas de conhecimento ativista que foram desenvolvidas por pessoas diretamente envolvidas nas políticas de sexualidade, cujos principais interlocutores foram os movimentos políticos de minorias sexuais” (BERNINI, 2021, p. 99, tradução minha). Não há, portanto, teorias queers sem movimentos queers.

A própria escolha do termo queer é politicamente motivada, e reflete esse compromisso. Estamos falando, afinal de contas, da reapropriação de um termo pejorativo e da sua mobilização em um momento de luta. Como nos diz a socióloga Berenice Bento (2012, p. 54),

“Assumir o insulto enquanto um elemento identitário é falar da margem ao centro, construir uma concepção pós-identitária. Ao mesmo tempo explicita a violência posta em jogo no processo de nomeação e hierarquização das identidades”. Ao revelar as relações de poder envolvidas nas identidades e nas normas que as sustentam, o queer nomeia, então, uma posição em que a margem critica o centro e as normas que produzem essas identidades e hierarquias.

A partir desse *ethos* capturado no termo queer, a elaboração das teorias queer no meio acadêmico é ela própria um ato político cujo objetivo é questionar e “estranhar” (queerizar) esses saberes e abrir a possibilidade de novas epistemologias. Nas palavras de David Córdoba Garcia (2007, p. 23),

Produzir e falar de teoria queer é, nesse contexto, assumir um certo ato político de intervenção enunciativa através da qual, em um certo sentido, se suspende a autoridade da disciplina acadêmica e a crítica desde uma de suas margens com o objetivo de mobilizar e deslocar essa margem.

Dessa relação surge a questão central que busco responder aqui: quais são as considerações éticas que guiam a elaboração das teorias queer? É possível falar em uma “ética queer”? Se este é o caso, em que consistiria tal ética e como ela se relaciona com tais elaborações? Estas são as perguntas que pretendo responder ao longo deste trabalho.

Aqui, gostaria de esclarecer que o interesse nesse tema de pesquisa deriva em grande parte da minha perspectiva como mulher trans. É em razão dessa perspectiva também que decidi dar grande atenção para as relações entre as subjetividades e mobilizações trans e a teoria queer.

Minhas indagações a propósito do meu gênero, a busca em entender meu desconforto com aquilo que me foi imposto ao nascer e minhas experiências de vida como uma dissidente de gênero em grande parte me impulsionaram a procurar por perspectivas queer e a me aprofundar em leituras, diálogos e experimentações após um contato inicial.

E se escrevo em um contexto acadêmico, acho importante ressaltar que as primeiras perspectivas queer com as quais tive contato não vieram do meio acadêmico, e sim de meus encontros com pessoas, grupos, coletivos, blogues, revistas e zines, especialmente aqueles ligados ao anarquismo. Desde então, passaram-se alguns anos até que eu tivesse algum contato significativo com as produções queers acadêmicas, embora eu já fosse familiarizada com alguns nomes e conceitos que. Foram esses encontros que, mais tarde, me motivariam a me aprofundar e mergulhar na produção acadêmica para procurar por respostas (e perguntas) ou caminhos que dessem conta de minhas inquietações, e esse mergulho me levou a este trabalho.

Compreendendo o contexto das teorias e mobilizações queers

Antes de esboçar uma ética queer, é importante compreender o contexto da mobilização do termo entre ativistas e teóricos queer. Um ponto de partida é o seu uso por ativistas durante as mobilizações nos Estados Unidos, em resposta à crise da AIDS, no final da década de 1980. A crise teve um efeito devastador sobre a população lgbt+, especialmente sobre homens gays e mulheres trans (principalmente as trabalhadoras sexuais) atingidos pela doença. O estigma contra essas populações que estava se reduzindo como resultado de mobilizações sociais também foi renovado.

Apesar de o vírus ameaçar pessoas de qualquer sexualidade, ele foi fortemente associado à homossexualidade. Tanto a mídia quanto os setores mais conservadores falavam em uma “praga gay” e mesmo em uma “Imunodeficiência associada à homossexualidade” (Gay-Related Immune Deficiency), que foi um dos primeiros termos usados para se referir à doença. Assim, uma nova justificativa foi encontrada para reafirmar e recrudesce a discriminação contra a comunidade lgbt+.

Em contraste com contextos como o brasileiro, no qual o movimento lgbt+ conseguiu se articular com o Estado e a academia para desenvolver uma resposta institucional à crise, houve nos Estados Unidos uma recusa por parte do governo, então sob a presidência do conservador Ronald Reagan, em desenvolver políticas públicas que lidassem com a “epidemia”, deixando aqueles afetados por ela abandonados pelo governo e marcados por um estigma social enquanto adoeciam e morriam aos milhares.

Foi nesse contexto que surgiram grupos ativistas como o ACT UP e o Queer Nation, ambos conhecidos por utilizarem táticas de ação direta com o objetivo de melhorar as condições de vida de pessoas com Aids e buscar tratamentos e mudanças na legislação, além do desenvolvimento de políticas públicas. Essas organizações eram caracterizadas também por um ativismo baseado em coalizões ao invés de organizarem-se em torno de identidades discretas. Elas foram responsáveis ainda por popularizar o termo queer no campo da política, ao usá-lo como grito de guerra nessa política de coalizões que procurava lidar com os efeitos devastadores da proliferação da Aids (MCCANN; MONAGHAN, 2020, p. 2).

Além de buscar uma forma de enfrentar a crise da Aids, esses grupos agiam com o objetivo de combater o estigma contra setores marginalizados, em particular a população lgbt+. Tamsim Spargo descreve da seguinte forma as ações realizadas por esses grupos e a sua reapropriação da palavra queer:

O Queer Nation e grupos afiliados como o Pink Panthers organizaram patrulhas de rua para conter as agressões contra gays, homenagearam vítimas de violência homofóbica com campanhas de arte de rua e promoveram atos de conscientização contra a homofobia em bares voltados para o público heterossexual. Também organizavam campanhas midiáticas e artísticas contestando o imaginário e a propaganda homofóbica e de direita. A palavra ‘queer’ estava no centro da retórica e das estratégias de representação desses grupos, a gíria usada principalmente nos discursos homofóbicos, mas também por alguns homossexuais que preferiam usar o termo em vez de [gay] ou [lésbica]. (SPARGO, 2017, p. 31, tradução minha).

No entanto, ao invés de procurarem representar a si mesmos como respeitáveis, esses ativistas se apresentavam como “sujeitos desviantes, barulhentos e problemáticos, como aquelas bixas e sapatas que, com seus estilos de vida e práticas sexuais provocavam nojo, especialmente entre os cidadãos de direita” (BERNINI, 2021, p. 106, tradução minha). O ativismo desses grupos foi marcado também por debates em torno da identidade, questionando a noção de que a mobilização política em torno de identidades estáveis e fixas seria a melhor forma de lutar por mudanças sociais. O que estava em jogo, então, era o modelo político marcado pela “construção de uma base identitária aberta e muito mais flexível e pela utilização de estratégias e instrumentos de luta provenientes das próprias estruturas culturais políticas e da heterossexualidade” (GARCIA, 2007, p. 44, tradução minha).

Dessa forma, assim como ativistas queer ressignificaram um insulto e o transformaram em uma bandeira de luta, eles também se apropriaram de diversos elementos da cultura cis-heteronormativa e ressignificaram esses elementos em suas lutas, muitas vezes na forma de paródia e performance. Nas palavras de Annemarie Jagose (1996, p. 96, tradução minha):

[...] as mobilizações mais públicas do termo ‘queer’ foram certamente aquelas em serviço do ativismo relacionado a AIDS, que por sua vez foi um dos pontos mais visíveis para a reestruturação de identidades sexuais. A relação entre o ativismo novo e descentralizado e a ascensão a proeminência do termo queer como um termo que pode direcionar a atenção a identidade sem a solidificar é contextual ao invés de causal.

Além do mais, parte da comunidade lgbt+ passou a criticar o foco cada vez maior de ativistas na assimilação dentro do capitalismo neoliberal, assimilação esta que se torna problemática ao deixar a ordem social intacta e ao excluir deste processo os elementos menos assimiláveis. O ativismo queer que surgia se alinhava com essas críticas e rejeitava o assimilacionismo.

Esse ativismo assimilacionista, que tomou grandes proporções a partir dos anos 1970, tem sido liderado por lésbicas, gays e bissexuais brancos de classe média-alta, pautado por seus interesses, sendo altamente focado em algumas conquistas institucionais, como a legalização

do casamento entre pessoas do mesmo sexo, e completamente desvinculado de qualquer tipo de política radical.

Essa política de integração foi marcada pela “aparição de um discurso conservador cada vez mais centrado na ‘respeitabilidade gay’ à custa de criticar aquelas condutas sexuais e políticas que se afastam do critério da normalidade” (SAEZ, 2007, p. 72, tradução minha). Os movimentos sociais que mobilizaram tais críticas “apontavam os limites dessa integração e promoviam posições de enfrentamento direto contra os regimes normativos” (GARCIA, 2007, p. 45, tradução minha).

Assim, esses movimentos apontavam que questionar e enfrentar os regimes normativos e suas exclusões é um caminho mais produtivo do que buscar a assimilação de certas identidades no interior dessa normalidade, pois a perspectiva assimilacionista nada faz para combater as exclusões produzidas pelos regimes de normalidade e pelo próprio modelo de organização social vigente e as instituições que o mantém. A rejeição dessa política de integração seria elaborada pela teoria e ativismo queer

Os debates sobre a questão da identidade e o sujeito político que marcou esses movimentos foram

[...] energizados por novos desdobramentos nos círculos pós-estruturalistas, feministas e pós-coloniais [que] desafiaram a noção de uma identidade estável – não simplesmente por ser uma ficção, mas porque ela é o tipo de ficção que pode agir contra os interesses dos constituintes que ela diz representar. (JAGOSE, 1996, p. 96, tradução minha).

Neste ponto, antes de prosseguir, é necessário abordar também os debates que ocorreram nos círculos feministas ativistas e acadêmicos, pois foram importantes para a constituição das teorias queer e ajudam a contextualizar algumas elaborações que serão abordadas adiante.

Esses debates surgiram com força no chamado movimento das mulheres, na década de 1960, período frequentemente referido como a segunda onda do feminismo dentro de uma genealogia do feminismo hegemônico e eurocêntrico. Feministas dessa época e contexto viam a necessidade de repensar e teorizar a opressão da mulher, e, para isso, foi necessário repensar o que é ser mulher. Assim, muitas pensadoras de então buscavam uma forma de conceitualizar a mulher de um ponto de vista feminino, levando em conta que anteriormente ela havia sido primariamente teorizada segundo pontos de vista masculinos. A teórica feminista Linda Alcoff elabora as consequências dessa conceitualizações ao afirmar que, “Seja ela construída como essencialmente imoral e irracional (a la Schopenhauer) ou essencialmente gentil e benevolente (a la Kant), ela é sempre construída como algo essencial, inevitavelmente acessível por

homens pela apreensão intuitiva direta” (ALCOFF, 1988, p. 406, tradução minha). De tais perspectivas, a mulher é sempre um objeto a ser apreendido e compreendido pelo homem, o sujeito iluminista possuidor de livre arbítrio e racionalidade, dos quais as mulheres seriam desprovidas e através dos quais poderiam ser compreendidas pelos homens (brancos), sujeitos do conhecimento.

Surge aí a necessidade de teorizar a condição da mulher de forma a não colocá-la em uma posição subalternizada em relação ao homem e que não partisse de um olhar masculino. O processo dessa teorização envolveu intensos debates, e as noções elaboradas por feministas brancas e de classe média, dominantes nos movimentos feministas, tiveram que se haver com as críticas de feministas lésbicas, negras e chicanas, entre outras, que evidenciaram as dificuldades em teorizar a mulher de forma universal e explicitaram as exclusões geradas por essas tentativas. Assim, todas as tentativas de teorizar a condição da mulher de uma perspectiva universal se depararam com críticas advindas de mulheres excluídas das elaborações que surgiam dessas tentativas.

Esse processo envolveu não apenas pensar nas diferentes formas de ser mulher em diferentes contextos, mas também criticar elaborações que, ao privilegiarem o papel do gênero em moldar a realidade das mulheres, terminavam por ignorar outros fatores importantes. Essas críticas apontavam como as questões levantadas e os objetivos colocados como prioridade da “luta das mulheres” terminavam por refletir os interesses das mulheres que procuravam elaborar essa unidade teórica e política. Assim,

Da mão de autoras como Audre Lorde, Barbara Smith, Gloria Anzaldúa e Cherrie Moraga, começa-se a reivindicar a necessidade de atender as diferenças em sua especificidade e de considerar os equilíbrios de poder que elas formam, de maneira que ficou difícil se empoleirar na segurança essencial de uma identidade em particular. (BACHILLER, 2007, p. 150, tradução minha).

O que surgia nesses debates é a necessidade de entender as mulheres em seus determinados contextos e realidades, e de elaborar conceitos teóricos, estratégias políticas e alianças concretas de acordo com estes diferentes contextos

As tentativas de pensar na “mulher” como uma identidade fixa, estável e a-histórica, e como uma classe com interesses comuns independentemente do contexto, tornaram-se um obstáculo para o desafio apresentado pela diversidade de realidades, vivências e experiências das mulheres. Este foi também um momento em que feministas buscaram formas de lidar com diferenças de poder, classe, localização, privilégio e raça entre as mulheres.

Como resultado, surgiram relatos “*Contra e apesar da* construção hegemônica dentro do feminismo da política como uma atividade na qual só um sujeito estável pode se engajar” (LLOYD, 2005, p. 6, tradução minha), visando abarcar essa complexidade e possibilitar a elaboração de teorias mais capazes de contemplá-la..

Os relatos de que Lloyd fala foram em grande parte influenciados por noções pós-estruturalistas, associadas ao que frequentemente é referido como virada pós-estruturalista da filosofia, adotadas por pensadoras feministas e aplicadas ao feminismo. Essas noções pós-estruturalistas sobre a identidade rompem “com a concepção cartesiana (ou iluminista) do sujeito como base de uma ontologia e de uma epistemologia. Ainda que haja variações entre os diversos autores, é possível afirmar que o sujeito no pós-estruturalismo é sempre encarado como provisório, circunstancial e cindido” (MISKOLCI, 2009, p. 152).

Aqui, é preciso problematizar o termo pós-estruturalismo, frequentemente usado para referir as elaborações de uma série de autores desenvolvidas a partir dos anos 1960-70 e as elaborações posteriores influenciadas por elas. Entre esses autores, estão Jacques Derrida, Michel Foucault e Gilles Deleuze; autores que nunca constituíram um movimento, embora muitos tenham dialogado com eles, sendo que a maior parte deles rejeitou essa denominação, também rejeitada por muitos pensadores por ser considerada genérica.

Apesar disso, o termo continua sendo usado por inúmeros pensadores, incluindo algumas referências utilizadas por mim nesta dissertação. De qualquer forma, as problematizações do sujeito e da identidade elaboradas por diversos autores assim rotulados foram importantes para o desenvolvimento dos estudos queer, ao intervirem em debates que ocorriam em círculos feministas e lgbt+.

Annemarie Jagose, aliás, afirmaria mais tarde, ao falar sobre a teoria queer, que a crítica à política identitária, surgida dentro e fora de círculos gays e lésbicos, foi elaborada não apenas porque a reificação de uma única identidade foi percebida como algo excludente, mas também porque “dentro do pós-estruturalismo, a própria noção da identidade como um sentido do ‘eu’ coerente e permanente é percebida como uma fantasia cultural ao invés de um fato demonstrável (JAGOSE, 1996, p. 82, tradução minha).

Feministas pós-estruturalistas criticaram aquelas feministas que procuravam elaborar uma definição universal e a-histórica da mulher (principalmente as feministas conhecidas como “feministas culturais”) por não criticarem

[..] o mecanismo fundamental do poder opressor usado para perpetuar o sexismo e reinvocar o mecanismo em sua suposta solução. O mecanismo de poder referido aqui é a construção do sujeito por um discurso que tece o conhecimento e o poder em uma

estrutura coercitiva que “força o indivíduo de volta a si mesmo e prende ele à sua própria identidade de uma forma restritiva”. (ALCOFF, 1988, p. 415, tradução minha).

Ou seja, a tentativa de criar uma definição estável e universal para o sujeito “mulher” ignora que a própria criação desse sujeito é um efeito de poder, e que a naturalização dessa identidade é um dos principais mecanismos de opressão da mulher. Mesmo quando elaborada por feministas, essa definição ainda pode operar de uma forma que gera exclusões e regula o comportamento das mulheres.

O primeiro problema em tentar elaborar uma definição fixa, universal e estável da mulher é que só é possível fazê-lo valendo-se das referências culturais existentes, referências que existem apenas dentro de um contexto sócio-histórico.

Além do mais, as feministas que buscariam definir a mulher estariam fazendo isso de suas perspectivas e noções teóricas. Contudo, não seria um ato autoritário formar uma definição, a partir de noções particulares, que deve se aplicar a todas as mulheres do mundo quando as experiências e vivências de mulheres são tão diversas e determinadas por especificidades as mais variadas? E não seria essa definição excludente daquelas que nela não se encaixam? Definições baseadas puramente na biologia excluem, por exemplo, mulheres trans e com frequência mulheres intersexo, assim como definições baseadas nas experiências de mulheres brancas excluem as experiências de mulheres negras, indígenas e asiáticas, entre outras. Além do mais, uma noção que se pretende descritiva pode também se tornar normativa e prescritiva. Afinal de contas, a partir do momento que se define uma mulher e qual seria a sua natureza, é esperado que elas se encaixem nessas noções.

Esse problema surgiu quando algumas teóricas feministas procuraram elaborar a noção de uma essência feminina universal que estaria sendo reprimida pelo patriarcado, e que deveria, mediante as lutas feministas, ser libertada do patriarcado e da influência masculina. Essa perspectiva se encontra na obra de autoras como Janice Raymond e Mary Daly.

Embora tais noções tenham tido grande influência no feminismo, seu resultado foi um “fomento de expectativas não-realistas sobre o comportamento feminino ‘normal’” (ALCOFF, 1988, p. 413, tradução minha) que grande parte das mulheres não podem e nem querem satisfazer, o que terminou gerando uma reação por parte de feministas que discordavam dessas noções essencialistas.

Esses debates em torno da identidade (principalmente em torno da sexualidade e do gênero) por parte de ativistas e acadêmicos(as) feministas e/ou lgbt+ forneceram o contexto para o surgimento das teorias queer na academia. Dessa forma, pode-se dizer que elas são em

grande parte um produto dos diálogos e disputas internos a esses dois campos e entre eles também. Assim como há pontos de disputa e intersecção entre o feminismo e as lutas e estudos lgbt+, há também pontos de disputa e intersecção entre esses dois campos e as teorias queer. Estas, por sua vez, surgiriam no contexto de uma dita “virada pós-moderna” que seria caracterizada “por uma ênfase na linguagem, desconstrução, diferença, fragmentação, múltiplas verdades, discurso e questionamento das velhas narrativas grandiosas de como o poder é estruturado” (MCCANN; MONAGHAN, 2020, p. 7-8, tradução minha).

Com essa base, as teorias queer passaram a questionar os fundamentos da identidade sexual e de gênero, resistindo a categorias sexuais fixas e universais e, com o tempo, expandindo essa crítica para abordar questões que vão muito além da sexualidade e do gênero (MCCANN; MONAGHAN, 2020, p. 4, tradução minha) e que abordarei mais à frente.

No âmbito acadêmico, o termo “teoria queer” foi usado pela primeira vez em uma publicação em 1991, em uma edição especial do periódico *Differences*, embora já viesse sendo utilizado por alguns ativistas. Essa edição reuniu os textos uma conferência ocorrida em fevereiro de 1990 na Universidade de Santa Cruz, na Califórnia, contando com a participação da feminista italiana Teresa de Lauretis, que também editou esse número do periódico. É dela também o ensaio que abre a coletânea intitulado *Queer Theory: Lesbian and gay Sexualities: An Introduction* inaugurando o uso do termo em publicações acadêmicas. Em razão da origem do termo e do seu histórico de maneira geral, muitos situam a gênese da teoria queer nesse contexto estadunidense-europeu.

Apesar disso, acredito ser importante questionar a noção de que as teorias queer seriam puramente um produto euro-estadunidense e oferecer genealogias alternativas. Essas genealogias, por sua vez, contribuem para mostrar a heterogeneidade presente nas mobilizações do termo queer, que deve permanecer um termo aberto e sujeito a disputas por seu significado e a novas utilizações.

Embora o termo e os primeiros autores associados a ele tenham de fato essa origem, debates semelhantes em torno da identidade, do essencialismo e da crítica às epistemologias e normas dominantes têm ocorrido em diversos outros pelo mundo, antes da chegada do que chamamos de teoria queer, e esses debates influenciaram a sua recepção em diferentes meios. Nesse sentido, alinho-me com Leandro Colling quando afirma que a teoria queer não deve ser entendida como tendo uma única nacionalidade, por ser “fruto de uma suruba de reflexões, ideias e ativismos de diferentes contextos e localidades” (COLLING, 2015a, p. 181, tradução minha). Colling afirma ainda que antes da teoria queer ser nomeada já existia no Brasil um

pensamento sintonizado com ela, que pode ser localizado tanto nas falas de militantes lgbt+ quanto na produção cultural brasileira que abordarei mais à frente.

Ele diz ainda que o livro *Cartografia sentimental*, escrito pela psicanalista Suely Rolnik, inicialmente como tese de mestrado defendida em 1988, “poderia ser considerado como o nosso *Problemas de gênero* brasileiro” (COLLING, 2015a, p. 181), fazendo referência ao livro escrito pela filósofa estadunidense Judith Butler, um dos mais conhecidos trabalhos associados à teoria queer, e sobre o qual falarei em breve.

Douglas Crimp, por sua vez, afirma que o livro *O Desejo homossexual*, escrito pelo francês Guy Hocquenghem em 1972, pode ser considerado como o primeiro exemplo do que nós chamamos hoje de teoria queer (JAGOSE, 1996). Vemos então que, quando buscamos pelos temas da teoria queer para além do que foi escrito sob este nome, emerge uma série de genealogias alternativas.

Acredito que essas colocações são importantes para que possamos entender as teorias e mobilizações queer não apenas como algo que surgiu nos Estados Unidos e na Europa por volta do começo dos anos 1990, mas também como uma série de problematizações em torno da identidade e da subjetividade que já vinham ocorrendo em contextos variados e que passaram a constituir o cerne do que hoje chamamos de teoria queer.

De qualquer forma, seu histórico demonstra que não estamos falando tão somente de um fenômeno puramente acadêmico, mas do produto de reflexões e debates que ocorreram em diálogo com diversas lutas por mudança social. O próprio contexto histórico em que o termo queer passou a ser politizado pelo ativismo e pela academia demonstra essa conexão. Nesse sentido, é preciso ressaltar que as teorias queer bebem de várias fontes, dentre as quais estão o ativismo e a produção acadêmica feminista e lgbt+, e têm pontos de encontro e intersecções, mas também de conflito e disputa com esses campos. Não é possível, então, separar a produção acadêmica da teoria queer das lutas e questões políticas que deram surgimento a essas reflexões e com as quais elas dialogam. Argumento, inclusive, que a teoria queer produzida na academia mantém o seu valor na medida em que permanece próxima das diferentes lutas e mobilizações e atenta às necessidades concretas dos sujeitos queer, assim como às suas questões e dilemas.

Esboços de uma ética queer

Tendo delimitado o que são as teorias queer e como emergem e operam, podemos retornar para a questão da ética. A feminista queer Lynne Huffer nota que, embora “feministas tenham desenvolvido um campo robusto de pensamento ético que vai da ética da virtude até a

ética do cuidado, ética deontológica e diversas formas de ética pós-moderna, teóricos queer têm se mostrado mais reticentes em se engajar com a ética” (HUFFER, 2013, p. 28, tradução minha).

Ela ainda nota que a maior parte dos teóricos queer “que discutem ética adotaram implicitamente a abordagem de eticistas continentais que, seguindo Nietzsche, distinguem a ética da moral em um desafio à violência excludente das normais morais” (HUFFER, 2013, p. 29, tradução minha). Como diz Mariana Barbosa, a a noção de ética, derivada da via nitzscheana,

[...] restaura a continuidade entre vida e pensamento, tendo isso um duplo sentido: por um lado, a ética aparece no campo das condições para o pensamento, isto é, os modos de vida determinam modos de pensamento; por outro, o pensamento cria uma ética, ou seja, os modos de pensar ensinam modos de vive. (BARBOSA, 2017, p. 868).

Dessa forma, a teoria queer de maneira geral não parece estar muito interessada em desenvolver nenhum tipo de ética normativa e universal que não se dê de forma situada. Aqui vale trazer algumas considerações de Gilles Deleuze sobre a ética, inspiradas em grande parte pelo pensamento de Baruch Spinoza e Friedrich Nietzsche.

Ética, ou seja, a tipologia dos modos imanentes da existência, substitui a Moralidade, que sempre se refere a existência de valores transcendentos. A Moralidade é o julgamento de Deus, o *sistema de Julgamento*. Mas a ética depõe o sistema de julgamento. A oposição de valores (Bem-Mal) é suplantada pela diferença qualitativa de modos de existência (bom-ruim) (DELEUZE, 1988, p. 23).

Ao invés de uma moral que julga a vida de fora e de acordo com os valores transcendentos do bem e do mal, temos então uma ética imanente e situada que pensa em termos do que é bom e ruim para determinados corpos. Nas palavras de Deleuze, “Todo objeto cuja relação está de acordo com a minha (*convenientia*) será chamado de bom; todo objeto cuja relação decompõe a minha, mesmo que esteja de acordo com outras relações, será chamado de ruim (*disconvenientia*)” (DELEUZE, 1988, p. 33, tradução minha). Nas suas relações com o mundo, um corpo pode se deparar com um outro que lhe convém, que compõe com ele, de onde resulta um aumento de potência e um efeito de alegria. Em contrapartida, quando um corpo tende a decompor um outro, este vê diminuída sua potência e é tomado de tristeza. Podemos, então, pensar em uma ética situada que busca promover bons encontros: uma ética da alegria. Isso implica uma arte dos encontros, uma avaliação, seleção e experimentação constantes.

Assim, a ética deleuziana é aquela de um corpo que experimenta e avalia, o que possibilita a criação de valores imanentes que afirmam e servem à vida e buscam pela efetuação de sua potência. Nesse sentido, quando falo de uma ética queer, falo de uma ética que recusa

qualquer pretensão de universalidade, tendo por objetivo a efetuação da potência das subjetividades e corpos queer nos diferentes contextos em que se encontram e nas lutas em que estão envolvidos.

Vale também trazer aqui algumas reflexões de Giorgio Agamben, para quem o discurso sobre a ética deve partir da noção de que o ser humano “não é nem terá de ser ou de realizar nenhuma essência, nenhuma vocação histórica ou espiritual, nenhum destino biológico” (AGAMBEN, 1993, p. 38). Se tal essência ou destino existissem de fato, não haveria nenhuma experiência ética possível, apenas deveres preestabelecidos a serem realizados. A ética parte, então, da consideração de nossa existência não como destino ou objetivo predeterminado, mas como possibilidade ou potência a ser realizada.

A perspectiva ética que busco apresentar é também influenciada por perspectivas feministas que procuram transcender a dicotomia entre os modelos de ética deontológicos e os utilitários. Enquanto o primeiro destes modelos destaca a aderência a princípios morais, o segundo tem por objetivo a maior felicidade coletiva, porém ambos são focados no ponto de vista de escolhas individuais. Para Mimi Marinucci, feministas têm oferecido alternativas como a elaboração de éticas de cuidado para as quais o que é certo e errado “é situado nas relações como um todo, ao invés de em escolhas e ações discretas ou nas regras morais que governam essas escolhas e ações” (MARINUCCI, 2010, p. 91, tradução minha).

A reticência em abordar questões éticas de maneira explícita por grande parte dos teóricos queer foi o que me motivou a buscar elementos que permitam a elaboração de uma ética queer e a compreensão de como essa ética se relaciona com a política e com as diferentes lutas e mobilizações queer. Ao longo de minhas leituras e do contato com diversos grupos e pessoas, fui percebendo uma série de elementos que poderiam constituir essa ética.

Nessa busca, deparei-me com um ensaio de Colleen Lamos, intitulado *The ethics of queer theory*, na coletânea de ensaios *Critical ethics* organizada por Dominic Rainsford e Tim Woods. Tomo então as considerações desse ensaio como ponto de partida para a elaboração de uma ética queer.

Ao falar sobre o sujeito da ética queer, Lamos diferencia esse sujeito daqueles explicitados no ativismo lgbt+ e no feminismo (mulheres, gays, lésbicas etc.) ao afirmar que o termo queer “não designa uma categoria ontológica ou entidade substantiva, [e sim] a heterogeneidade e contingências de desejos que operam na formação de cada identidade subjetiva, seja ela heterossexual, homossexual ou outra” (LAMOS, 1999, p. 144).

Isso significa que o sujeito da teoria queer não é um sujeito essencialista provido de uma substância ontológica, mas um sujeito múltiplo, instável e em um processo constante de

negociação e formação. Dessa forma, quando falamos em “sujeitos queer”, estamos falando em uma multiplicidade de subjetividades, a não ser que estejamos nos referindo a subjetividades particulares e situadas ou que estão sendo contempladas em um contexto específico.

Lamos afirma ainda que essa noção de sujeito gera uma ética não-prescritiva, ao “não apelar para valores humanos universais ou noções transcendentais do que é o bem” (LAMOS, 1999, p. 144, tradução minha). Assim, ela caracteriza a ética queer como “pragmática e relativa; ‘o bom’ e ‘o certo’ são o que é bom e certo para certos propósitos sob certas condições particulares...” (LAMOS, 1999, p. 144, tradução minha).

Esta forma de pensar a ética queer faz da “constituição ética da entidade coletiva das pessoas queer multiforme e impermanente como o sujeito queer. Ao invés de imaginar um ideal ético singular, a ética queer é um processo flutuante de negociação, um trabalho sem fim que envolve tanto o debate quanto a concordância” (LAMOS, 1999, p. 141).

É possível, então, falar em uma ética não-fundacionista, que é um projeto em constante construção e negociação, assim como a subjetividade na teoria queer. Mas, mais do que isso, nota-se que a construção da ética queer é intimamente ligada ao processo de constituição de subjetividades e às necessidades que surgem desse processo e de suas lutas.

Ao falar do não-fundacionismo no contexto da produção teórica queer, refiro-me a uma rejeição de noções fundacionistas sobre a identidade e sobre a ética. Ou seja, de noções que compreendem que, por trás das identidades individuais e coletivas (sexuais, de gênero, de raça etc.), assim como por trás dos princípios éticos, existem essências ou princípios unificadores universais que precedem qualquer conceitualização e que devem adquirir um caráter prescritivo independentemente de qualquer contexto socio-histórico.

Na ética que guia as teorias queer, os princípios éticos e as identidades políticas são instáveis e contextualizados, sem nenhuma pretensão de universalidade. Ao criticar certo conceito fundacionista de política de identidade, Butler questiona a ideia de que “primeiro é preciso haver uma identidade para que os interesses políticos possam ser elaborados e, subsequentemente, empreender a ação política” (BUTLER, 2018, p. 245). Ao invés disso, diz ela que o “agente é diversamente constituído no e através do ato” (BUTLER, 2018, p. 246).

Isso significa que a teoria queer não entende categorias de gênero, sexualidade, raça etc. como categorias ontológicas e pré-discursivas que antecedem sua politização, e sim como produto de processos sociais que envolvem também esta politização e que estão sendo constantemente negociados e constituídos no processo de ação política. Com este entendimento, a teoria queer faz uso de categorias de identidade de forma estratégica, sem afirmá-las como

categorias universais, a-históricas e estáveis, trabalhando também com o deslocamento e subversão destas categorias como veremos mais à frente.

Dessa forma, se as identidades são o resultado de uma série de processos sociais, é possível fazer uso delas, mas também ressignificá-las, subvertê-las e criar novas identidades, assim como é possível habitar posições que procuram confrontar os limites das identidades que nos foram biopoliticamente designadas.

Os sujeitos queer, muitas vezes, se posicionam como gays, lésbicas, trans e outras identidades em torno das quais podem se organizar, mas não há nenhuma pretensão de universalidade ou afirmação da existência de uma essência por trás dessas identidades. É comum também que estes sujeitos se utilizem de identidades mais locais e específicas e as ressignifiquem. Assim, vê-se ativistas queer colocando-se como bichas, *maricas*, *tortilleras*, *dykes*, boycetas, sapatrans, translésbichas e de outras formas que marcam ao mesmo tempo a especificidade e provisoriedade dessas identidades.

A ética das teorias queer pode ser caracterizada, então, como uma ética antifundacionista, não-prescritiva e, portanto, não teleológica, já que seu caráter instável implica ausência de um objetivo político fixo único. Tem-se em mãos, assim, os elementos para começar a elaboração de uma ética queer. Mas antes de iniciá-la, quero propor um outro elemento: a antinormatividade.

O teórico queer estadunidense David Halperin define o queer como “aquilo que está em oposição ao normal, ao legítimo, ao dominante” (HALPERIN, 1995, p. 62). Mas o que significa estar em oposição ao normal? Para a teoria queer significa não apenas estar excluído da condição de “normal”, mas adotar essa posição como um ponto de partida para criticar e se opor às normas que produzem as posições de “normal” e “anormal” e produzem uma hierarquia.

Na visão de Berenice Bento, parte dessa oposição consiste na crítica de regimes discursivos que produzem essas posições e marginalizam os corpos anormais. De acordo com ela, “Na perspectiva queer, as margens devem manter uma relação de disputa e de explicitação do caráter ideológico daqueles que produzem discursos que alimentam a reprodução das margens” (BENTO, 2012, p. 53).

Diz ela ainda que “as posições de gênero que os corpos ocupam nas estruturas sociais são interpretadas como um sistema complexo que põe em movimento múltiplas relações de poder e no qual é sempre possível intervir, criar espaços de resistência” (BENTO, 2012, p. 53). Para a teoria queer, então, a posição de alguns sujeitos em relação às normas é o ponto de partida para uma contestação destas mesmas normas.

Mas se o queer não diz respeito a uma identidade fixa, e sim a uma posição e a uma contestação das normas, isso aponta para outro uso da palavra, como verbo, como ação, “queerizar”. Assim, o queer pode também ser entendido como “uma prática de desconstrução que não é efetuada por um sujeito já constituído e, por sua vez, não fornece ao sujeito uma identidade nomeável” (SULLIVAN, 2003, p. 50). Nesse sentido, podemos entender o ato de queerizar como o de desconstruir e desestabilizar normas e identidades, bem como as epistemologias que as sustentam. Esse ato pode ser efetuado não apenas por meio da produção teórica, mas também pela construção de novas formas de habitar o mundo e de se relacionar.

Judith Butler, por sua vez, ao falar sobre os dilemas enfrentados por movimentos sociais como o movimento trans e o intersexo, coloca que “O desafio de todos esses movimentos me parecer ser distinguir entre as normas e convenções que permitem que as pessoas respirem, desejem, amem e vivam e aquelas normas e convenções que restringem e evisceram as condições da própria vida” (BUTLER, 2004, p. 8), distinção importante para definir quais normas devem ser alvo de crítica e ação política. O que essa distinção aponta é que o caráter antinormativo da teoria queer não implica oposição à própria noção de norma, e sim uma relação crítica em relação a determinadas normas e regimes de normalização que as impõem mediante uma série de instituições, relações e práticas.

O que procuro argumentar, então, é que se as subjetividades queer se encontram marginalizadas pelas normas que produzem as identidades (de gênero, sexo e raça, entre outras), essa posição pode ser um ponto de partida para criticar, problematizar, subverter e desestabilizar essas normas. Este desafio, presente nas teorias e mobilizações queer, é central para o presente trabalho, pois é ao tomá-lo como ponto de partida que se desenvolve uma ética crítica em relação às normas vigentes, as quais geram dinâmicas hierárquicas. Trata-se também uma ética que critica perspectivas que buscam uma assimilação no interior dos regimes de normatividade, ao invés de seu dismantelamento.

Um dos desafios dessa crítica, como diz Butler (2004, p. 8), é situá-la “no contexto das vidas como são vividas e guiá-las pela pergunta do que maximiza as possibilidades para uma vida vivível e minimiza as possibilidades de uma vida insuportável ou de uma morte social ou literal”. Portanto, a crítica das normas de gênero precisa ser realizada a partir das perspectivas das vidas de sujeitos concretos e dos efeitos de tais normas sobre essas vidas.

Esse elemento está intimamente ligado aos apresentados anteriormente, pois a construção de subjetividades queer e a elaboração de seus interesses políticos envolve um desafio às normas sociais vigentes que criam sujeitos socialmente inteligíveis, inseridos em hierarquias sociais. O resultado destas hierarquias é que “alguns humanos são reconhecidos como menos

do que humanos, e essa forma de reconhecimento qualificado não leva a uma vida vivível. Alguns humanos não são nem reconhecidos como humanos, e isto leva a outra forma de vida não-vivível” (BUTLER, 2004, p. 2).

Assim, o compromisso com a antinormatividade é um dos aspectos centrais que guia a ética queer, ele leva a uma recusa ao assimilacionismo que tem marcado grande parte das políticas lgbt+ contemporâneas. As mobilizações buscam, portanto, transformação, não assimilação.

Tendo delimitado de maneira geral as características centrais da ética queer, é possível nos aprofundarmos em suas bases teóricas e consequências práticas. Temos, então, uma ética não-fundacionista e não-prescritiva cujo sujeito e elaborações éticas estão em constante construção e negociação, que estão também em uma posição de oposição em relação às normas vigentes, gerando uma ética antinormativa e antiassimilacionista que tem como objetivo a subversão, desconstrução e contestação dessas normas.

Minha proposta, aqui, é desenvolver uma análise por meio de uma elaboração da construção das teorias queer e das lutas queer em diálogo, demonstrando como essa elaboração foi construída tomando por base críticas que expandiram o escopo dos estudos e das subjetividades queer. Estas críticas forçaram os estudos a levar em conta outros marcadores de diferença em suas análises dos processos de formação da identidade, considerando a noção de que tais marcadores dialogam entre si e não operam como entidades independentes. Elas também apontaram diversas normas que não estavam sendo contestadas devidamente por teóricos queer, mas que têm uma influência direta sobre suas elaborações. Nas palavras de Javier Saez (2007, p. 69),

[...] corpos, sua repressão, o exercício do poder, a homofobia, a exclusão social, o colonialismo, a luta de classes, o racismo, o sistema de sexo e gênero, o heterocentrismo etc., são fenômenos que se comunicam entre si, que se produzem por meio de um conjunto de tecnologias complexas e que a reação ou a resistência a esses poderes exige, dessa forma, estratégias articuladas que tenham em conta diversos critérios: raça, classe social, gênero, imigração, doença... critérios fundamentais de luta que põem na mesa as multidões queer.

É com a inclusão desses marcadores de diferença e o diálogo com outras perspectivas que as teorias queer se desenvolveram e expandiram o escopo de suas elaborações (antes demasiadamente focadas em questões de sexo e gênero) e dos sujeitos queer, permitindo analisar a identidade em seu contexto sócio-histórico e em sua complexidade e mutabilidade. Ou seja, da mesma forma que as teorias queer trabalham com identidades instáveis e com uma ética e política que se adaptam às necessidades de diferentes corpos e coalizões, elas mesmas

também se transformam com a necessidade de analisar diferentes fenômenos e lidar com a realidade de contextos diferentes daquele nos quais foram inicialmente elaboradas. Esse processo põe em evidência uma ética queer que está presente em diversas lutas políticas e elaborações teóricas, e é isso que pretendo demonstrar ao longo desta dissertação.

2 A (DES)CONSTRUÇÃO DO SUJEITO QUEER

Para que possamos falar sobre o componente não-fundacionista da ética e da política queer, é preciso primeiramente entender como as teorias queer têm compreendido e teorizado a subjetividade, a identidade e a operação de regimes de normalização em suas múltiplas facetas.

Na introdução, procurei elaborar como problematizações da identidade fixa, estável e baseada em categorias universais e a-históricas, que resultaram da chamada virada pós-moderna na filosofia, adentraram debates que ocorriam nos círculos ativistas e acadêmicos e que já vinham realizando essas problematizações, abrindo espaço para a elaboração das teorias queer.

Agora, pretendo expor como as teorias queer têm entendido e teorizado o sujeito e problematizado, primeiramente, as identidades baseadas na sexualidade e no gênero, e, em seguida, outras formações identitárias, à medida que o seu escopo de análise se expandiu.

Porém, antes de me aprofundar nas elaborações teóricas das teorias queer, é preciso esclarecer algumas noções de Foucault sobre o sujeito, o poder e a sexualidade que tiveram uma influência importante em círculos e grupos ativistas – entre eles, grupos que se mobilizaram contra a Aids como o Act Up – e foram amplamente utilizadas e ressignificadas por teóricos queer.

2.1 Michel Foucault e a História da Sexualidade

Embora Foucault possa ser inserido no debate sobre as problematizações que precederam as teorias queer, e das quais tratei no capítulo anterior, acredito que vale a pena abordá-lo separadamente, uma vez que ele é uma das maiores influências das teorias queer, e os ecos de seu pensamento podem ser percebidos no trabalho de grande parte dos autores queer.

Em particular, suas noções sobre a relação entre o poder, o saber e o processo de formação de diferentes subjetividades e identidades (a sexual em particular) foram amplamente adotadas e teorizadas, sob novas formas, por autores como Judith Butler, Paul Preciado, Tamsim Spargo, Leandro Colling e David Haperin.

Nas análises desenvolvidas em sua obra *A História da Sexualidade*, entre outras, Foucault tratou o poder como uma força não apenas repressiva, mas também produtiva. Ao falar da relação entre o poder e a sexualidade, ele procurou se contrapor a uma certa narrativa comum entre autores como o psicanalista Wilhelm Reich, de acordo com a qual o poder tem operado historicamente apenas no sentido de reprimir a sexualidade.

O propósito de Foucault não era negar as interdições que o poder pôs em jogo com o objetivo de regular a sexualidade, e sim demonstrar como esse caráter repressor do poder tem sido acompanhado por operações produtivas. Em suas palavras,

[...] nas sociedades ocidentais, essas interdições eram acompanhadas de toda uma produção muito intensa, muito ampla, de discursos – discursos científicos, discursos institucionais – e, ao mesmo tempo, de uma preocupação, de uma verdadeira obsessão em relação à sexualidade que aparece muito claramente na moral cristã dos séculos XVI e XVII, no período da Reforma e da Contrarreforma - obsessão que não parou até agora. (FOUCAULT, 2012a, p. 74).

De acordo com ele, essa obsessão com a sexualidade, originada na moral cristã, foi gradualmente sendo incorporada em diferentes instituições e relações de poder durante a passagem da Idade Clássica para a modernidade, no século XVIII.

À medida que esse processo se desenvolveu, o poder passou a operar cada vez mais de forma a “incitar, reforçar, controlar, monitorar, otimizar e organizar as forças sob ele: um poder dedicado a gerar forças, fazê-las crescer e ordená-las, ao invés de dedicado a impedí-las, fazer com que elas se submetam ou destruí-las” (FOUCAULT, 1978, p. 136, tradução minha).

Para ele, tais mudanças são acompanhadas de uma produção discursiva. Assim, Foucault desenvolve uma análise das “práticas do conhecimento moderno em termos de estratégias do poder imanente nelas e tratando a ‘sexualidade’ não como algo determinado por si mesmo, mas como uma positividade produzida por essas técnicas de conhecimento” (HALPERIN, 1995, p. 42, tradução minha). Por meio dessa análise, ele “politiza a verdade e o corpo: ele reconstitui a sexualidade e o conhecimento como locais disputados” (HALPERIN, 1995, p. 42, tradução minha).

Em outras palavras, o conhecimento não é algo produzido de forma abstrata e separada das relações de poder, mas um produto delas, ligado às estratégias do poder e aos discursos por ele legitimados. De acordo com Foucault, nem mesmo o corpo escapa da história e das relações de poder, sendo “formado por uma série de regimes que o constroem” (FOUCAULT, 1978, p. 18, tradução minha).

Esta compreensão a respeito do poder como uma força produtiva que atua sobre os corpos gera também uma noção de sujeito que desafia a ideia de que determinados sujeitos tenham uma natureza essencial que é reprimida pela sociedade, substituindo-a por “uma variedade de sujeitos constituídos por e se constituindo através das relações de discursos e práticas em competição” (LLOYD, 2005, p. 23, tradução minha).

A análise apresentada também se aplica à constituição de sujeitos sexuais. Assim, não há uma série de sujeitos predeterminados e autênticos que são reprimidos por um poder exterior a eles, mas sujeitos inseridos em uma série de relações de poder e produzidos por processos de subjetivação gerados por relações e por regimes de saber.

A ideia de que o poder reprimia uma sexualidade inata e natural fazia parte do ideário do movimento de libertação gay que mobilizou o movimento lgbt+ estadunidense nos anos 1960-70 e que acreditava em uma “natureza humana andrógina e polimorfa” (SEIDMAN, 1993, p. 110), procurando assim “libertar indivíduos das amarras do sistema de sexo/gênero que os prendiam em papéis mutualmente excludentes como homossexual/heterossexual e feminino/masculino” (SEIDMAN, 1993, p. 110, tradução minha) através da mobilização política. Esta visão denunciava a artificialidade dos papéis de gênero e sexualidade impostos, mas, por vezes, recaía em ideias essencialistas ao propor a noção de uma sexualidade inata, autêntica e pré-cultural. O ativismo lgbt+ assimilacionista, por sua vez, tende a pensar as identidades sexuais e de gênero como conjunto de identidades preestabelecidas e a-históricas, que devem ser incluídas na ordem social. As elaborações de Foucault têm, então, a função de problematizar qualquer noção de sujeito sexual fixo, estável ou a-histórico.

Porém, ao falar do caráter produtivo do poder, Foucault não estava apenas preocupado com a relação entre o poder e a sexualidade. Ao situar a crescente importância política da sexualidade e dos saberes médicos, psicológicos e psiquiátricos que se formaram em torno dela, ele situa essa forma de gestão da sexualidade na emergência de um novo regime de poder, nomeado por ele de “biopoder”, cujo surgimento Foucault descreve da seguinte forma:

Durante o período clássico, houve um rápido desenvolvimento de várias disciplinas – universidades, escolas secundárias, quartéis, oficinas; houve também a emergência de práticas políticas e observação econômica, dos problemas do nascimento, longevidade, saúde pública, moradia e migração. Assim, houve uma explosão de técnicas para obter a subjugação de corpos e o controle de populações, marcando o início de uma era de “biopoder”. (FOUCAULT, 1978, p. 140, tradução minha).

Ao falar de biopoder, Foucault estaria, então, se referindo aos procedimentos modernos de

[...] regulação da vida humana mediante de técnicas especializadas (estatística, demografia, eugenia, esterilização etc.) – técnicas que tornam possível uma aliança estratégica entre o conhecimento especializado e o poder institucionalizado na administração da vida humana por parte do Estado. (HALPERIN, 1995, p. 41).

Assim, se o poder soberano, que caracterizou as sociedades feudais, é o poder de matar, de extinguir a vida, o biopoder é aquele que administra a vida, regula os corpos e as populações.

O biopoder, porém, não surgiu para substituir o poder soberano, que passa a coexistir cada vez mais com formas de poder que buscam produzir e administrar certas subjetividades e formações sociais e inseri-las nas mais diversas estratégias.

Para Foucault, a evolução do biopoder se daria através de dois polos complementares que se desenvolveriam a partir do século XVII. O primeiro deles é focado no corpo e no seu disciplinamento e na otimização de suas capacidades para extrair suas forças o mais eficientemente possível, produzindo corpos dóceis e úteis, a fim de integrá-los em sistemas econômicos. Isso é o que ele chama de uma anátomo-política do corpo humano, e envolve uma série de técnicas, normas e instituições disciplinares. O outro polo põe em jogo o que Foucault chama de uma biopolítica da população, e envolve a análise e gestão de fatores como propagação, nascimentos e mortalidade, o nível da saúde, expectativa de vida, longevidade e todos os fatores que podem fazer com que estes variem” (FOUCAULT, 1978, p. 39, tradução minha). A evolução desses dois polos se daria, inicialmente, de forma separada e paralela, e posteriormente em conjunto.

A gestão dos corpos e populações efetuada por meio destes polos teria um papel importante no desenvolvimento do capitalismo, ao anexar corpos a processos econômicos e ao extrair deles diversas utilidades. Para além disso, o seu desenvolvimento também mobilizou “fatores de segregação e hierarquização, exercendo a sua influência nas respectivas forças desses dois movimentos, garantindo relações de dominações e efeitos de hegemonia” (FOUCAULT, 1978, p. 141, tradução minha).

No século XVIII, esses polos ainda se desenvolviam separadamente, mas esse desenvolvimento levaria à sua união através de arranjos concretos, os quais, de acordo com Foucault, iriam compor “a grande tecnologia do poder no século XIV” (FOUCAULT, 1978, p. 140, tradução minha). Para ele, a mobilização da sexualidade seria fundamental nessa composição que caracteriza o biopoder.

Dessa forma, a crescente importância da produção e regulação da sexualidade pelo poder e a ascensão do biopoder são parte de um único processo. Nesse regime, a sexualidade se tornou um fator a ser catalogado e administrado, tendo também se tornado

[...] um ponto de transferência particularmente denso para relações de poder: entre homens e mulheres, pessoas jovens e velhas, sacerdotes e leigos, uma administração e uma população. A sexualidade não é o elemento mais intratável do poder, e sim um daqueles providos de maior instrumentalidade: útil para um grande número de manobras e capaz de servir como um ponto de apoio, um eixo para as mais variadas estratégias. (FOUCAULT, 1978, p. 103).

Foucault concebia a sexualidade como um dispositivo, e via no dispositivo da sexualidade um ponto estratégico para a regulação e administração dos corpos e populações. Para ele, o uso da sexualidade com esse propósito só foi possível por meio da produção de saberes por discursos como os da psicanálise e da psiquiatria, produção esta que “nos encoraja, ou mais apropriadamente, nos incita a *produzir* um saber sobre a nossa sexualidade que é ela mesma, cultural, e não natural, e que contribui para a manutenção de relações específicas de poder” (SPARGO, 2017, p. 15).

Essa produção na qual sujeitos são encorajados a falar sobre si mesmos, e assim contribuir para a formação de discursos sobre a sexualidade, era para Foucault derivada dos métodos de confissão da pastoral cristã, que incitava o sujeito a elaborar uma produção discursiva sobre sua própria sexualidade. Para Foucault, a pastoral cristã foi responsável pela “colocação em ação de um mecanismo de poder e de controle, que era ao mesmo tempo um mecanismo de saber, de saber sobre os indivíduos, mas também de saber dos indivíduos sobre eles próprios e em relação a eles próprios” (FOUCAULT, 2012a, p. 70).

Contudo, se antes os discursos produzidos pela confissão cristã objetivavam a expiação do pecado com o propósito de atingir a salvação do indivíduo e não deixavam rastros ou registros, os discursos produzidos no contexto da sexologia, psiquiatria e psicanálise, principalmente a partir do século XVIII, seriam registrados e atuariam na formação de saberes a serem utilizados para administrar o sexo e a vida.

Assim, a adaptação das técnicas de confissão da pastoral cristã à produção de discursos científicos por meio de uma série de processos – os quais abordarei adiante – resultou em procedimentos com o objetivo de “falar a verdade do sexo” (FOUCAULT, 1978, p. 58, tradução minha). Estes procedimentos gerariam uma produção discursiva que seria registrada e utilizada para produzir um conhecimento sobre a sexualidade que catalogaria as suas diversas manifestações, resultando em uma taxonomia sexual das “perversões” e dos sujeitos perversos.

A constituição desses saberes sobre a sexualidade que adquiriram o status de uma verdade sobre o sexo é aquilo que Foucault chama de *scientia sexualis*. Forjada pelo Ocidente europeu na modernidade, ela produz um saber “sobre a sexualidade das pessoas, e não sobre o prazer delas, alguma coisa que não seria como fazer para que o prazer seja o mais intenso possível, mas sim qual é a verdade dessa coisa que, no indivíduo, é o seu sexo ou sexualidade: verdade do sexo, e não intensidade do prazer” (FOUCAULT, 2012a, p. 60).

Mas a passagem dos métodos de confissão da pastoral cristã para os discursos que viriam a constituir uma *scientia sexualis* não se deu em uma transferência direta, sendo precedida por uma série de mudanças anteriores. Primeiramente, é importante chamar atenção para como,

desde a Idade Medieval, a confissão já havia se tornado um método importante para a produção de verdades. Gradualmente, ela passou a adquirir um papel central na ordem dos poderes civis e religiosos, a partir de mudanças que, para além do próprio desenvolvimento das técnicas de confissão, envolveram também

[...] o declínio da importância de procedimentos acusatórios na justiça criminal, o abandono de testes de culpa (juramentos, duelos, julgamentos por Deus) e o desenvolvimento de métodos de interrogação e inquérito, a crescente participação da administração real nos processos penais ao invés de acordos privados, a criação de tribunais da Inquisição. (FOUCAULT, 1978, p. 59, tradução minha).

No século XVII, a pastoral cristã sofreu mudanças importantes. Antes desse período, já era esperado de todo bom cristão que ele confessasse qualquer violação das leis do sexo estabelecidas por sua religião, sem, contudo, detalhar suas violações. Já a nova pastoral estabeleceu um novo imperativo:

[...] o sexo não deve ser nomeado imprudentemente, mas seus aspectos, suas correlações e seus efeitos devem ser perseguidos até as suas mais sinuosas ramificações: uma sombra em um devaneio, uma imagem afastada devagar demais, uma cumplicidade mal exorcizada entre as mecânicas do corpo e a complacência da mente: tudo deveria ser contado” (FOUCAULT, 1978, p. 19, tradução minha).

Esse modelo de confissão já havia sido elaborado em um contexto monástico e ascético (FOUCAULT, 1978, p. 20, tradução minha), sendo limitado a uma pequena elite. Agora, porém, era esperado de qualquer cristão que ele confessasse tudo nos mínimos detalhes e gerasse uma produção discursiva minuciosa a respeito do sexo. Esta produção discursiva se dá no interior de uma relação de poder, na qual o pastor detém a autoridade sobre aquele que busca a salvação. Assim, o ritual de confissão não ocorre apenas na forma de um discurso produzido no vazio, mas também de um discurso direcionado a uma autoridade que prescreve a confissão, analisa-a e “intervém com o propósito de julgar, punir, permitir, consolar” (FOUCAULT, 1978, p. 61, tradução minha).

Mas na passagem da Idade Clássica para a modernidade, o método da confissão seria gradualmente aplicado em uma série de relações de poder. Assim, Foucault nos diz que, com a ascensão do protestantismo, da Contrarreforma, da pedagogia do século XVIII e da medicina, a confissão passaria a penetrar as relações entre “crianças e pais, estudantes e educadores, pacientes e psiquiatras e delinquentes e especialistas” (FOUCAULT, 1978, p. 63, tradução minha).

A partir século XVIII, surgiria uma incitação “política, econômica e técnica para falar sobre o sexo” (FOUCAULT, 1978, p. 63, tradução minha) que desempenharia um papel importante na proliferação dos métodos de confissão preparando o terreno para o desenvolvimento da *scientia sexualis*. Mas, para isso, foi preciso realizar uma série de adaptações. Foucault cita, então, cinco fatores que contribuíram para essa transformação.

O primeiro é a codificação clínica da incitação para falar. Assim, ao combinar a confissão com o exame, e a história pessoal dos indivíduos com um conjunto de sintomas e sinais decifráveis, são desenvolvidos métodos como o questionário e a hipnose para produzir observações cientificamente aceitáveis. O segundo fator é o que ele chama de “postulado de uma causalidade geral e difusa”, que consiste na ideia de que qualquer “desvio” sexual poderia acarretar todo tipo de consequências. Assim, “o evento mais discreto no comportamento sexual de alguém, seja um acidente ou desvio, uma falta ou excesso, era considerado capaz de provocar as mais variadas consequências ao longo de sua existência” (FOUCAULT, 1978, p. 65, tradução minha). Em seguida, temos o “princípio da latência intrínseca à sexualidade”, que se baseia na ideia de que a sexualidade é furtiva e obscura por sua própria natureza, de forma que ela pode permanecer oculta de nós mesmos. Assim, era preciso extrair das pessoas não apenas o que elas procuravam esconder dos outros, mas o que supostamente escondiam delas próprias. O próximo elemento, relacionado a este, é o método da interpretação.

A confissão era então necessária não apenas porque aquele que ouve é capaz de consolar ou perdoar, mas porque a interpretação seria necessária para decifrar essa confissão. Aquele que confessa estava, portanto, inserido em uma relação de poder em que aquele que recebe a confissão desempenha uma função hermenêutica, que consiste em decifrar os conteúdos da confissão e estabelecer discursos de verdade com base nessa interpretação. Desse modo, é possível revelar o caráter obscuro da sexualidade por meio da confissão e interpretação por uma figura de autoridade.

Por fim, foi necessária a medicalização dos efeitos de confissão. Assim, o domínio sexual não era algo que se explicava apenas por noções como erro, pecado, excesso ou transgressão. O sexo era agora pensado também mediante as categorias de “normal” e “patológico”, e a confissão e seus efeitos passaram a ser caracterizados como operações terapêuticas à medida que o sexo se tornava um domínio de intervenções médicas (FOUCAULT, 1978).

À vista de tais adaptações, a passagem da Idade Clássica para a Modernidade foi marcada pela proliferação do método da confissão e dos discursos sobre o sexo produzidos em

diferentes relações, resultando em uma série de saberes cuja pretensão era revelar a “verdade do sexo”.

Estamos, agora, no contexto da ascensão do biopoder e da crescente administração dos corpos, da vida e das populações. O sexo se torna uma questão política e econômica, a medida que o poder começa a se preocupar com as taxas de natalidade e fertilidade, a idade do início das relações sexuais e sua frequência, entre outras questões.

Nesse novo momento, passa-se a falar do sexo como “algo a não ser simplesmente condenado ou tolerado, mas conduzido, inserido em sistemas de utilidade, regulado para o maior benefício de todos, induzido a funcionar de acordo com uma otimização” (FOUCAULT, 1978, p. 24, tradução minha).

Uma vez que os discursos sobre o sexo se transformam em discurso científico, passam a ser registrados, catalogados, classificados, resultando daí uma série de personagens, sujeitos e perversões a serem administrados pelo poder. Desta forma,

[...] sanções legais estabelecidas contra pequenas perversões foram multiplicadas; a irregularidade sexual foi anexada a doença mental; da infância a velhice, uma norma de desenvolvimento sexual foi definida e todos os possíveis desvios foram cuidadosamente descritos: controles pedagógicos e tratamentos médicos foram organizados” (FOUCAULT, 1978, p. 36, tradução minha).

Este processo formou sujeitos sexuais e estabeleceu regulações mediadas por normas sexuais que passaram a definir uma sexualidade “normal” em contraste com uma “anormal” e “perversa”. Assim, a normalidade é atrelada à ideia de uma sexualidade heterossexual e reprodutiva, em oposição a uma série de perversões com as quais a psiquiatria e a psicanálise procurariam lidar.

É nesse contexto que Foucault situa o surgimento do sujeito homossexual, possível quando as práticas sexuais, antes vistas como atos de sodomia, passam a ser vistas como constitutivas de um novo sujeito (FOUCAULT, 1978). Nas palavras de Foucault: “O sodomita havia sido uma aberração temporária, o homossexual era agora uma espécie” (FOUCAULT, 1978, p. 43, tradução minha). O que Foucault pontua ao falar do surgimento do homossexual não é que as relações sexuais entre pessoas do mesmo gênero não existiam anteriormente, e sim que eram entendidas como um pecado (sodomia) ao qual qualquer indivíduo poderia sucumbir e que, portanto, não compunham uma identidade. O surgimento do sujeito sexual significa que os atos sexuais passam a ser vistos como algo cometido por “um tipo de ser humano anômalo definido por uma sexualidade perversa” (SPARGO, 2017, p. 18, tradução minha). Foucault descreve essa passagem da seguinte forma:

[...] a sodomia era uma categoria de atos proibidos; o seu perpetrador não era nada mais do que o sujeito jurídico desses atos. O homossexual se tornou um personagem, um passado, uma história de caso e uma infância, além de ser um tipo de vida, uma forma de vida e uma morfologia com uma anatomia indiscreta e possivelmente uma fisiologia misteriosa. Nada que fazia parte de sua composição total não era afetado pela sua sexualidade. (FOUCAULT, 1978, p. 43, tradução minha).

Porém, o sujeito homossexual, ainda não é o homossexual contemporâneo. Não se trata de um sujeito cuja homossexualidade diz respeito apenas à escolha de seus parceiros, mas de alguém que seria constituído pela sua sexualidade a tal ponto que até a sua anatomia e a sua fisiologia seriam afetadas por ela. Além do mais, este é um homossexual constituído apenas pelo discurso médico.

Assim, vemos na literatura médica da época uma série de características que descreveriam este sujeito e que incluem, frequentemente, “os seus gestos, sua aparência, sua maneira de enfeitar-se, seu coquetismo, assim como a forma e as expressões do seu rosto, sua anatomia, a morfologia feminina de todo o seu corpo” (FOUCAULT, 2012b, p. 199).

Por mais absurdas e ridículas que tais descrições possam parecer hoje em dia, elas são comuns na literatura médica da época sobre a sexualidade e os sujeitos constituídos como “perversos”. No caso do homossexual, ele também era frequentemente descrito tendo por referência um modelo de “inversão” sexual, em que a homossexualidade seria uma forma de feminização do homem ou masculinização da mulher dentro dessa visão.

Tamsim Spargo elabora o contexto do surgimento do sujeito homossexual ao afirmar que ele se deu inicialmente a partir do controle da sexualidade da família burguesa, seguindo um esquema no qual “o desejo por pessoas do mesmo sexo e as práticas sexuais entre pessoas do mesmo sexo eram problemas que precisavam ser enfrentados, aberrações em relação à norma da procriação” (SPARGO, 207, p. 19). Consequentemente, “O homossexual era discutido e subjugado pela investigação sistemática em uma ampla gama de campos discursivos, incluindo demografia, educação e direito, cuja preocupação era proteger a saúde e a pureza da população” (SPARGO, 2017, p. 19).

Mas esses mesmos discursos que criaram o sujeito sexual e o definiram como resultado de uma perversidade sexual, criaram também as condições para que esses sujeitos passassem a se organizar em torno dessa identidade e a questionar os próprios termos em que ela era entendida. Ou seja, o poder produz também a resistência aos termos por ele estabelecidos.

Em um processo que Foucault chama de “discurso reverso”, “A homossexualidade começou a falar em seu próprio nome, a demandar a legitimidade da ‘naturalidade’ e a ser

reconhecida muitas vezes no mesmo vocabulário e usando as mesmas categorias usadas para desqualificá-la medicamente” (FOUCAULT, 1978, p. 101, tradução minha).

Como resultado do discurso reverso e de mobilizações políticas, os sujeitos classificados como homossexuais ressignificaram sua identidade, criaram uma cultura em torno dela e reivindicaram direitos, dando preferência inclusive aos termos “gay e lésbica” para se referir a si mesmos em determinado momento. Essas reivindicações conseguiram desassociar em grande parte a homossexualidade da ideia de um distúrbio mental, uma perversão a ser “curada”.

Como disse Tamsin Spargo ao falar do movimento da libertação gay que eclodiu no final dos anos 1960, “em vez de serem colocados numa posição passiva de objetos do saber, os sujeitos identificados como lésbicas ou gays estavam visivelmente escolhendo ou reivindicando uma posição. Ser gay ou lésbica era uma questão de orgulho, não de patologia” (SPARGO, 2017, p. 25).

Vemos então como o poder é capaz de produzir sujeitos (sexuais, neste caso) pela mobilização de certos discursos e normas. Mas vemos também que esses sujeitos são capazes de questionar esses discursos e ressignificarem a si mesmos por meio de um “discurso reverso”, criando novos significados para suas identidades e fazendo reivindicações políticas em nome de suas identidades, que passam a se tornar um ponto de convergência para diferentes mobilizações políticas.

Esses processos também mostram a instabilidade e historicidade das identidades sexuais e sua relação com determinados contextos, processos sociais e relações de poder que criam, mobilizam e ressignificam essas identidades. Nesse sentido, é preciso entender discursos e normas que produzem identidades no contexto das práticas, relações e instituições que legitimam e produzem os discursos e normas para dar conta de sua materialidade.

Deixando, então, qualquer noção de uma sexualidade atemporal e pré-discursiva, Foucault propôs o abandono da busca por uma suposta verdade do sexo que daria lugar a uma “produção de formas de prazer-saber alternativas à sexualidade moderna” (PRECIADO, 2014, p. 22). Dessa forma, ao invés de procurar descobrir e libertar uma sexualidade reprimida e essencial, ele clamava pela produção de novas formas de prazer e relações mediante um processo de experimentação e criação focado em corpos e práticas ao invés de identidades — proposta fortemente alinhada com perspectivas queer como a de Preciado, que será abordada mais à frente.

Os estudos de Foucault em torno do tema foram alvo de muitas críticas. Entre as mais pertinentes estão o apontamento de que suas análises são excessivamente eurocentradas (e alheias, em grande parte, ao processo de colonização e às questões raciais) e focadas na

sexualidade masculina (SPARGO, 2017). Além do mais, pesquisadores apresentaram, posteriormente, análises mais detalhadas das relações entre pessoas do mesmo gênero e as categorias ligadas à sexualidade no século XIX (SPARGO, 2017).

Apesar de seus limites, as análises de Foucault contribuíram para o desenvolvimento de novas formas de compreender a relação entre o poder e o conhecimento. Assim, surgiram novas ferramentas para contribuir com a teorização do sujeito como produzido e constituído por práticas discursivas mobilizadas pelo poder e para questioná-las e engendrar outros processos de subjetivação.

Mais especificamente, Foucault forneceu uma forma de enxergar as identidades sexuais como socialmente produzidas, ao mostrar o ponto em que práticas sexuais se transformaram em identidades sexuais via a mobilização de certos discursos de poder. Também mostrou como, por sua vez, essas identidades foram reapropriadas e ressignificadas por esses próprios sujeitos através da mobilização de outros discursos que se contrapõem aos que as formaram.

Ao falar sobre essa mudança na forma de enxergar a sexualidade, Eve Kosofsky Sedgwick, teórica estadunidense que foi um dos primeiros nomes associados a teoria queer, afirmou que essa reviravolta nos permite analisar a sexualidade tendo em vista as seguintes noções:

(1) que as diferenças entre a homossexualidade “como nós a conhecemos hoje” e arranjos passados entre relacionamentos do mesmo sexo são tão profundas e tão enraizadas em outras diferenças culturais que pode ser que não haja nenhuma essência contínua e definidora da “homossexualidade” que possamos conhecer; e (2) que a “sexualidade” moderna e, portanto, a homossexualidade moderna estão tão intimamente entrelaçadas com contextos historicamente distintos e estruturas que agora contam como conhecimento que tal “conhecimento” dificilmente pode ser entendido como uma janela transparente para uma dimensão separada da sexualidade, e sim como constitutivo da sexualidade. (SEDGWICK, 1990, p. 44, tradução minha).

Essa forma de ver a identidade sexual tem implicações tremendas nos estudos e na política da sexualidade. Se as próprias categorias pelas quais entendemos a nossa sexualidade e reivindicamos direitos não são universais e naturais, mas produzidas, a própria produção se torna algo a ser politizado e questionado, assim como os discursos mobilizados para formar essas categorias.

Assim, não existe nenhuma verdade universal sobre homossexualidade, a heterossexualidade ou a bissexualidade, porque essas identidades só podem ser entendidas considerando os contextos históricos, geográficos e culturais que as produzem, reproduzem e geram novos significados e variações, as quais estão abertas a contestações, desvios e subversões.

A noção de que o sujeito sexual é um produto histórico não deve ser confundida com a ideia de que não há fatores biológicos envolvidos.

Ao abordar esse equívoco comum, que está por traz de muitas das objeções sobre a obra de Foucault e a teoria queer, Gayle Rubin afirma que, apesar de fatores biológicos serem necessários para a produção da sexualidade, “eles não determinam seu conteúdo, suas experiências ou suas formas institucionais. Além disso, nós nunca encontramos o corpo de forma não mediada pelos significados que a cultura dá a ele” (RUBIN, 2011, p. 147, tradução minha).

Foucault, como nos diz Halperin, nunca adotou uma posição sobre a influência da biologia na constituição da homossexualidade e de outras formas de sexualidade. Ao invés disso, “ele se contentou com o estudo da história das condições que tornaram possíveis a formação institucional e discursiva da homossexualidade” (HALPERIN, 1995, p. 4, tradução minha).

A análise da sexualidade como um produto histórico e social mostra a arbitrariedade das identidades sexuais como nós a entendemos. Ela também leva a questionar o porquê de, entre os tantos aspectos diferentes que compõem a sexualidade das pessoas, ter sido dada tanta importância ao gênero dos parceiros com os quais se relacionam. Eve Kosofsky Sedgwick pondera como, entre tantas formas possíveis dentre as quais podemos categorizar a sexualidade, o gênero pelo qual alguém se atrai continua a ser a principal forma de categorizar a orientação sexual (SEDGWICK, 1990, p. 8, tradução minha). Tamsim Spargo, por sua vez, aponta também que “essa escolha do objeto nem sempre foi a base de uma identidade; além disso, como sugeriram muitas vozes dissonantes, ela não era o fator determinante e crucial da percepção de cada um sobre a própria sexualidade” (SPARGO, 2017, p. 29).

Assim, Spargo formula uma crítica a essa forma de enxergar a sexualidade que gerou uma série de exclusões. Pessoas bissexuais passaram a ser vistas como sujeitos com uma identidade sexual menos desenvolvida, enquanto pessoas trans foram analisadas como sujeitos incompletos e as experiências de quem define a sua sexualidade primariamente por meio de práticas e prazeres como no caso de sadomasoquistas (SPARGO, 2017).

Tendo em vista esses questionamentos, podemos pensar em como elaborar e mobilizar saberes, práticas e relações que nos permitam instaurar novos processos de subjetivação, e, assim, constituir a nós mesmos de outras formas. Um exemplo dessa virada de perspectiva é encontramos em Shane Phelan, quando ela diz que mais produtivo do que perguntar qual seria a essência das lésbicas, essência esta inexistente, seria perguntar

Como é viver sendo uma lésbica em certas épocas/locais? Como que as lésbicas e a lesbianidade estão posicionados dentro de uma determinada sociedade? Que relações de poder entram em jogo quando nós assumimos uma posição de sujeito “lésbica”? Quais dessas relações precisam mudar e quais podem ser usadas para provocar essas mudanças? (PHELAN, 1994, p. 55, tradução minha).

Vemos aqui que, além de retirar o foco de uma unidade em torno de uma identidade essencializada e universal, essa forma de analisar a identidade e a subjetividade privilegia os contextos socioculturais e procura enxergar quais são as perspectivas de ação e alianças possíveis nesses contextos. Afinal, não é a mesma coisa ser uma lésbica branca e de classe média vivendo em Nova York nos anos 1980 e uma lésbica negra vivendo em área rural no interior de São Paulo em 2020. Entretanto, não se trata apenas de diferenças de contexto que nada tem a ver com a identidade lésbica. O próprio significado dessa identidade não é o mesmo para diferentes pessoas em diferentes contextos, e esses significados estão em constante mudança, disputa e negociação. Ao reconhecermos isso, é possível buscar perspectivas políticas que encarem nossas identidades em seus devidos contextos e que procurem reformulá-las de acordo com as necessidades políticas do momento.

Como diz Sarah Salih, em seu livro *Judith Butler e a teoria queer*, “A ideia de que o sujeito não é uma identidade preexistente, essencial, e de que nossas identidades são construídas significa que as identidades podem ser reconstruídas sob formas que desafiem e subvertam as estruturas de poder existentes” (SALIH, 2012, p. 23). Essa essa problematização da constituição do sujeito e da identidade e as normas envolvidas neste processo estão no cerne da teoria e da política queer, assim como da ética queer que delinee anteriormente.

2.2 Judith Butler e a performatividade de gênero

Com o surgimento das teorias queer, o escopo das problematizações em torno do sujeito e da identidade se expandiu, à medida que diferentes pensadores começaram a se debruçar sobre aspectos diversos da identidade e da subjetividade e sobre os mecanismos e relações de poder que as produzem, mobilizam e dão novos sentidos a elas. Em 1990, Judith Butler, teórica queer feminista, poria em questão a naturalidade do gênero em sua obra *Problemas de gênero: feminismo e a subversão de identidade*.

Nesse livro, que é provavelmente a obra mais conhecida associada com as teorias queer, Butler elaborou análises sobre a formação do gênero, as quais seriam desenvolvidas e revisadas posteriormente, em resposta às críticas, em *Corpos que importam* (1995) e *Desfazendo o gênero*

(2004). Essas elaborações teóricas desempenharam um papel de grande importância no desenvolvimento da teoria queer e dos estudos de gênero em geral.

Butler inicia suas análises situando o debate em torno das problematizações do significado do sujeito “mulher” e o seu conteúdo, que geraram intensos debates dentro do movimento feminista.

Como resultado de tais debates, ela afirma que “O próprio sujeito das mulheres não é mais compreendido em termos estáveis ou permanentes” (BUTLER, 2018, p. 18), apontando que as discussões e elaborações advindas desses debates indicam que “é muito pequena, afinal, a concordância quanto ao que constitui ou deveria constituir a categoria das mulheres” (BUTLER, 2018, p. 18).

De acordo com ela, essa fragmentação e divisão no interior do feminismo, fruto da competição entre diferentes visões a propósito da constituição dessa categoria (vista pela maior parte das feministas como o sujeito político do feminismo), “sugerem os limites da política de identidade” (BUTLER, 2018, p. 23).

A crítica aos limites da política da identidade, que não necessariamente representa a negação do uso estratégico da identidade, é um tema comum nos estudos queer. Mas a que estamos nos referindo exatamente quando falamos de política de identidade? O termo surge tão frequentemente no discurso político que se tornou de certa forma um clichê, porém é raramente esclarecido.

A autora feminista Moya Lloyd define a política de identidade como

[...] uma forma de política baseada em certas características que um indivíduo compartilha com outros. Estas podem ser uma natureza essencial, uma série de experiências que todos os membros têm em comum, apesar das diferenças entre membros baseadas, por exemplo, em raça, idade ou orientação sexual. (LLOYD, 2005, p. 36, tradução minha).

Esse tipo de política produz uma lógica na qual “a unidade é buscada por baixo das diferenças” (LLOYD, 2005, p. 36, tradução minha).

A definição apresentada por Lloyd ajuda a esclarecer a crítica de Butler e a de outros teóricos queer à política de identidade. Tais críticas apontam para os problemas que podem ser provocados por um foco excessivo na união com base em uma identidade comum, de forma que frequentemente se ignora ou não se leva a sério o suficiente as diferenças entre as múltiplas subjetividades que se enquadram nessa identidade, bem como as diferentes formas pelas quais essa identidade se manifesta em diversos contextos, o que paradoxalmente pode levar a disputas e fragmentação.

É importante lembrar mais uma que o reconhecimento das diferenças dentro de uma categoria identitária não implica rejeição da política de identidade — e muitos de seus defensores procuram elaborar maneiras de lidar com essas diferenças —, de forma que não é correto dizer que fazer um uso estratégico da identidade implica necessariamente ignorar essas diferenças.

Apesar disto, disputas em torno de como devem ser definidas categorias identitárias e quem pertence a elas permanecem fortes, e isso inclui os debates que se dão no feminismo e que continuam se desenrolando, ocasionando tensões e adquirindo novos contornos.

Além do mais, apesar das frequentes críticas à política de identidade, não há uma visão única a respeito de seu uso estratégico entre ativistas e autores queer, ao contrário, há uma grande divergência de opiniões em relação ao uso político da identidade. Mas o que permanece unânime é a forma de enxergar as categorias de identidade como sendo produzidas através de um processo político e social que permanece inacabado e em andamento, ao invés de produto de uma essência a-histórica. Butler pergunta então: “A ‘unidade’ é necessária para a ação política efetiva? Não será, precisamente, a insistência prematura no objetivo de unidade a causa da fragmentação cada vez maior e mais acirrada das fileiras” (BUTLER, 2018, p. 40).

Sua crítica direciona-se, mais especificamente, à noção essencialista de mulher como uma categoria universal cujo conteúdo e definição também seriam universais. A dificuldade entre feministas em chegar a um acordo sobre como definir essa categoria põe em questão essa suposta universalidade.

Além do mais, feministas negras, trans, latinas, indígenas, decoloniais e africanas, entre outras, têm produzido críticas a como elaborações feministas, que procuram caracterizar a mulheridade como uma realidade universal e delimitável, excluem as diversas formas de ser mulher e as realidades vividas por mulheres que não se encaixam nestas elaborações.

O resultado é a formulação teórica de uma série de “mulheridades” supostamente universais, mas que na prática são irrelevantes para a realidade da maior parte das mulheres pelo mundo. Partindo dessa problematização, Butler questiona: “Seria a construção da categoria das mulheres como sujeito coerente e estável uma regulação e reificação inconsciente das relações de gênero? E não seria essa reificação precisamente o contrário dos objetivos feministas?” (BUTLER, 2018, p. 24). Questionamentos alinhados com noções pós-estruturalistas de identidade e de sujeito, como as ideias de Foucault, as quais criticam noções essencialistas que “compreendem erroneamente a prioridade entre sujeitos e política” (LLOYD, 2005, p. 39, tradução minha) ao “apresentar como natural ‘ou constativo’ algo que é um efeito político (performativo) fixado em um campo de relações de poder” (LLOYD, 2005, p. 39, tradução minha). Eles também se alinham e se relacionam com as problematizações postas por

feministas influenciadas pelo pós-estruturalismo no contexto dos debates sobre como teorizar a mulher que precederam a elaboração das teorias queer.

Butler procura, então, entender o gênero de modo a não pressupor que as categorias que usamos sejam portadoras de uma essência ou uma definição universal. Ao invés disso, ela propõe entender o gênero como um processo e desenvolver uma análise sobre como se dá esse processo que forma e dá ao gênero a aparência de ter um caráter natural e a-histórico.

Dessa análise, surge a ideia do gênero como performativo, noção que seria amplamente criticada (por vezes de forma equivocada), mas também utilizada, elaborada e adotada por outros pensadores. Butler define o gênero como “a estilização repetida do corpo, um conjunto de atos repetidos no interior de uma estrutura reguladora altamente rígida, a qual se cristaliza no tempo para produzir a aparência de uma substância, de uma classe natural de ser” (BUTLER, 2018, p. 69). Ou seja, para Butler, o gênero não é uma substância ontológica, e sim um agir, uma série de atos performativos que, mediante sua repetição, criam a ilusão de uma naturalidade que oculta o seu caráter performativo. Essa caracterização foi frequentemente interpretada como uma afirmação de que o gênero seria uma performance realizada por um ator, e que qualquer um poderia, portanto, escolher livremente como performar o seu gênero.

Mas a própria colocação de Butler – citada acima quando expus como ela define gênero – deixa claro que a repetição desses atos ocorre “dentro de uma estrutura reguladora altamente rígida”, que limita, portanto, as performances possíveis e as formas como são entendidas culturalmente. Em outras palavras, essa “estilização repetida do corpo” só faz sentido em um contexto que dá significado a esses atos de acordo com um regime de normas culturais.

Portanto, o gênero é concretizado em um contexto social que limita as formas de expressão possíveis e que compreende as diferentes performances segundo normas de gênero socialmente estabelecidas, as quais dão ao gênero sua inteligibilidade.

Dizer, então, que teorizar o gênero como performativo implica uma visão voluntarista de gênero, na qual qualquer agente é livre para performar seu gênero de acordo com sua vontade, ou que Butler seria uma construcionista radical, é equivocado, pois tais críticas “supõem que haja alguém por trás da construção, ao passo que, através da inversão de causa e efeito (o ‘sujeito exerce o poder’ vs ‘o poder exerce o sujeito’), Butler teoriza o sexo e o gênero como sendo performativos” (SALIH, 2012, p. 116).

Ou seja, o sujeito é um efeito das próprias normas que regulam as performances de gênero. Isso significa, para Butler, que “Não existe um ‘eu’ fora da linguagem, uma vez que a identidade é uma prática significativa, e os sujeitos culturalmente inteligíveis são efeitos e não

causas dos discursos que ocultam a sua atividade. É nesse sentido que a identidade de gênero é performativa” (SALIH, 2012, p. 91).

Vemos aí a situação se inverter, e o sujeito performativo passar a ser entendido como um produto das normas de gênero. Assim, as performances de gênero se consolidam em identidades fixas por meio da mobilização de discursos que buscam cristalizar essas performances, as quais são efeitos das normas, em identidades naturalizadas e caracterizadas como universais. Trata-se de discursos que procuram ocultar, via um processo de naturalização, o caráter histórico das normas e das identidades produzidas por elas.

Essa noção pode, por sua vez, dar lugar a um equívoco oposto ao do entendimento voluntarista de gênero como uma performance realizada livremente por um ator, qual seja: enxergar o gênero como completamente determinado pelas normas que o precedem, o que tornaria qualquer resistência uma impossibilidade.

Assim, se o sujeito é constituído por normas sociais, ele seria então determinado por elas e não teria, portanto, a capacidade de agir sobre elas e se constituir de outras formas. Esse é um equívoco também presente em críticas às elaborações de Foucault sobre a constituição do sujeito no contexto de relações de poder.

Mas, assim como Foucault, Butler entende que os efeitos do poder e os regimes discursivos que constituem os sujeitos são as condições para a ação e a resistência por parte destes mesmos sujeitos. Ou seja, as normas sociais e os regimes discursivos nos constituem, mas não nos determinam completamente. Nós somos limitados e constituídos por essas normas, mas há sempre a possibilidade de que possamos mudar a constituição das próprias normas através de processos de contestação, resignificação e subversão. Além do mais, o fato de que as normas de gênero nunca se reproduzem perfeitamente nos corpos significa que há espaço para contestação no interior dessa repetição que, para Butler, caracteriza o gênero. Ela afirma então que

[...] o paradoxo do assujeitamento (*assujettissement*) é precisamente que o sujeito que resistiria tais normas é ele mesmo habilitado, se não produzido, por essas normas. Embora essa restrição constitutiva não impeça a possibilidade da agência, ela localiza a agência como uma prática reiterativa ou articuladora imanente ao poder, e não uma relação de oposição externa ao poder. (BUTLER, 2011 p. 15, tradução minha).

Seria possível, então, agir, questionar e subverter as normas de gênero, mas apenas no contexto das relações de poder e das normas produzidas que dão ao gênero a sua inteligibilidade, e não de uma exterioridade em relação a esse poder e normas — o que para Butler constitui uma impossibilidade, já que estamos imersos em relações de poder.

Porém, antes de adentrarmos a subversão dessas normas, gostaria de me aprofundar um pouco nas noções de Butler sobre como o gênero é discursiva e performativamente construído. Como já visto, Butler entende o gênero como performativo, isto é, constituído por uma série de atos que reiteram as normas de gênero e dão a impressão de que ele é uma propriedade inerente a um “ser” por trás desse “fazer”.

De acordo com Butler, o primeiro ato performativo que constitui o gênero de um determinado sujeito ocorre quando o médico proclama “é um menino” ou “é uma menina”, ou seja, “a linguagem que parece simplesmente descrever um corpo na verdade o constitui” (SALIH, 2012, p. 122). Por meio da mobilização de discursos biológicos, se enquadra este ser em uma categoria de gênero já associada a uma série de expectativas em relação a como comportar-se, vestir-se, relacionar-se etc.

Em outros termos, a partir do momento que alguém é nomeado como pertencendo a um gênero, essa pessoa receberá um nome compatível com ele e será interpelada a assumir este gênero e a adotar certos comportamentos, estilos de vestuário, e terá certas expressões incentivadas e outras coibidas, de forma a gerar performances de gênero concordantes com as normas vigentes. Assim, quando a criança nasce, roupas que sinalizam o gênero atribuído e brinquedos condizentes com certas expectativas já a aguardam. À medida que se desenvolve, os incentivos que receberá procurarão impeli-la a performar o que é esperado do gênero que lhe foi atribuído, e é por meio desses atos que o gênero se concretiza na prática, materializando-se nos corpos, para então ser naturalizado através da mobilização de discursos.

Mas a ideia de que classificar um bebê como menino ou menina seria um ato performativo soa estranha para muitos. Afinal, não seria isso uma descrição de um corpo com base em características observáveis? Não seria esse enquadramento simplesmente a constatação de um fato biológico?

Butler argumenta que este é um equívoco que parte da noção de que o sexo é uma noção neutra e puramente material, enquanto o gênero seria uma construção social que ocorre sobre um corpo no qual o sexo já é dado anteriormente. Esta noção, porém, só faria sentido se pudéssemos falar de um corpo anterior a qualquer cultura e linguagem que o represente. Mas o próprio ato de falar sobre o corpo não representaria uma inserção desse corpo na linguagem, e, portanto, na cultura e nas normas que o tornam inteligível? E se este é o caso, não estaríamos falando em um corpo já atravessado e imbuído de significados culturais sempre que falamos de dele? Se respondemos a essas perguntas afirmativamente, a noção de que seria possível falar em um corpo pré-discursivo cai por terra.

Butler afirma que a ideia de que o gênero seria uma imposição cultural sobre um sexo já determinado é produto da distinção binária entre cultura e natureza, que “promove uma relação de hierarquia em que a cultura ‘impõe’ significado livremente à natureza, transformando-a, conseqüentemente, num Outro a ser apropriado para seu uso ilimitado” (BUTLER, 2018, p. 74), distinção que seria, ela mesma, produzida discursivamente.

Mas a distinção entre cultura e natureza é um binário culturalmente produzido, frequentemente mobilizado pelo poder para fins políticos. Nas palavras de David Córdoba Garcia (2007, p. 25, tradução minha), “a natureza também desempenha um papel de base legitimadora da ordem social, na medida em que, seguindo um paradigma mais ou menos explicitamente evolucionista, a sociedade se define como atualização da natureza humana”.

Sendo assim, “A naturalização das diferenças/desigualdades sociais e, portanto, a sua legitimação sobre a base de sua origem natural e inata tem sido um dos dispositivos discursivos mais amplamente utilizados nos discursos modernos” (GARCIA, 2007, p. 25, tradução minha). É preciso, então, analisar essa naturalização como um produto de relações de poder e de regimes discursivos. A desnaturalização daquilo que é relegado ao domínio da natureza por determinados discursos é um processo importante para abrir possibilidades de deslegitimar e se opor às hierarquias que sustentam a ordem social.

Partindo dessa noção do sexo como discursivamente construído, Butler questiona:

Se o caráter imutável do sexo é contestável, talvez o próprio construto chamado ‘sexo’ seja tão culturalmente construído como o gênero; a rigor, talvez o sexo sempre tenha sido o gênero, de tal forma que a distinção entre sexo e gênero revela-se absolutamente nula. (BUTLER, 2018, p. 27).

Como diz o filósofo espanhol Paul Preciado (2018, p. 281), “Não há dois sexos, e sim uma multiplicidade de configurações genéticas, hormonais, cromossômicas, genitais, sexuais e sensuais. Não há verdade empírica do gênero, do masculino e do feminino fora de um conjunto de ficções culturais normativas”. Essas reflexões podem ser inseridas em um debate mais amplo que vem questionando a elaboração da categoria “sexo” como pré-discursiva e natural.

As implicações desta compreensão do sexo são tremendas. Se o sexo, como o entendemos, é ele mesmo um produto da mobilização de regimes discursivos, que se dá através de processos sociais, aquilo que era antes entendido como uma materialidade pré-discursiva e pré-cultural pela maior parte das pensadoras feministas, historicamente se torna, assim como a sexualidade, um novo campo de disputas em torno de seu significado.

Butler pontua, então, que, se o gênero não é apenas uma série de significados culturais impostos a um sexo que está além da cultura, seria importante perguntar: “Através de quais

normas regulatórias o próprio sexo é materializado? E como tratar a materialidade do sexo como algo já dado pressupõe e consolida as condições normativas de sua própria emergência?” (BUTLER, 2011, p. 10, tradução minha).

Por mais contraintuitiva que pareça essa noção inicialmente, ela é fácil de entender quando compreendemos a produção dos discursos no campo da biologia como um processo social que, mesmo quando trabalha com dados observáveis, envolve interpretações, classificações e revisões que não são objetivas em absoluto e podem ser efetuadas de diversas maneiras. Esse processo é afetado por valores sociais, discursos de fora da biologia e interesses diversos. A construção do sexo na biologia, aliás, é algo sobre o qual muitos biólogos já escreveram também. Um exemplo é o livro da bióloga estadunidense Anne-Fausto Sterling (2000), *Sexing the body*, que analisa como noções culturais sobre como são e devem ser homens e mulheres, providas de fora da biologia, terminam influenciando a construção do sexo nesse campo científico.

Além do mais, o histórico da compreensão do sexo na biologia mostra como a definição dos conceitos envolvidos foi mudando ao longo do tempo e como, hoje em dia, a própria noção de que o sexo humano é binário e de que é possível dividir toda a população humana entre dois grupos distintos de machos e fêmeas caiu por terra.

Quando falamos de cromossomos, por exemplo, existe outra configuração além do XX e XY, como o XXY. Outros fatores, como a presença ou ausência do gene SRY, podem afetar o desenvolvimento sexual de um indivíduo. Ao falarmos da genitália e de gônadas, há diversas configurações possíveis. Uma pessoa pode, por exemplo, nascer com vagina e testículos. O sexo envolve também configurações hormonais e características sexuais secundárias, como distribuição de gordura, crescimento de pelos, seios e estrutura óssea, que apresentam grandes variações entre indivíduos e podem se combinar de diversas formas. Acrescente-se ainda que o desenvolvimento de um indivíduo particular não está determinado ao nascer, e pode ser alterado por uma série de fatores, conscientemente ou não.

Terapias de reposição hormonal ou o uso de bloqueadores de puberdade, por exemplo, são utilizados para diversos fins e afetam o desenvolvimento sexual de diferentes formas. Com toda essa variação, torna-se claro que não há uma única forma de classificação que não seja arbitrária e que não represente uma “verdade sobre o sexo” inquestionável. O que há, de fato, é uma diversidade de corpos, em suas diferentes configurações, e modelos classificatórios que procuram lidar com essa diversidade.

Seria ingênuo, então, analisar os conceitos produzidos pela biologia como se estivessem além da cultura e do discurso. Mesmo ao trabalhar com dados observáveis, o processo de

construção do saber no campo da biologia é um processo social inserido em e afetado por toda uma rede de instituições, processos e discursos que agem sobre a construção desses saberes e conceitos.

Berenice Bento situa o crescimento dos esforços da biologia em diferenciar anatomicamente o homem e a mulher no século XVIII, período em que o biopoder e a classificação e regulação da sexualidade estavam em plena ascensão. Em suas palavras: “por volta da segunda metade do século XVIII, as diferenças anatômicas e fisiológicas visíveis entre os sexos não eram consideradas, até que se tornou politicamente importante diferenciar biologicamente homens e mulheres, mediante o uso do discurso científico” (BENTO, 2012, p. 25).

Sendo assim, não há um sexo binário e pré-discursivo sobre o qual construímos o gênero. Mesmo se houvesse, não haveria a necessidade de derivar de um determinado sexo um único gênero (da fêmea a mulher, por exemplo).

Portanto, voltando a Butler, quando dizemos que um ser humano é uma menina ou um menino, às vezes antes do nascimento, através de um ultrassom, o que estamos realizando é um ato de fala performativo que não apenas nomeia, mas atribui a um corpo um gênero determinado.

O sujeito, então, estaria sendo interpelado e chamado a assumir um certo gênero de acordo com as normas sociais vigentes. Ao dizer que o sujeito é interpelado, Butler vale-se da noção althusseriana de interpelação. Para Althusser, a ideologia é o mecanismo de produção dos sujeitos em uma organização social, e a interpelação é uma forma de subjetivação por meio da qual subjetividades são reconhecidas de certa forma, determinada pela ideologia, e induzidas a se reconhecer dentro dessa forma e a se adequar aos seus imperativos. Como nos diz David Garcia (2007, p. 55),

A ideologia produz esses sujeitos mediante uma interpelação ou uma chamada a que se reconheçam e se situem no lugar necessário para as relações de produção. A interpelação da lei produz o sujeito enquanto gera a ilusão de que esse sujeito já estava ali constituído antes de sua operação.

A partir do momento que foi produzido um sujeito de um determinado gênero, através de uma interpelação que é também um ato performativo, esse sujeito é chamado a assumir esse gênero e incentivado desde cedo a adotar certos comportamentos, vestimentas e símbolos associados a um gênero e a rejeitar aquilo que estaria associado a outro gênero. Ao adotar e seguir essas normas de gênero, o sujeito constitui e concretiza o seu gênero, que se inscreve agora no corpo. À medida que o sujeito age de acordo com as normas associadas ao gênero que

ele foi chamado a assumir ou em oposição a elas, a repetição desses atos vai dando forma ao gênero e ele assume um caráter cada vez mais material.

Butler diz ainda que “Essa repetição é a um só tempo reencenação e nova experiência de um conjunto de significados já estabelecidos socialmente; é também a forma mundana e ritualizada de sua legitimação” (BUTLER, 2018, p. 242). Assim, essa repetição é uma ação pública que cita as normas de gênero anteriores e as reproduz, podendo também gerar desvios em relação à norma e mesmo criar novos significados.

Assim, o processo de reprodução e materialização das normas de gênero nunca é totalizante. Na verdade, nenhum sujeito consegue se adequar perfeitamente as normas de gênero e as expectativas as quais são submetidos, e há sempre aqueles que resistem essas normas de forma deliberada e encontram maneiras alternativas de incorporação. Como nos diz Butler,

[...] se para se identificar como uma mulher não é necessário desejar um homem, e se desejar uma mulher não necessariamente sinaliza a presença constituinte de uma identificação masculina, seja o que isso for, então a matriz heterossexual se mostra uma lógica imaginária que insistentemente produz a sua própria impossibilidade de ser gerenciada. (BUTLER, 2011, p. 183, tradução minha).

A matriz heterossexual produz um ideal normativo impossível de ser reproduzido com perfeição na prática. Isso significa que a materialização da matriz heterossexual nos corpos se dá em conjunto com uma série de fissuras e desvios que podem se tornar um ponto de partida para uma resistência e subversão das normas. Há, portanto, um espaço para resistência e subversão. Mas, para entender melhor como essa subversão pode ser realizada, é preciso compreender as próprias normas de gênero e como elas são geradas por relações de poder.

De acordo com Butler, as normas de gênero dominantes são formadas em íntima relação com a sexualidade a partir do que ela chama de “matriz heterossexual”, que consiste em um conjunto de normas que visa organizar os papéis de gênero e as relações entre os gêneros, de forma a produzir dois gêneros distintos, com papéis de gênero distintos, e com o desejo orientado de um para o outro.

Assim, a matriz heterossexual consiste em um dispositivo normativo que opera primeiramente categorizando indivíduos que nascem dentro de um binário sexual. Para cada um dos sexos designados, é estabelecido um gênero apropriado (homem ou mulher), e cada um dos gêneros é associado a uma série de normas que ditam os padrões de masculinidade (para homens) e (feminilidade) aos quais essas pessoas devem se enquadrar.

As diferenças normativas entre os gêneros na matriz heterossexual se baseiam em um princípio de complementaridade e oposição, que não apenas os distinguem e os diferenciam,

mas também estabelecem a heterossexualidade como norma. Ou seja, homens e mulheres devem se desejar, e, deste desejo, estabelecer relações não só sexuais, mas afetivas uns com os outros, sendo o matrimônio monogâmico entre um homem e uma mulher a forma mais valorizada de relação, em detrimento de outras formas de arranjo.

Essa perspectiva não se origina apenas das reflexões de Butler, cujas colocações estão em diálogo com críticas e elaborações feministas anteriores, dentre as quais estão as críticas feitas pela feminista lésbica Monique Wittig, que Butler cita diversas vezes ao longo de sua obra.

Wittig, assim como outras teóricas associadas ao feminismo lésbico, como Adrienne Rich, contribuiu para um novo entendimento da heterossexualidade, ao apontar sua natureza compulsória. De acordo com ela, “a heterossexualidade não seria exclusivamente uma prática sexual, mas um regime de poder” (BENTO, 2012, p. 30). Isto é, a heterossexualidade está inserida em uma série de relações de poder que procuram estabelecê-la como norma e punir aqueles que dela se desviam.

Dessa concepção da matriz heterossexual, percebem-se duas características marcantes desse dispositivo. A primeira é que ele é binário. As únicas posições de gênero possíveis são “homem” ou “mulher”. E como já vimos antes, estas posições são vistas como derivadas de um sexo biológico binário, naturalizado pela matriz heterossexual e visto como um dado da natureza, de modo que, quando uma criança nasce, já está enquadrada em uma categoria de gênero que ela deve então ocupar.

Categorias de gênero não-binárias não são contempladas por essa noção, da mesma maneira que não são contemplados aqueles sujeitos que visam ocupar uma posição de gênero diferente da que lhes foi atribuída ao nascer, ainda que seja uma posição que se encaixa neste binário.

Por isso, uma pessoa trans desafia a matriz heterossexual ao reivindicar o seu gênero, mesmo que ela seja uma pessoa heterossexual cujo gênero é binário, pois tal reivindicação é uma rejeição do primeiro ato performativo constitutivo de seu gênero, que é o enquadramento dessa pessoa em uma categoria de acordo com certas características físicas que a interpelam a assumir esta categoria. Melhor dizendo, a reivindicação de gênero é uma recusa a ser interpelado nos termos do poder e da matriz heterossexual.

Porém, como a matriz heterossexual baseia as categorias de gênero em um sexo binário que seria um dado da natureza, aquelas de nós que nos recusamos a assumir a posição de gênero em que nos enquadraram ao nascer somos acusadas de estarmos lutando contra a natureza ou negando a realidade. Além do mais, quando uma pessoa trans luta para adotar uma posição de

gênero não-binária, essa luta é entendida, muitas vezes, como ininteligível, pois um gênero fora do binário não é sequer compreensível na matriz heterossexual.

Esta matriz é, então, o que regula a formação dos sujeitos sexuais e de gênero e a inteligibilidade desses sujeitos. Mas como se dá essa inteligibilidade? Quais são as consequências de performar o gênero de uma forma não-inteligível?

Butler afirma que uma “Uma norma não é o mesmo que uma regra, e não é o mesmo que uma lei. A norma opera dentro de práticas sociais como o padrão implícito de normalização” (BUTLER, 2004, p. 41, tradução minha). A norma forma sujeitos culturalmente coerentes e inteligíveis, ao mesmo tempo que cria um local onde habita o “outro”, local para onde são relegados aqueles sujeitos cujas vidas não se encaixam na norma. Vele dizer que o sujeito é formado através de “uma expulsão de elementos estranhos, mas é precisamente através dessa expulsão que o estranho se estabelece. A construção do “não eu” como abjeto estabelece as fronteiras do corpo, que são também os primeiros contornos do sujeito” (BUTLER, 2018, p. 230). Butler diz ainda que essa “estabilidade, essa coerência é determinada em grande parte pelas ordens culturais que sancionam o sujeito e impõem sua diferenciação do abjeto” (BUTLER, 2018, p. 231).

Desta forma, as normas que regulam a identidade operam também por meio de um processo de exclusão. Butler afirma que as consequências desse processo podem ser claramente observadas “nos exemplos daqueles seres abjetos que não parecem ter o seu gênero formado de maneira apropriada; é a sua própria humanidade que é posta em questão” (BUTLER, 2011, p. 8, tradução minha). A construção do sujeito, do humano, seria então uma “operação diferencial que produz o mais ou menos ‘humano’, o inumano, o humanamente impensável” (BUTLER, 2011, p. 8, tradução minha).

Assim, a matriz heterossexual produz uma série de normas através de discursos que permeiam a vida social e que são reproduzidos de forma dispersa por diferentes sujeitos, instituições e saberes (família, igreja, psiquiatria, psicologia) delimitando fronteiras que estabelecem os sujeitos inteligíveis e “normais” em relação aos sujeitos “anormais”, desviantes e não-inteligíveis.

Esses sujeitos habitam a abjeção, e é a fronteira entre o abjeto e o não abjeto que dá ao sujeito que nela se localiza a sua inteligibilidade, ao mesmo tempo que cria uma hierarquia que privilegia os sujeitos inteligíveis.

Aquelas que habitam o lugar do abjeto são frequentemente rotulados segundo discursos normalizadores de cunho moral, religioso, científico, que os torna “monstros”, “aberrações”, “psicóticos”, “perversos”, “pecadores” e outros sujeitos abjetos. Em todos estes casos, como

diz Butler, é a própria humanidade do sujeito que é posta em questão, pois as normas que conferem ao sujeito a sua humanidade são também normas sexuais, de gênero e raciais. A abjeção opera, então, uma função desumanizante.

A relegação de um sujeito à abjeção tem consequências significativas em sua vida, podendo incluir “perder um emprego, uma casa, perspectivas para o desejo ou mesmo para a vida” (BUTLER, 2004, p. 214), resultado de “um mundo no qual alguém corre o risco de passar por sérias privações e violência física pelo prazer que procura, a fantasia que incorpora, o gênero que performa” (BUTLER, 2004, p. 214).

Assim, as normas interagem entre si, estabelecendo hierarquias que distribuem tanto oportunidades, reconhecimento e recursos quanto precariedade, exclusões e violência, de acordo com a posição de diferentes subjetividades em relação às normas.

Berenice Bento usa o conceito de heteroterrorismo para se referir à intimidação, humilhação e violência usadas para coibir performances de gênero que fujam das normas sociais e, dessa forma, regular o gênero e a sexualidade através da coerção. De acordo com ela, “há um heteroterrorismo a cada enunciado que incentiva ou inibe comportamentos, a cada insulto ou piada homofóbica” (BENTO, 2012, p. 40). O conceito permite evidenciar o caráter compulsório das normas de gênero e sexualidade.

Confrontam-nos com o heteroterrorismo desde os primeiros estágios de nossas vidas. Já na família e na escola, deparamo-nos com uma série de insultos e reprimendas quando desafiamos as expectativas e papéis de gênero que nos impõem ao nascermos. Assim, um garoto que quer brincar com maquiagem ouve dos pais que “isso é coisa de menina”, e muitas vezes as recriminações são acompanhadas de violência física. Na escola, a garota dita masculina é chamada pejorativamente de “sapatão”, e o garoto que tem trejeitos ditos femininos é chamado de “viadinho”. O curioso nestes dois casos tão comuns é que comportamentos não-sexuais relacionados à expressão de gênero são coibidos com insultos que se referem à sexualidade.

Dessa forma, procura-se regular a sexualidade e o gênero ao mesmo tempo, associando certas performances de gênero a categorias sexuais, ao passo que essas categorias (“viadinho”, “sapatão”) são usadas como insultos. Assim, coíbe-se simultaneamente certas performances de gênero e expressões de sexualidade.

Essa associação também se dá porque os comportamentos não-sexuais aparecem mais cedo, e a sexualidade frequentemente se manifesta de forma mais privada. Procura-se então regular a sexualidade e o gênero principalmente através dos comportamentos mais facilmente observáveis, que são os não-sexuais. Assim, “se meninos gostam de brincar de boneca ou meninas odeiam brincar de casinha, logo surgirá um olhar atento para alertar os pais de que

seu/sua filho/a tem comportamentos ‘estranhos’” (BENTO, 2012, p. 44). Assim, vai-se minando a subjetividade dos sujeitos submetidos a essas formas de abuso, que se veem pressionados a se adequar aos moldes impostos.

Mesmo quando não somos constrangidos diretamente, a forma com tratam outros que “saem da linha” e como a eles se referem ou como os representam de forma derogatória nos passa a mensagem de que também não devemos “sair da linha”. Desse modo aprendemos a regular e a policiar nosso próprio comportamento e a esconder certas vontades, desejos e formas de agir para não sofrer constrangimento ou violência.

Como travesti, foi o que aprendi a fazer desde a época de minhas primeiras memórias, e foi o que continuei fazendo por mais de duas décadas, assim como outras.

Mas Butler afirma que, quando se trata de gênero e sexualidade, não é apenas a heterossexualidade que pode operar de forma excludente. Mesmo as identidades gays e lésbicas podem operar por meio de exclusões que relegam certas identidades e formas de ser à abjeção. Um exemplo disso é quando essas identidades operam de forma a reiterar “a recusa em reconhecer a bissexualidade, assim como a interpretação normativa da bissexualidade como uma espécie de falta de lealdade ou de comprometimento – duas estratégias cruéis de apagamento” (BUTLER, 2011 p. 112).

Assim, bissexuais são frequentemente retratadas como pessoas indecisas, não-confiáveis, promíscuas e confusas em relação à sua identidade tanto por heterossexuais quanto por gays e lésbicas, como se esta fosse uma posição menos firmada, segura e legítima. Identidades gays e lésbicas também podem operar de forma excludente quando reproduzem discursos que excluem indivíduos trans que se identificam dentro dessas categorias, assim como gays e lésbicas que saem com pessoas trans.

Vemos então, aqui, as consequências das normas que formam o sujeito para aqueles que não vivem de acordo com elas. Muitos sujeitos enfrentam o dilema de se encaixar nas normas – mesmo sob um custo psíquico que pode, por si só, impedi-los de viver uma vida vivível – ou enfrentar as consequências de serem relegados à abjeção. Se a relegação à abjeção pode nos ferir e restringir as possibilidades de uma vida vivível, o enquadramento nas normas pode ter consequências devastadoras, além de limitar severamente as possibilidades de existência e formas de viver.

Apenas através de uma contestação dessas normas se torna possível abrir espaço para que outras formas de vida possam viver e prosperar sem ser alvo de violências e constrangimentos.

Temos, então, um esboço da conceitualização de Butler de como se constitui o gênero e o sexo de determinados sujeitos, conceitualização esta que é uma das contribuições teóricas mais conhecidas e mais utilizadas pelas teorias queer. Mas quais são as perspectivas de ação que se abrem a partir dessas noções? Se a sexualidade e o gênero são constituídos a partir de uma série de atos performativos que operam com base em determinadas normas, o que isso significa para a ação política?

Primeiramente, significa que, se a própria constituição do gênero e da sexualidade é efeito do poder, esse processo se torna um campo de ação política em que esta constituição pode ser contestada, perspectiva que dialoga com as noções foucaultianas a respeito da formação do sujeito sexual. Dessa forma, é possível instaurar uma contra-produção que reformule as normas que produzem a identidade e, assim, estabelecer a produção de subjetividades em outros termos, em termos que abram espaço para que aqueles que agora estão relegados à abjeção possam viver sem temer a violência que daí resulta.

Voltamos, então, à ideia de que as normas que constituem o sujeito criam também as condições para a sua própria subversão. Agora, podemos retomar a questão da subversão das normas de gênero e sexualidade a partir de um entendimento mais elaborado sobre como Butler compreende a construção dessas normas. A propósito da subversão, ela nos fornece uma pista sobre como realizá-la ao afirmar que:

Não há sujeito anterior a sua construção e nem sujeito determinado por estas construções; é sempre no nexo, no não-espço da colisão cultural, em que a demanda para ressignificar ou repetir os próprios termos que ‘nos’ constituem não pode ser sumariamente recusada e nem seguida em obediência estrita. É nesse espaço de ambivalência que se abre a possibilidade de remodelar os termos pelo quais o assujeitamento procede – e deixa de proceder. (BUTLER, 2011, p. 124, tradução minha).

Na visão de Butler, a formação de sujeitos coerentes por intermédio da performatividade não é um processo fechado e determinado, mas um processo com falhas e fissuras que permitem o surgimento de formas de performance que, ao invés de simplesmente reiterarem as normas de gênero, podem subvertê-las. Mas se o sujeito é formado pelas relações de poder e não é exterior a essas normas, precisamos “repensar as possibilidades subversivas da sexualidade e da identidade nos próprios termos do poder” (SALIH, 2012, p. 65).

Sendo assim, é preciso contestar as normas regulatórias no contexto em que elas se formam e nos formam. Essa é uma demanda política da qual não podemos escapar, na visão de Butler, pelo fato de que estamos imersos nessas normas, e mesmo as identidades subversivas que as contestam se relacionam com elas de alguma forma.

Sujeitos trans, gays, lésbicas e bissexuais, homens “femininos” e mulheres “masculinas” são todos sujeitos que desafiam, em certa medida, as normas estabelecidas pela matriz heterossexual, mas que só fazem sentido dentro de certas noções, por exemplo, do que é um homem ou uma mulher, noções estas que não são universais e a-históricas. Estamos, então, dentro dos termos do poder, termos estes que não cessam de ser disputados e reformulados através de um processo que envolve múltiplos eixos de normalização e resistência. É com essa condição que surge a “possibilidade de uma repetição da lei que não representa sua consolidação, mas seu deslocamento” (SALIH, 2012, p. 65). A partir desta análise, seria possível elaborar uma forma de resistência que “consiste em *deslocar* categorias tais como ‘homem’, ‘mulher’, ‘macho’ e ‘fêmea’, relevando como elas são discursivamente construídas no interior de uma matriz heterossexual do poder” (SALIH, 2012, p. 68).

Parte do processo de subversão das normas e categorias de gênero, então, consiste em revelar como elas são discursivamente e/ou performativamente produzidas. Essa desnaturalização é uma condição necessária para a subversão, pois aquilo que é naturalizado e visto como um dado da natureza adquire um status de permanência e estabilidade.

Um exemplo citado por Butler é o da performance de drag queens. De acordo com ela, “Ao imitar o gênero, a drag revela implicitamente a estrutura imitativa do próprio gênero – assim como sua contingência.” (BUTLER, 2018, p. 237). Assim, “no lugar da lei da coerência heterossexual, vemos o sexo e o gênero desnaturalizados por meio de uma performance que confessa sua distinção e dramatiza o mecanismo cultural da sua unidade fabricada” (BUTLER, 2018, p. 238).

Dessa forma, essas performances seriam um exemplo de como revelar a arbitrariedade do gênero e demonstrar que uma performance de gênero feminina não está necessariamente ligada a um corpo dito feminino. É importante, porém, não entender esse exemplo como a afirmação de que a performance drag é necessariamente subversiva. Essa performance pode ser realizada de formas que revelam a arbitrariedade do gênero, mas também de formas que ridicularizam a ideia de que um corpo dito masculino poderia realizar uma performance feminina convincente. Precisamos entender as performances no contexto e forma em que elas são realizadas e compreendidas.

Outro exemplo já citado de performance que explicita a arbitrariedade das normas de gênero é a vivência de pessoas trans, pois nós temos em comum a recusa em nos enquadrarmos nas categorias de gênero com as quais nos interpelaram por causa de nossos corpos. Mesmo quando uma pessoa transgênera e/ou transexual procura se encaixar nas normas associadas ao gênero com o qual ela se identifica, ela ainda desafia a imposição de um gênero com base em

determinadas características sexuais, e assim desmistifica a ideia de que o gênero feminino procede naturalmente de corpos femininos e o gênero masculino de corpos masculinos.

Apesar disto, há uma diferença fundamental entre as vivências de trans e drags. No caso de drags, as performances da qual Butler fala ocorrem em espaços e momentos específicos, descolados de outros aspectos da vida cotidiana, em que uma performance calculada é dirigida para uma audiência. Já no caso de pessoas trans, as nossas performances de gênero não são algo calculado e performático que acontece em um determinado espaço, é a forma como vivemos a nossa vida cotidiana.

Portanto, um homem pode realizar uma performance como drag queen e retornar para sua vida cotidiana sem enfrentar grandes consequências por ter desafiado as normas de gênero, enquanto a negação, por parte das pessoas trans, em todos os momentos de suas vidas, da categoria de gênero a elas atribuída cria uma situação de confronto constante com as normas de gênero e nos expõe a diversas formas de violência que são também distribuídas de acordo com outros fatores como raça, classe, localização geográfica etc.

Além do mais, vivências de gênero trans não surgem a partir de uma tentativa de subversão do gênero e da identidade e nem como forma de entretenimento ou performance no sentido coloquial da palavra. Pessoas trans reivindicam vivências a partir da necessidade de viver uma vida vivível. E a maioria das pessoas trans está muito mais preocupada em obter condições minimamente dignas de vida do que em ocupar uma posição subversiva.

Tendo dito isto, creio que ocupamos uma posição a partir do qual podemos questionar e lutar contra as normas de gênero vigentes. Não só isso, a luta por condições dignas de vida não está separada do confronto com essas normas, pois a própria violência a que somos sujeitadas é ela mesma um produto das normas de gênero que nos relegam a uma condição abjeta e nos sujeitam a sermos expulsas de casa ainda jovens, agredidas e assassinadas nas ruas e rejeitadas quando procuramos emprego.

Mas, apesar da vivência de pessoas trans estar particularmente marcada pelo confronto com normas de gênero, qualquer posição pode ser um ponto de partida para a contestação dessas normas. Esse processo pode envolver, inclusive, a reapropriação ou mesmo a criação de novas identidades. Butler afirma que “Os termos *queens*, *butches*, *femmes*, *girls*, e até a reapropriação parodística de *dyke*, *queer* e *fag* redesdobram e desestabilizam as categorias sexuais e as categorias originalmente derogatórias da identidade homossexual” (BUTLER, 2018, p. 212). Ou seja, as mais diversas identidades que não estão em conformidade com a matriz heterossexual, inclusive as inicialmente derogatórias, podem servir como ponto de partida para

realizar performances subversivas, o que incluiu a reapropriação e ressignificação desses termos derogatórios, caso do próprio termo queer.

Butler mostra, portanto, como diferentes identidades podem servir como ponto de partida para sua própria subversão e para a formação de novas alianças políticas quando elas não são tratadas como identidades fundacionistas, e sim como processos de subjetivação performativos. A autora pontua que esse processo envolve a busca por uma forma de “ocupar esses lugares e submetê-los a uma contestação democratizante, na qual as condições excludentes de sua produção são perpetuamente retrabalhadas [embora nunca possam ser superadas] na direção de um quadro de coalizões mais complexo” (BUTLER, 1993, p. 115, tradução minha).

Um ponto importante dessas formulações é que, assim como grande parte dos autores queer, a crítica que Butler endereça às identidades, ao mostrar como elas são produto de um processo político e fundadas em normas que operam a partir de uma série de exclusões, não significa a rejeição dessas identidades, e sim a luta para ocupá-las com o objetivo de ressignificá-las e subvertê-las, e gerar novos processos de (des)subjetivação.

Afinal, como vimos, na perspectiva de Butler a subversão só pode ser realizada no contexto de nossas vidas, um contexto permeado por normas e relações de poder que nos constituem, mas que não nos determinam. Diz ela, então, sobre as categorias de gênero/sexualidade, que

[...] é necessário aprender um movimento duplo para invocar a categoria e, então, instituir de forma provisional uma identidade e ao mesmo tempo para abrir a categoria como um espaço de disputa política permanente. O fato de que o termo seja questionável não significa que nós não devemos usá-los, mas a necessidade de usá-los não significa que nós não devemos interrogar perpetuamente as exclusões pelos quais eles procedem. (BUTLER, 2011, p. 222, tradução minha).

A contestação perpétua da qual Butler fala é crucial para a política queer, pois mesmo quando ressignificamos uma identidade ou categoria a fim a torná-la menos restritiva e reduzindo as violências e exclusões ligadas a ela, parte destas exclusões pode permanecer, e esta ressignificação pode gerar novas exclusões. E quando esta identidade ressignificada é reificada e ossificada, ela se fecha a questionamentos que permitam lutar contra as exclusões que resultam dela.

Desta forma, vemos no pensamento de Butler não apenas a desconstrução ontológica e a desnaturalização das categorias de gênero e sexualidade, mas também a perspectiva de uma ética e política não-fundacionista, antinormativa e não-teleológica, na qual tanto as identidades

e coalizões envolvidas em processos políticos quanto os próprios objetivos pelo qual lutam estas coalizões estão em um constante processo de ressignificação não guiado por nenhuma narrativa totalizante ou objetivo único e final. Temos, então, aqui, os elementos com os quais caracterizei a ética queer.

Encerro minha análise de Butler com algumas colocações dela sobre a potência política do queer. Em suas palavras:

Se o termo “queer” deve ser um lugar de contestação coletiva, o ponto de partida para uma série de reflexões políticas e imaginações do futuro, ele tem que permanecer aquilo que, no presente, nunca é completamente possuído, mas sempre e apenas mobilizado, torcido e *queerizado* a partir de um uso passado e sempre na direção de propósitos políticos urgentes e em expansão (BUTLER, 2011, p. 228, tradução minha).

Nesse sentido, Butler releva a importância de que o uso do queer como “O lugar discursivo cujos usos não são completamente definidos a priori deve ser protegido não apenas com o propósito de continuar a democratizar a política, mas também para expor, afirmar e retrabalhar a especificidade histórica do termo” (BUTLER, 2011, p. 230, tradução minha).

Veremos adiante a importância do empenho em contextualizar e retrabalhar a especificidade do queer para que ele não se torne uma teoria colonizadora a ser aplicada em diferentes contextos, como se houvesse uma universalidade inerente ao queer e aos conceitos que dele derivamos que não necessitasse que ele mesmo tenha que ser reapropriado, ressignificado e disputado na medida em que viaja por diferentes locais para ser capaz de lidar com as diversas realidades das dissidências de gênero e sexualidade pelo mundo afora.

3 ELABORANDO AS TEORIAS QUEER

Com o tempo, teóricos queer elaboraram as investigações iniciais desse campo e expandiram o escopo de suas análises sobre gênero e sexualidade em diálogo uns com os outros, com ativistas e com investigações que os precederam. Essa expansão também partiu de uma série de diálogos e críticas vindas de diferentes lugares como os estudos e ativismo de pessoas trans, pessoas negras, indígenas, de diversas partes do mundo, dos estudos decoloniais e pós-coloniais e de diferentes correntes políticas como o marxismo e o anarquismo.

Estas críticas enriqueceram o queer e fizeram com que as teorias queer passassem a considerar também diferentes normas e marcadores de análise em suas elaborações e a confrontar certos pressupostos de parte da produção teórica queer, como o eurocentrismo e a branquitude presentes em muitas elaborações, e que limitaram e ainda limitam grande parte de suas análises e aplicações em diferentes mobilizações, lutas e vidas.

Antes de me aprofundar nesses debates, porém, gostaria de acrescentar algumas elaborações de teóricos queer ainda focadas primariamente nas questões de gênero e sexualidade, mas que expandiram estas questões para além do que já foi colocado até agora e acrescentaram novas dimensões a essas análises, assim como novas perspectivas de coalizão política e de contestação das normas de gênero e sexualidade.

3.1 Preciado e a biopolítica na era farmacopornográfica

Entre essas elaborações estão as análises do filósofo trans espanhol Paul Preciado, um dos teóricos queer mais conhecidos. Tomando Foucault como ponto de partida, ele chamou de “sexopolítica” as manifestações da biopolítica que regulam a sexualidade. Em suas palavras,

A sexopolítica é uma das formas dominantes da ação biopolítica no capitalismo contemporâneo. Com ela, o sexo (os órgãos chamados ‘sexuais’, as práticas sexuais e também os códigos de masculinidade e de feminilidade, as identidades sexuais normais e desviantes) entra no cálculo do poder, fazendo dos discursos sobre o sexo e das tecnologias de normalização das identidades sexuais um agente de controle da vida. (PRECIADO, 2011, p. 11).

Preciado chamou atenção para como a gestão biopolítica do gênero e da sexualidade no período pós-guerra, a partir dos anos 1950, passou a depender cada vez mais de representações propagadas por tecnologias multimídia e do crescente uso de intervenções que atuam diretamente sobre o corpo. Ele aponta, então, para uma expansão “da produção e da circulação

em grande velocidade do fluxo de silicone, fluxo de hormônio, fluxo textual, fluxo das representações, fluxo de técnicas cirúrgicas, definitivamente, fluxo dos gêneros” (PRECIADO, 2011, p. 13).

Essa nova fase do capitalismo é o que ele chama de regime farmacopornográfico. O termo se refere, em suas palavras, “aos processos de governo biomolecular (fármaco-) e semiótico-técnico (-pornô) da subjetividade sexual” (PRECIADO, 2018, p. 36). Preciado dá uma grande atenção ao crescente uso de tecnologias que nos afetam no nível molecular.

Na sociedade disciplinar, as tecnologias de subjetivação controlavam o corpo a partir do exterior como um aparato ortoarquitetônico, mas na sociedade farmacopornográfica as tecnologias se tornam parte do corpo: diluem-se nele, tomando-se *somatécnicas*. (PRECIADO, 2018, p. 85).

Dessa forma, ele procura pensar nos processos de subjetivação gerados por tecnologias que se integram aos nossos corpos e como tais processos são influenciados por normas de gênero e sexualidade e influenciam também estas normas e os seus mecanismos de operação.

Aqui, é importante notar que a aplicação de novas tecnologias de subjetivação não surge como um substituto das tecnologias disciplinares anteriores, e sim como um complemento, de forma que há também uma interação entre elas na formação de sujeitos. Como diz Preciado (2018, p. 123),

Depois da Segunda Guerra Mundial, a cartografia sexual do Ocidente, caracterizada pelo dimorfismo sexual e sua classificação de sexualidades normais e desviantes, saudáveis ou deficientes, torna-se dependente da gestão legal e comercial das moléculas essenciais para produção dos fenótipos (sinais externos) que culturalmente reconhecemos como femininos ou masculinos (pelo facial, tamanho e forma dos genitais, o tom de voz, etc), assim como da gestão tecnopolítica da reprodução da espécie e do controle farmacológico do nosso sistema imunológico e de sua resistência à agressão, à doença e à morte.

Esta série de intervenções sobre o corpo envolve ainda a “medicalização e tratamento das crianças intersexos, gestão cirúrgica da transexualidade, reconstrução e ‘aumento’ da masculinidade e da feminilidade normativas, regulação do trabalho sexual pelo Estado, boom das indústrias pornográficas” (PRECIADO, 2011, p. 13) mediante tecnologias que operam uma gestão das subjetividades em sua dimensão corpórea. No caso de pessoas intersexo, essa gestão consistiu na aplicação de cirurgias “corretivas” em bebês para ajustar seus corpos a um binário sexual idealizado do qual suas existências escapam. Esses procedimentos têm sido realizados com base em critérios arbitrários e sem nenhuma forma de consentimento. Por outro lado, hormônios e cirurgias foram oferecidos como tratamento para pessoas trans, através de serviços

médicos, com a condição que elas se enquadrem nas normas associadas ao gênero com o qual se identificam, mesmo quando suas vivências reais muitas vezes fogem dessas normas – como veremos mais à frente.

A gestão dos corpos trans e intersexo, por sua vez, gerou formas de resistência a essas dimensões da sexopolítica por parte destas populações. Essa gestão é um produto e atualização da ideologia do dimorfismo sexual, a qual desencadeou uma crescente preocupação com o enquadramento de corpos designados biopoliticamente homens e mulheres dentro de um binário estrito, a partir do século XVIII.

A partir dessa ideologia, “qualquer divergência corporal da norma (como tamanho e forma dos órgãos sexuais, pilosidade facial e forma e tamanho dos seios) é considerada uma monstruosidade, uma violação das leis da natureza ou uma perversão” (PRECIADO, 2018, p. 82). Nesse período, o desenvolvimento de tecnologias e descobertas na biologia nos deram as ferramentas para desenvolver um novo entendimento do sexo para além do dimorfismo sexual. Mas, como nos diz Preciado,

[...] em vez de produzir coletivamente uma epistemologia alternativa (multimórfica) para compreensão dos corpos e desejos, os discursos políticos, biológicos e médicos dos anos 1950 decidem intervir diretamente nas estruturas dos seres vivos para construir artificialmente dimorfismo sexual, utilizando técnicas cirúrgicas, hormonais e protéticas com o apoio das indústrias farmacológica médica e alimentícia. (PRECIADO, 2018, p. 115).

Preciado afirma, então, importância da indústria farmacêutica no desenvolvimento de tecnologias de subjetivação que vão caracterizar o capitalismo farmacopornográfico, ao qual ele também se refere como “biocapitalismo contemporâneo”. O autor também chama atenção para a crescente difusão de representações audiovisuais facilitadas por novas tecnologias de comunicação. Assim, o capitalismo passa cada vez mais a funcionar através da “gestão biomidiática da subjetividade, por meio de seu controle molecular e da produção de conexões virtuais e audiovisuais” (PRECIADO, 2018, p. 54). Como resultado, um fluxo cada vez maior de imagens e representações, e um fluxo de substâncias químicas que agem no nível molecular, se complementam e movimentam juntos fluxos de capital, ao mesmo tempo que operam uma gestão das subjetividades e das populações. Mas se a masculinidade e a feminilidade passam a ser geridas através de uma série de novas tecnologias de gênero, elas não são geridas da mesma forma. Nas palavras de Preciado (2018, p. 183),

A masculinidade é ainda produzida de acordo com um modelo de poder patriarcal soberano, ao passo que a feminilidade é regulada de acordo com um conjunto de

técnicas biopolíticas destinado a controlar a reprodução da população nacional em termos higiênicos e eugênicos, impondo a redução do “desviante” a partir de noções de classe, raça, sexualidade, doença e incapacidade.

Essa produção da masculinidade e da feminilidade não é algo que se limita aos corpos trans e intersexo. Cada vez mais, passa-se a utilizar tecnologias de gênero para modelar corpos de sujeitos designados como homens e como mulheres para enquadrá-los melhor em ideais de masculinidade/feminilidade e adaptá-los a diferentes fluxos e ritmos. Tais tecnologias envolvem o uso de hormônios (testosterona, estrogênio, progesterona), diversos outros farmacêuticos (viagra, anfetaminas, pílulas anticoncepcionais, antidepressivos) e uma variedade de cirurgias para moldar os corpos e a utilização de tecnologias de comunicação (em especial a televisão e, hoje em dia, a internet) para fazer circular representações ideais de masculinidade e feminilidade. Dessa forma, passa-se a produzir uma tecno-masculinidade e uma tecno-feminilidade.

Os esteroides anabolizantes que entraram no mercado farmacêutico a partir dos anos 1960, por exemplo, produzem uma versão tecnologicamente amplificada de um ideal de masculinidade representado por figuras como Arnold Schwarzenegger. Por outro lado, implantes de silicone e cirurgias plásticas permitem moldar o corpo feminino de acordo com uma imagem idealizada de feminilidade, complementados muitas vezes por farmacêuticos como remédios de emagrecimento.

Para Preciado, a pornografia desempenha um papel importante nesse processo por meio da difusão de representação via tecnologias de comunicação. A pornografia é caracterizada por ele como um dispositivo masturbatório virtual cujo objetivo é produzir a masturbação planetária multimídia através da circulação de imagens definidas por sua “capacidade de estimular, independentemente da vontade do espectador, os mecanismos bioquímicos e moleculares que regem a produção do prazer” (PRECIADO, 2018, p. 281). Essa capacidade da imagem pornográfica faz com que ela própria se incorpore aos corpos, agindo no nível molecular, e afetando-os, assim como os hormônios que cada vez mais operam na gestão e produção de subjetividades.

Assim, as representações do sexo que circulam através da pornografia produzem determinadas territorializações da masculinidade e da feminilidade, ao mesmo tempo que mobilizam os circuitos globais de excitação-frustração-excitação ligados aos fluxos de capital. Esses circuitos objetivam realizar a potência de excitação contida nos corpos, o que Preciado chama de *potentia gaudendi*, para gerir e direcionar os seus efeitos, que por sua vez servem de combustível para mobilizar estes mesmos circuitos. Essa potência não é limitada a nenhum

gênero ou sexualidade, e está presente em todos os corpos, podendo ser animada e transformada em capital ao mobilizar os circuitos de excitação-frustração-excitação.

Desta forma, no capitalismo farmacopornográfico, os sujeitos se tornam reservas dessa potência que, ao ser mobilizada, mobiliza fluxos de capital e simultaneamente gera processos de subjetivação. Na visão de Paul Preciado (2018, p. 48), “O sexo, os assim chamados órgãos sexuais, o prazer, a impotência, a alegria e o horror são deslocados para o centro da gestão tecnopolítica assim que a possibilidade de lucro da força orgásmica entra em jogo”.

Outra característica da pornografia é que ela transforma a sexualidade em um espetáculo público, o que implica a capacidade de troca no mercado global. Por sua vez, para Preciado, a representação adquire um status de pornografia quando torna público o que supostamente pertenceria à dimensão do privado. Se a pornografia funciona como espetacularização do sexo, ela revela, através da espetacularização, o caráter performativo do sexo, que se dá pela repetição regulada que pode ser subvertida. Porém, para Preciado, a pornografia passa a ser não apenas algo que opera a partir de seus próprios paradigmas, mas um paradigma a ser seguido pela própria indústria cultural. Dessa forma,

Com seu circuito fechado de excitação-capital-frustração-excitação-capital, a pornografia – que sexualiza a produção e converte o corpo em informação – oferece de uma forma particularmente clara a chave para compreender qualquer outro tipo de produção cultural pós-fordista. (PRECIADO, 2018, p. 287).

Enquanto a pornografia se torna um paradigma para a indústria cultural, o trabalho sexual se torna um paradigma para todo o trabalho, principalmente a partir da virada neoliberal do capitalismo, que traz consigo um desmonte do Estado de bem-estar social e dos direitos trabalhistas, em conjunto com uma série de mudanças no mercado de trabalho.

Características até então associadas ao trabalho sexual, como “falta de segurança, venda de serviços corporais e emocionais a preço baixo, desvalorização social do corpo que executa o trabalho, exclusão do direito de residência” (PRECIADO, 2018, p. 311), passam a adquirir um caráter cada vez mais estrutural, embora não sejam de forma alguma novidade no capitalismo. Por outro lado, as características valorizadas em quem exerce o trabalho sexual, como a flexibilidade, disponibilidade total e o alto grau de adaptabilidade, passam a se tornar crescentemente necessárias para a adaptação a um mercado de trabalho cada vez mais instável e competitivo.

Preciado faz notar, então, a necessidade de dar atenção “à materialidade do corpo, à gestão de sua vulnerabilidade e à construção cultural de possibilidades de sobrevivência dentro dos processos de subjugação e organização política” (PRECIADO, 2018, p. 360).

Se suas elaborações sobre as mudanças provocadas pela fase farmacopornográfica do capitalismo nos permitem repensar o capitalismo e a gestão biopolítica dos corpos, elas também nos permitem pensar em novas formas de resistência alinhadas com as reflexões foucaultianas e butlerianas.

Ao dar ênfase à dimensão corpórea da produção de subjetividades, Preciado afirma que é possível tomar as análises butlerianas sobre o caráter performativo do gênero e aprofundá-las com as lições da feminista Donna Haraway para buscar uma compreensão “da dimensão semiótico-técnica dessa produção performativa: levando a hipótese performativa para ainda mais fundo no corpo, tanto quanto seus órgãos e fluídos: colocando-a em células, cromossomos e genes” (PRECIADO, 2018, p. 121). Para Preciado, então, “o gênero é antes de tudo, prostético, ou seja, não se dá senão na materialidade dos corpos. É puramente construído e ao mesmo tempo orgânico” (PRECIADO, 2014, p. 29). A fim de ilustrar essa dimensão protética, ele compara o gênero com um dildo, afirmando que, na dimensão material, ambos desestabilizam distinções binárias como as entre o que imita e o que é imitado, a referência e o referente, a natureza e o artifício.

Mas se as intervenções sobre os corpos nos revelam outra face do biopoder, elas também nos revelam a plasticidade e maleabilidade dos corpos sexuados. Preciado cita, como exemplo, as mudanças corporais experienciadas por pessoas transexuais e transgênero. Trata-se de

[...] transformações físicas, sexuais, sociais e políticas dos corpos fora da cena; dito de outro modo, tecnologias precisas de transincorporação: clitoris que crescerão até se transformarem em órgãos sexuais externos, corpos que mudarão ao ritmo de doses hormonais, úteros que não procriarão, próstatas que não produzirão sêmen, vozes que mudarão de tom, barbas, bigodes e pelos que cobrirão rostos e peitos inesperados, dildos que terão orgasmos, vaginas reconstruídas que não desejarão ser penetradas por um pênis, próteses testiculares que ferverão a cem graus e que poderão, inclusive, ser fundidas no micro-ondas. (PRECIADO, 2014, p. 94).

A partir dessa forma de conceitualizar a sexopolítica e o regime farmacopornográfico, que atualizou as manifestações da gestão de gênero e sexualidade que caracterizam a modernidade, Preciado visualiza estratégias políticas que tomam como ponto de partida a reapropriação e subversão de tecnologias de gênero por diversos movimentos.

Para ele, se a sexopolítica é um lugar em que estratégias de poder produzem determinados processos de subjetivação, ela pode também se tornar “o espaço de uma criação na qual se sucedem e se justapõem os movimentos feministas, transexuais, intersexuais, transgêneros, chianas, pós-coloniais...” (PRECIADO, 2011, p. 14). O conjunto de subjetividades e coalizões que se formam nesses processos é o que ele chama de “Multidão

queer”. Essa multidão não consiste apenas em um movimento ou grupo definido, mas em uma série de movimentos e subjetividades em constante devir e em processo de criação e formação de alianças que visam elaborar estratégias de resistência contra as formas de dominação biopolítica contemporâneas. Assim, vemos que “identificações estratégicas, desvios das tecnologias do corpo e desontologização do sujeito da política sexual são algumas das estratégias políticas das multidões queer” (PRECIADO, 2011, p. 15).

No espírito da proposta queer, ele aponta o uso estratégico de “Identificações negativas como ‘sapatas’ e ‘bichas’ [como] possíveis lugares de produção de identidades resistentes à normalização, atentas ao poder totalizante dos apelos à ‘universalização’” (PRECIADO, 2011, p. 15), formando subjetividades dissidentes e resistentes às tentativas de assimilação. Como diz Preciado ao citar alguns movimentos associados a política queer,

A força política de movimentos como *Act Up*, *Lesbian Avengers* ou *Radical Fairies* vem de sua capacidade para investir nas posições de sujeitos “abjetos” (esses “maus sujeitos” que são os soropositivos, as “sapatas”, os “viados”) para fazer disso lugares de resistência ao ponto de vista “universal”, à história branca, colonial e *straight* do “humano”. (PRECIADO, 2011, p. 15).

Ou seja, os movimentos, subjetividades e mobilizações que compõem o que Preciado chama de multidões queer são aqueles que transformam a sua posição de abjeção em relação às normas em um lugar de resistência, transformando as próprias identidades abjetas em identidades não-fundacionistas e situadas, que mobilizam suas lutas. Aqui, vemos novamente surgirem os três pontos que distinguem a ética queer. Além do antifundacionismo que marca a base identitária desses grupos e sua postura de resistência e questionamento das normas que os caracterizam como abjetos, temos um processo aberto de resistência e criação cujos objetivos e princípios coletivos dependem das identidades elaboradas nesse processo políticos e de suas possíveis alianças.

Preciado acredita que uma das tarefas desses movimentos contemporâneos, que ele chama de “multidão queer”, é a apropriação e subversão dos processos por meio dos quais se produz a subjetividade, tarefa esta alinhada com as estratégias butlerianas de subversão de gênero.

Ao falar sobre o trabalho do feminismo, Preciado pontua a necessidade “abrir a caixa preta dos processos de construção do gênero e da sexualidade que, se são construídos, podem ser desconstruídos, reconstruídos, manipulados, transformados etc.” (PRECIADO, 2014, p. 4).

Mas se há uma clara semelhança entre o que Preciado e Butler propõem para o feminismo, há também diferenças. A primeira delas é que Preciado dá um destaque maior para a própria produção do corpo sexuado através de diferentes tecnologias de gênero desenvolvidas a partir do século XX, tecnologias que, para ele, devem ser apropriadas por diversos movimentos, uma vez que

[...] nenhum poder político existe sem controle sobre a produção e distribuição de biocódigos de gênero. A emancipação farmacopornográfica dos corpos subalternos só pode ser medida segundo esses critérios essenciais: envolvimento e acesso à produção, circulação e interpretação dos biocódigos somatopolíticos. (PRECIADO, 2018, p. 139).

Para ele, “o corpo da *multidão* e as redes farmacopornográficas que o constituem são laboratórios políticos, ambos efeitos de processos de sujeição e controle de espaços possíveis de agenciamento político e de resistência crítica à normatização” (PRECIADO, 2018, p. 366).

Preciado propõe, então, uma política de experimentação que envolve a circulação, a produção e o compartilhamento de diferentes tecnologias de subjetivação. Assim, subjetividades queer podem resistir aos processos de subjetivação gerados pelas estratégias de poder sexopolíticas e se constituir de outras maneiras.

As duas últimas citações acima fazem mais sentido quando as colocamos no contexto do livro do qual foram retiradas, que é também onde ele desenvolve com mais profundidade a ideia de um regime farmacopornográfico, o *Testo Junkie*. Este livro é uma mistura de elaborações teóricas com relatos pessoais no qual Preciado elabora suas análises à medida que relata suas experiências com a autoaplicação de testosterona. Assim, Preciado usa as tecnologias que são aplicadas em indivíduos trans dentro de um sistema médico normativo, que enxerga nossa transgeneridade como uma patologia a ser tratada e as utiliza como hormônios para nos “adequar” a uma noção estereotipada de um gênero “oposto” ao que nos atribuíram ao nascer. Contudo, recusando as noções patologizadas do que é ser trans, Preciado usa a testosterona para reconstituir a sua subjetividade em seus próprios termos, transitando para fora do gênero feminino sem nunca se identificar totalmente como homem e sem adotar as narrativas médicas que visam definir nossas subjetividades.

O processo de transição de Preciado não parte, portanto, da identificação com um gênero “oposto” ao que lhe foi designado, e sim de um processo de experimentação e desidentificação que toma a forma de um devir e uma fuga de gênero. Ele retira a testosterona do contexto em que ela passou a ser originalmente aplicada a sujeitos trans, e ao mesmo tempo nega as narrativas associadas a esse uso médico.

O processo de reapropriação não apenas de tecnologias como subjetividades é o que ele chama de performatividade queer. Assim, em suas palavras,

[...] poderíamos qualificar de performatividade *queer* esse tráfico de ficções por meio do qual certos enunciados de gênero são extirpados da autoridade do discurso médico (até mesmo no próprio momento de sua intervenção) e usados por um novo sujeito de conhecimento que agora reclama para si o *status* de “especialista”. (PRECIADO, 2018, p. 403).

Dessa forma, se o discurso médico procura definir e regular certas subjetividades mediante uma combinação de discursos que produzem efeitos de verdade e de tecnologias que procuram moldar subjetividades de acordo com essas verdades, Preciado afirma que é possível nos apropriarmos dessas tecnologias e produzirmos os nossos próprios discursos, tirando os médicos de uma posição de autoridade para falar sobre nós e tirando-nos da posição de objeto para que sejamos sujeitos que moldam suas subjetividades e se definem em seus próprios termos. O resultado é uma multidão de diferenças e de potências de vida não-representáveis, que se afirmam em sua diferença irreduzível e desafiam as epistemologias sexopolíticas baseadas na diferença sexual, no dimorfismo do sexo e de gênero.

Por meio da performatividade queer, os corpos “anormais” elaboram uma insurreição contra os regimes de normalização e as autoridades que os sustentam. Esses corpos dissidentes efetuam também “uma transformação na produção, na circulação dos discursos nas instituições modernas (da escola à família, passando pelo cinema ou pela arte) e uma mutação dos corpos” (PRECIADO, 2011, p. 17). Assim,

A multidão queer não tem relação com um “terceiro sexo” ou com um “além dos gêneros”. Ela se faz na apropriação das disciplinas de saber/poder sobre os sexos, na rearticulação e no desvio das tecnologias sexopolíticas específicas de produção dos corpos “normais” e “desviantes”. Por oposição às políticas “feministas” ou “homossexuais”, a política da multidão queer não repousa sobre uma identidade natural (homem/mulher) nem sobre uma definição pelas práticas (heterossexual/homossexual), mas sobre uma multiplicidade de corpos que se levantam contra os regimes que os constroem como “normais” ou “anormais”. (PRECIADO, 2011, p. 16).

Esses corpos que constituem a multidão queer são, para Preciado, corpos que resistem às políticas assimilacionistas que “concedem o ‘reconhecimento’ e impõem a ‘integração’ das ‘diferenças’ no seio da República.” (PRECIADO, 2011, p. 18).

Preciado também acredita que o processo de resistência às normas passa pela produção de novos saberes e práticas que rompem com as normas e que sirvam como contraposição aos saberes que as sustentam. Se esses corpos se levantam contra os regimes de normalização e

seus efeitos de verdade, a rejeição a esses regimes é acompanhada de uma contraprodução que emerge como alternativa.

Essa produção de “formas de prazer-saber alternativas à sexualidade moderna” (PRECIADO, 2014, p. 22) é chamada, por Preciado, de contrassexualidade. Para Preciado, a contrassexualidade é não apenas uma “contradisciplina sexual”, mas também “uma teoria do corpo que se situa fora das oposições homem/mulher, masculino/feminino, heterossexualidade/homossexualidade.” (PRECIADO, 2014, p. 22), sendo um de seus objetivos contestar a territorialização do corpo por formas de sexualidade hegemônicas que operam em um binário que privilegia a genitália dita masculina e feminina como centro do prazer sexual. Assim, diz ele:

A contrassexualidade afirma que o desejo, a excitação sexual e o orgasmo não são nada além de produtos que dizem respeito a certa tecnologia sexual que identificam os órgãos reprodutivos como órgãos sexuais, em detrimento de uma sexualização do corpo em sua totalidade. (PRECIADO, 2014, p. 23).

Nesse sentido, ele propõe um processo de experimentação de práticas que possibilitem essa sexualização do corpo e o rompimento com as limitações de uma sexualidade heteronormativa e restritiva. Mas, para Preciado, a produção hegemônica do sexo não é apenas restritiva, mas uma forma de gestão sexopolítica que faz parte de um aparato de dominação.

Dessa forma, “Os papéis e as práticas sexuais, que naturalmente se atribuem aos gêneros masculino e feminino, são um conjunto arbitrário de regulações inscritas nos corpos que asseguram a exploração material de um sexo sobre o outro” (PRECIADO, 2014, p. 26). Essa regulação envolve uma configuração do corpo que, além de privilegiar os ditos órgãos sexuais (como se qualquer órgão não pudesse potencialmente ser sexual), produz também uma territorialização específica da boca e do ânus que procura fazer “coincidir certos afetos com determinados órgãos, certas sensações com determinadas reações anatômicas” (PRECIADO, 2014, p. 25). Essa territorialização do corpo produz o “corpo *straight*” (hétero) e opera como uma tecnologia de subjetivação diretamente ligada com a produção e gestão biopolítica dos gêneros.

O desenvolvimento de práticas contrassexuais se torna, então, uma ferramenta de subversão do gênero e do sexo e um ponto de contestação de uma determinada produção de papéis de gênero que são construídos performativamente por meio de práticas sexuais e tidos como naturais. Assim, ao invés de se limitar a criticar uma territorialização específica da sexualidade, Preciado procura desenvolver na prática formas de desterritorialização da sexualidade hegemônica.

3.2 Reflexões queer sobre o sexo anal e o BDSM

Ao longo do *Manifesto Contrassexual* (2014), Preciado esboça diversas práticas eróticas que procuram efetuar essa subversão da sexualidade normativa. Não abordarei em detalhe as diversas formas de experimentação sexual elaboradas no *Manifesto*, mas menciono “a utilização de dildos, a erotização do ânus e o estabelecimento de relações contratuais S&M (sadomasoquistas), para citar ao menos três momentos de mutação pós-humana do sexo” (PRECIADO, 2014, p. 31).

Tomando esta citação como ponto de partida, gostaria de me aprofundar um pouco em algumas reflexões queer sobre o ânus e as práticas de BDSM (acrônimo para bondage, dominação, disciplina, submissão, sadismo e masoquismo), anteriormente conhecidas simplesmente por SM, ou sadomasoquismo, termo que será usado pela maior parte dos autores que citarei à frente. Começando pelo ânus, então, vale perguntar por que Preciado coloca a sua erotização como um meio de subversão do sexo normativo. Diz ele o seguinte:

O ânus apresenta três características fundamentais que o transformam no centro transitório de um trabalho de desconstrução contrassexual. Um: o ânus é o centro erógeno universal situado além dos limites anatômicos impostos pela diferença sexual, onde os papéis e os registros aparecem como universalmente reversíveis (quem não tem um ânus?). Dois: o ânus é uma zona primordial de passividade, um centro produtor de excitação e de prazer que não figura na lista de pontos prescritos como orgásticos. Três: o ânus constitui um espaço de trabalho tecnológico; é uma fábrica de reelaboração do corpo contrassexual pós-humano. O trabalho do ânus não é destinado à reprodução nem está baseado numa relação romântica. Ele gera benefícios que não podem ser medidos dentro de uma economia heterocentrada. Pelo ânus, o sistema tradicional da representação sexo/gênero vai à merda. (PRECIADO, 2014, p. 32).

O ânus é, então, um órgão fora da economia reprodutiva, com alto potencial de erotização e que todos possuem. Apesar disso, o prazer anal foi relegado a uma dimensão abjeta a partir de um processo no qual a produção de um modelo determinado de sexualidade se deu mediante um mapeamento particular do corpo, em que certas partes do corpo são caracterizadas como “órgãos sexuais” em detrimento de outras possibilidades de erotização do corpo.

Assim, ele chama atenção para as reflexões de Monnique Wittig, para quem a heterossexualidade não é uma expressão particular da sexualidade, e sim um regime político. Diz ele que aquilo que Wittig chama de mentalidade heterossexual “assegura a relação estrutural entre a produção da identidade sexual e a produção de certas partes do corpo (em detrimento de outras) como órgãos reprodutivos.” (PRECIADO, 2018, p. 79). A exclusão do ânus dos circuitos de prazer seria parte deste mapeamento do corpo.

Mas a abjeção associada ao sexo anal depende também de outros fatores como, por exemplo, o gênero das pessoas envolvidas e quem penetra ou é penetrado durante o ato sexual. Em seu livro *Pelo cu, políticas anais* (2017), Javier Saez e Sejo Carrascosa elaboram um catálogo de xingamentos, em diferentes línguas, associados ao sexo anal, notando como essas ofensas sempre “insultam a pessoa que recebe a penetração: trata-se de um ódio ao lugar passivo, e sobretudo ao homem penetrado” (SAEZ; CARRASCOSA, 2017, p. 29).

Esse ódio ao homem passivo se dá em razão de normas de gêneros que colocam o corpo do homem como impenetrável, sendo que apenas o corpo da mulher seria penetrável e definido também por essa penetrabilidade. Dessa forma, para um homem, ser penetrado o relegaria a um lugar de feminilidade. Como já vimos anteriormente, a feminilidade torna o homem abjeto, pois a matriz heterossexual a coloca como um atributo exclusivo das mulheres. Além do mais, para um homem, ser penetrado implica uma homossexualidade que também é abjeta. Saez e Carrascosa apontam esse lugar de abjeção a que são relegados os homens passivos ao falar dos insultos direcionados a eles:

[...] ser penetrado é algo indesejável, um castigo, uma tortura, um ato odioso, uma humilhação, algo doloroso; e a perda de honra, algo onde jamais poderia se encontrar prazer. É algo que te transforma de maneira essencial. A partir desse ato, você “é” um fodido pelo cu, um enrabado, uma bicha. (SAEZ; CARRASCOSA, 2017, p. 27).

Dessa forma, o ato de ser penetrado é associado à perda da masculinidade e a um ato humilhante, da mesma forma que é dissociado do prazer dentro da matriz heterossexual. Mas, quando observamos como o sexo anal é praticado de fato, vemos que todas essas associações caem por terra.

Primeiramente, tanto homens quanto mulheres e pessoas de outros gêneros penetram e são penetrados. Muitas mulheres praticam o sexo anal com pessoas de todos os gêneros, e frequentemente penetram seus parceiros, muitas vezes utilizando para isso um dildo, mencionado por Preciado como um instrumento com potencial para a produção contrassexual. Isso significa também que homens penetrados podem ser heterossexuais. Além do mais, um homem penetrado não necessariamente é feminino, da mesma maneira que a pessoa que penetra não é necessariamente masculina. Isto sem falar nas formas de prazer através do ânus que não envolvem penetração. Para muitas pessoas, o sexo anal é uma fonte importante de prazer. Assim, as associações ligadas ao sexo anal não dão conta da realidade de quem sente prazer desta forma.

Mesmo assim, as associações negativas ligadas ao sexo anal permanecem e podem ter sérias consequências na vida de quem desafia essas normas, principalmente se são homens

passivos. Como dizem Saez e Carrascosa, aplicam-se a eles punições que vão desde “queimar seus praticantes na fogueira [...], até enforcá-los ou fuzilá-los” (SAEZ; CARRASCOSA, 2017, p. 67).

Além disso, em diversos países onde a homossexualidade é perseguida pelo Estado e condenada com “prisão, flagelação, internamento psiquiátrico ou campos de trabalho” (SAEZ; CARRASCOSA, 2017, p. 67), o sexo anal é usado como evidência da homossexualidade.

Assim, concluem eles que “o gênero também se produz por meio da regulação do cu e que, de fato, o acesso ao ‘humano’ também tem relação com essa questão” (SAEZ; CARRASCOSA, 2017, p. 73). A partir destas reflexões, torna-se mais clara a importância que Preciado dá a erotização do ânus na contrassexualidade.

Preciado também cita o potencial subversivo das “práticas S&M, assim como a criação de pactos contratuais que regulam os papéis de submissão e dominação” (PRECIADO, 2014, p. 32), que, de acordo com ele, “tornaram evidentes as estruturas eróticas de poder subjacentes ao contrato que a heterossexualidade impôs como natural” (PRECIADO, 2014, p. 32).

O aspecto lúdico e explícito dos jogos de poder no BDSM pode operar de forma a revelar, ao mesmo tempo que parodia e subverte, as relações de poder que permeiam a sexualidade heteronormativa.

Preciado não é o único a ver esse potencial. A partir do momento em que a subcultura *leather* e gay começou a criar comunidades em torno de práticas e relações que dariam origem ao que hoje conhecemos como BDSM, iniciou-se um processo de experimentação erótica que questionaria muitos pressupostos da sexualidade normativa, genitalizada e heterocentrada.

O BDSM vem sendo estudado por diversos autores associados à teoria queer, muitos dos quais são também BDSMers. Gayle Rubin, uma das pioneiras da teoria queer, foi também uma pioneira da subcultura que se desenvolveu em torno dessas práticas, tendo fundado, em 1978, o primeiro espaço de SM exclusivamente dedicado ao público lésbico, conhecido como Samois, que era também um espaço feminista. Rubin e muitos outros viram nessas práticas o potencial de subverter a sexualidade heteronormativa.

Esse potencial também havia sido percebido anteriormente por Foucault, que teve contato com a comunidade sadomasoquista de São Francisco, nos Estados Unidos. Como nos diz Halperin, as práticas desenvolvidas no seio dessa comunidade representavam para Foucault uma experimentação erótica que “liberta o prazer corporal de sua localização exclusiva nos genitais” (HALPERIN, 1995, p. 87, tradução minha), permitindo “Uma nova relação entre o corpo e o prazer, e um dos efeitos da prática contínua de S/M é alterar a relação com o próprio corpo” (HALPERIN, 1995, p. 87, tradução minha).

Assim, as práticas exploradas pelo BDSM não apenas contestam o local privilegiado dos genitais como zonas erógenas, como também decompõem “o corpo em zonas erógenas manipuláveis e as submete individualmente a uma estimulação intensa” (PULET, 2007, p. 218, tradução minha). A própria genitália é ressignificada nas práticas produzidas pelo BDSM, cujos usos diversos não envolvem a estimulação erótica até o ponto do orgasmo.

Esse novo mapeamento erótico do corpo e das genitálias inclui “a re-erotização dos genitais masculinas como pontos de vulnerabilidade, ao invés de objetos de veneração” (HALPERIN, 1995, p. 88, tradução minha). Assim, a associação entre o falo e o poder é rompida através dessas práticas, que muitas vezes também ressignificam a dor ao torná-la uma fonte de intenso prazer erótico.

O BDSM mostra, então, que “podemos produzir prazer a partir de objetos muito estranhos, utilizando certas partes inusitadas do nosso corpo em situações muito pouco usuais” (PULET, 2007, p. 221, tradução minha). Desta forma, as práticas utilizadas no BDSM permitem novas territorializações da sexualidade que ultrapassam os scripts heteronormativos e nos permitem explorar de novas formas nossos corpos e sensações.

Grande parte das práticas e relações exploradas no BDSM também envolvem jogos eróticos de dominação e submissão. Esse é um dos aspectos mais criticados por opositores do BDSM, incluindo algumas feministas, por ser associado a uma celebração de valores hierárquicos que remetem às hierarquias sociais.

No entanto, acredito que esta crítica é equivocada. Como nos diz Halperin, as diferenças de poder nas dinâmicas do BDSM “são subordinadas à estratégia geral de produzir o prazer humano; não é uma forma de dominação em que seres humanos são subordinados em função de diferenças de poder rigidamente estruturadas” (HALPERIN, 1995, p. 99, tradução minha).

Temos então uma série de razões pelas quais jogos envolvendo a dominação e a submissão no BDSM não podem ser considerados como uma apologia às hierarquias sociais que permeiam as sociedades. A primeira é que hierarquias sociais são baseadas em categorias como classe/gênero/raça/etc., dentro das quais sujeitos são enquadrados independentemente de sua vontade. No BDSM, por sua vez, o critério para se posicionar em uma hierarquia não é pertencer a determinado grupo social, e sim o desejo em dominar e/ou ser dominado. Aliás, indivíduos com pouco privilégio social podem estar em uma posição de poder nos jogos eróticos presentes no BDSM e vice-versa. Nas palavras de Pulet (2007, p. 226), “essa relação de poder não se baseia nem em gênero, nem em orientação sexual, nem em classe social. Nada prescreve de antemão quem ocupará o papel de dominante ou submisso” (PULET, 2007, p. 226, tradução minha).

Além do mais, cada aspecto da dominação é conversado e negociado de acordo com os desejos e respeitando os limites das pessoas envolvidas, e a hierarquia pode ser rompida a qualquer momento, uma vez que deixe de cumprir sua função para uma das partes.

Não há elemento coercitivo que determine esses jogos de poder, eles ocorrem em um contexto muito específico e com o objetivo de produzir prazer, diferentemente das hierarquias entre grupos sociais cujo objetivo é a exploração de um grupo pelo outro. Vemos, então, uma ressignificação do poder na qual, ao invés de ele ser usado como forma de exploração, passa a ser usado como o objetivo de produzir prazer para a parte dominante e a dominada.

Vale acrescentar que, muitas vezes, esses jogos rompem com os estereótipos normativos a respeito de diferentes grupos sociais. Enquanto a sexualidade normativa coloca o homem em posição de poder, por exemplo, no BDSM vemos frequentemente homens em posição de subordinação em relação às mulheres, pessoas não-binárias ou outros homens. Qualquer um pode experimentar diferentes relações de poder e diferentes posições nessas relações de acordo com sua vontade e a de seus parceiros.

Apesar disso, há décadas o BDSM tem estado no centro de intensos debates sobre a sexualidade; debates estes que precederam a elaboração das teorias queer, mas que a influenciaram. Eles têm sido particularmente intensos e mesmo virulentos nos círculos feministas, que com frequência enxergam estas práticas como manifestação de uma sexualidade patriarcal e um culto à violência, a dominação e a hierarquia.

As discussões em círculos feministas a respeito do BDSM estão inseridas em debates mais amplos sobre a sexualidade, que envolvem também a crítica à pornografia em todas as suas formas. Grande parte destas críticas foram fundamentadas em noções defendidas por muitas feministas de que há uma sexualidade feminina essencial e pré-cultural, e de que qualquer forma de sexualidade que dela fuja estaria “contaminada” por uma sexualidade patriarcal. Assim, nos diz Janet Halley ao comentar a ideia de uma sexualidade feminina ideal:

[...] a conclusão é que o feminismo cultural ocidental tem uma ética sexual para todos derivada da experiência sexual vital, infantil e generativa das mulheres. A expressividade ingênua de um eu aborígine, a disposição erótica de dar e receber mutuamente, a incorporação alegre de uma forma feminina sem vergonha e de uma simbiose idílica originalmente experienciada pela mãe e filha – essa é a matéria do sexo eticamente bom. (HALLEY, 2006, p. 67, tradução minha).

Essa noção de uma sexualidade “pura” e eticamente boa foi elaborada em contraste com uma sexualidade patriarcal que seria hierárquica, carnal e fetichista, de modo que mulheres que identificam a sua sexualidade com o BDSM estariam reproduzindo uma sexualidade patriarcal

e se afastando de sua sexualidade originária, mesmo quando estão vivendo a sua sexualidade com outras mulheres. Essa visão foi muito difundida em alguns círculos feministas, em especial no feminismo lésbico.

Contudo, essa construção de uma sexualidade idealizada não atacou apenas as mulheres que praticavam BDSM. Relações lésbicas butch/fem e qualquer forma de sexo entre mulheres que envolva penetração com, por exemplo, o uso de dildos foram também alvo de uma condenação, o que terminou alienando diversas mulheres de círculos feministas por causa de sua sexualidade, que de repente passou a ser retratada como mera imitação da sexualidade hetero-patriarcal e dos papéis estabelecidos por ela.

Assim, para algumas feministas radicais como Mary Daily, o sexo aceitável seria apenas aquele que, em sua visão, “não imita de forma alguma o sexo heterossexual, ou seja, o sexo que não envolve a objetificação de seu amante, o uso de objetos fálicos ou encenações eróticas de qualquer tipo” (SULLIVAN, 2003, p. 34, tradução minha). Essa visão ocasionou um policiamento intenso da sexualidade em certos círculos feministas.

Mas se a noção de uma sexualidade feminina essencial foi muito difundida por certas pensadoras feministas, outras vozes feministas começaram a reagir e a reivindicar diferentes formas de viver e expressar a sua sexualidade. Ao mesmo tempo que reivindicavam a legitimidade de suas sexualidades, diversas feministas apontaram que essa sexualidade idealizada e pura das mulheres era ela própria produto de normas patriarcais, que criam uma sexualidade feminina e idealizada distinta de uma sexualidade masculina também baseada nestas mesmas normas.

Essa oposição foi em grande parte encabeçada por mulheres lésbicas que não se sentiam contempladas por essa visão. Como nos diz Tamsim Spargo (2017, p. 28), “outras lésbicas, incluindo feministas, sentiram que essa versão dessexualizada do desejo entre pessoas do mesmo sexo as excluía e endossava implicitamente a noção de que as mulheres são desprovidas de poder sexual”. Assim, essas divergências culminaram no que ficou conhecido como as “guerras feministas dos sexos”.

Dessa forma se iniciou uma disputa no seio do feminismo que dura até hoje, e que abriu espaço para que a hegemonia das posições antiBDSM fosse questionada e para que surgissem novas vozes e perspectivas a respeito da sexualidade. Nas palavras de Steve Seidman (1993, p. 24, tradução minha),

[...] em conferências, periódicos, revistas e romances, feministas e muitas lésbicas reivindicaram desejos que foram taxados de masculinos e, por feministas lésbicas, degradantes. Uma proliferação de sexualidades dissidentes encontrou uma voz

feminina e feminista, uma voz que destroçou a noção de um sujeito sexual feminino unificado.

Como resultado, “a noção de um sujeito sexual unificado feminino ou lésbico foi substituída por uma perspectiva feminina e lésbica prolífica e heterogênea em seus desejos sexuais, comportamentos, estilos e valores” (SEIDMAN, 1993, p. 24, tradução minha). As lésbicas sadomasoquistas estabeleceram alianças com outros setores da comunidade lgbt+ na reivindicação da legitimidade dessa forma de vivenciar a sexualidade.

Trata-se de um acontecimento no qual dissidentes sexuais levantaram suas vozes para questionar noções normativas e fundacionistas sobre a sexualidade vindas tanto da sociedade como de certos setores do feminismo. O que estava sendo questionado era a ideia de uma sexualidade feminina universal, essencial e idealizada, à medida que mulheres reivindicavam suas vivências dissidentes como legítimas e desenvolviam novas formas de se relacionar e explorar sua sexualidade.

Nesse processo, praticantes de BDSM que estavam se constituindo como comunidade também se constituíram como agentes políticos, pondo em jogo a reivindicação de uma identidade sexual já definida e a ressignificação da identidade sadomasoquista/BDSMer.

Como em outros casos de ressignificação e produção de identidade sexual, a luta reivindicatória do BDSM como uma expressão sexual legítima se deu em conjunto com o questionamento de saberes médicos que relegam sexualidades dissidentes à dimensão do patológico.

Dessa forma, o processo de reivindicar o BDSM como uma forma legítima de sexualidade envolveu lutar contra uma “suposição acrítica da sexualidade masoquista construída politicamente pelo discurso psiquiátrico e popularizada por diversos estudos, artigos e documentários midiáticos” (PULET, 2007, p. 224, tradução minha), noção que participa da construção do sujeito sexual feminino por vertentes feministas que se opõem ao BDSM.

Mas o processo de forjar alianças e uma identidade política, bem como de questionar os discursos psiquiátricos e de feministas antiBDSM exigiu um processo de autorreflexão no qual BDSMers tiveram que pensar sobre sua identidade e elaborar seus próprios discursos.

Nas palavras de Rostom Mesli (2015, p. 164, tradução minha), “a identidade política SM é melhor conceitualizada não como a reflexão ou expressão de uma identidade preexistente, mas como uma ‘articulação’”. Trata-se de uma identidade criada para atender a diferentes necessidades políticas, como a de lutar contra diferentes discursos que buscam patologizar e relegar à abjeção as diferentes formas de vivenciar a sexualidade na comunidade BDSM e contra coalizões antiBDSM.

Desta forma, “A política de identidade SM deve ser entendida, portanto, como uma criação política e discursiva que permite a elaboração política e radicalização do SM” (MESLI, 2015, p. 164, tradução minha). Quando analisamos a formação da identidade política BDSM sob um olhar queer e entendemos esses dissidentes sexuais como sujeitos queer, o processo de reivindicação dessa sexualidade e de confrontação de normas ligadas ao gênero e à sexualidade, podemos pensar esse processo sob a ótica da ética queer e aproveitar para revisita-la.

Primeiramente, vemos que os praticantes de BDSM podem ser considerados subjetividades queer a partir de sua relação com normas sexuais. Essas normas envolvem discursos psiquiátricos que historicamente caracterizam as práticas envolvidas no BDSM como patológicas e como distintas de uma sexualidade não-patológica e “normal”. As consequências dessa abjeção motivaram esses dissidentes sexuais, que haviam se agrupado em torno de seus prazeres, a se mobilizarem e constituírem uma identidade política. Para que isso fosse possível, foi preciso repensar o sadomasoquismo e reformulá-lo em outros termos, de forma que rejeitasse os diferentes discursos antiBDSM e criasse uma produção discursiva alternativa a partir da qual sadomasoquistas se definissem em seus próprios termos.

O processo de constituição dessa identidade mostra claramente um uso estratégico e contingente da identidade sadomasoquista, em que ela é o resultado de uma mobilização política e não a expressão de uma essência pré-constituída. Trata, então, de um uso estratégico, contingente e não-fundacionista da identidade, consistente com a ética queer.

A construção dessa identidade política e as mobilizações resultantes desse processo envolveram não apenas novas formas de vivenciar e conceitualizar a sexualidade, mas também a proliferação de vivências comunitárias. Ao falar sobre a articulação coletiva de praticantes do BDSM nos anos 1970, Halperin nos diz que

[...] o *fist-fucking* e o SM não se limitaram meramente a práticas ocasionais e isoladas, mas se ligaram a outras formas de expressão de desenvolvimentos de subculturas que incluem vestimentas, padrões de vida e de trabalho, a transformação de bairros, o crescimento de organizações comunitárias, o providenciamento de serviços públicos, a organização de eventos atléticos e, no fim das contas, a emergência de grupos sociais e políticos mantidos com recursos locais. (HALPERIN, 1995, p. 99, tradução minha).

Vemos também que as demandas, necessidades e estratégias políticas, assim como os discursos produzidos por BDSMers sobre si mesmos só podem ser entendidos no contexto em que estavam inseridos naquele momento e na relação com as necessidades práticas enfrentadas por esse grupo. Tais discursos são em grande parte influenciados pela necessidade de rejeitar a constituição de um sujeito sadomasoquista como um sujeito cuja sexualidade é anormal e

patológica e a narrativa alternativa advinda de feministas, para quem a sexualidade BDSM é uma violenta, patriarcal e essencialmente masculina.

Esse processo também demonstra como diferentes coalizões podem ser formadas com base em uma identidade estratégica. Lésbicas, feministas, gays e bissexuais praticantes de BDSM se uniram contra uma aliança entre conservadores e outras feministas na dita guerra dos sexos, assim como se uniram com praticantes heterossexuais. Esta articulação é representativa da política e da ética queer, que estimula coalizações políticas baseadas no uso estratégico da identidade de acordo com as necessidades de lutas particulares.

Aliás, uma das características marcantes da ética e da política queer é a diversidade de possíveis subjetividades e coalizões que podem ser formadas justamente pelo fato de que a identidade, na ótica queer, é determinada por sua relação com diferentes normas sociais, e não por características inerentes aos próprios sujeitos. Dessa forma, a ética queer é aplicável a uma diversidade de subjetividades, lutas e mobilizações, embora ela tenha historicamente privilegiado dissidentes sexuais e de gênero, o que será problematizado mais à frente.

3.3 Teorias queer e as lutas trans: diálogos, divergências e convergências

Entre os possíveis sujeitos queer, estão as pessoas trans, cujo ativismo, luta e discursos têm tido uma relação complexa e, às vezes, turbulenta com os estudos queer. Considero relevante retomar essa discussão em razão da importância dos sujeitos trans no questionamento e deslocamento das normas de gênero e no engendramento de novas possibilidades de vivências de gênero.

Quando falo de pessoas trans, refiro-me a todos os indivíduos que não se identificam com o gênero que lhes foi atribuído ao nascer, e enquadro-me nessa categoria. Essa é a definição mais comum da palavra “transgênero”, e é uma definição que abarca pessoas transexuais e pessoas que não se identificam com este termo.

Um bom ponto de partida para falar sobre as pessoas trans sob a ótica da política e da produção teórica queer é problematizar os termos “transgênero” e “transexual”, situando-os em seu contexto histórico.

Vivências de gênero que fogem da matriz heterossexual, na qual um bebê com pênis é designado um menino que deve ser tornar um homem (heterossexual) e um bebê com vagina é designado uma menina que deve se tornar uma mulher (heterossexual), existiram e existem em diferentes culturas, ao longo do tempo. O próprio binário de gênero que divide a humanidade entre homens e mulheres não é de forma alguma universal.

Apesar disso, as noções de transexualidade e transgeneridade são recentes na história, e são também noções que sofreram e continuam sofrendo mudanças ao longo de sua trajetória. No mundo ocidental, a vivência de pessoas que rejeitam o gênero que lhes foi atribuído ao nascer e expressam o desejo de viver como outro gênero foi inicialmente entendida pela comunidade médica a partir da noção de transexualidade, termo que foi usado para classificar a condição desses sujeitos. Como nos diz Bento,

A transexualidade não é uma experiência identitária a-histórica, ao contrário, revela com toda dor e dramaticidade os limites de uma ordem de gênero que se funda na diferença sexual. Quando se retira o conteúdo histórico dessa experiência, apagam-se as estratégias de poder articuladas para determinar que a verdade última desses sujeitos está no seu sexo. (BENTO, 2012, p. 24).

Bento coloca, então, a importância de situar a noção de transexualidade em seu contexto histórico para podermos entender os mecanismos de poder que operam nessa construção. O termo surgiu, inicialmente, na comunidade médica, de modo que a transexualidade passou a ser entendida como uma doença, uma patologia a ser tratada. Assim, estabeleceu-se um processo de busca pelas causas da transexualidade, por formas de classificar o sujeito transexual e de “tratar” essa nova “patologia”. Como resultado, os saberes médicos passaram a produzir discursos sobre a transexualidade, à medida que foram sendo estabelecidas instituições que ofereciam serviços médicos para pessoas transexuais enquanto procuravam produzir certas subjetividades.

O termo “transexual” foi usado pela primeira vez pelo sexólogo David Cauldwell, em um artigo publicado em 1949. O termo seria, mais tarde, popularizado pelo sexólogo Harry Benjamin, um dos pioneiros no atendimento de pessoas trans.

Em 1966, Benjamin publicou o livro *O fenômeno transexual*. Nele, apresenta sua visão sobre o sujeito transexual, de acordo com a qual esse sujeito seria um produto de fatores puramente biológicos, e estabelece “os parâmetros para avaliar se as pessoas que chegam às clínicas ou aos hospitais solicitando cirurgias são ‘transexuais de verdade’” (BENTO, 2019, p. 39).

Esse modelo patologizante popularizado por Benjamin e outros profissionais é “ao mesmo libertador para muitas pessoas trans, já que lhes explica cientificamente o que lhes ocorre, tira delas a culpa, uma vez que é biológico, e lhes oferece um tratamento, ainda que lhes roube a agência” (MACÍAS, 2013, p. 60, tradução minha). Ou seja, por um lado, o modelo fornece uma explicação para pessoas trans que as livra de culpa pela sua condição e abre a possibilidade de que seu desconforto diminua. Por outro, as pessoas trans passam a ser

explicadas por discursos médicos, definidas por uma condição patológica e sujeitas a serem julgadas como sendo ou não transexuais “verdadeiros”, segundo os discursos médicos a respeito da transexualidade. Dessa forma, somos inocentados pelos nossos desejos, mas perdemos a agência para nos definirmos em nossos próprios termos.

Esse caráter duplo do modelo se reflete na ambiguidade da relação que pessoa trans tem tido com profissionais médicos, vistos tanto como aliados na luta pelo acesso a serviços de saúde e no combate a certos discursos transfóbicos que rejeitam a ideia transição quanto como reguladores das subjetividades trans que nos relegam a dimensão patológica e julgam quem deve ou não ser considerado um “verdadeiro transsexual” em conformidade com normas criadas por profissionais como Benjamin.

Essas normas têm efeitos concretos nas vidas de pessoas trans na medida em que profissionais de saúde passam a avaliar quem é, por eles, considerado um legítimo transsexual, e, com base nessa avaliação regular, quem pode ter acesso aos serviços médicos associados à transição. Nas palavras de Beatriz Bagagli, “Nessa posição, os profissionais de saúde mental atuam como fiscais de gênero, demarcando quais identidades e/ou narrativas pessoas são válidas ou não para receberem o atendimento que demandam” (BAGAGLI, 2016, p. 96).

Dessa forma, em qualquer lugar onde tais regulações operam, apenas as pessoas trans que se encaixam em certas normas são consideradas legítimas. E estas são baseadas em noções de gênero tradicionais e binárias que não abarcam a diversidade concreta das vivências de pessoas trans. Uma mulher transsexual legítima seria então aquela que busca se aproximar ao máximo de uma mulher cisgênera heterossexual, e um homem transsexual aquele que se molda no homem cisgênero também heterossexual. Desvios dessa norma são considerados suspeitos e podem fazer a diferença entre obter ou não um laudo psiquiátrico.

Além de julgar nossas existências de acordo com uma visão médica patologizante e cisgênera, os profissionais de saúde que adotam essa posição de fiscais de gênero, adotam classificações que ignoram completamente como as pessoas trans negociam e significam as suas identidades individualmente e socialmente.

Assim, é comum ver médicos afirmarem que uma mulher trans sente desconforto com a sua genitália e quer removê-la, enquanto uma travesti pretende mantê-la. Segundo essa visão, as identidades “travesti” e “mulher trans” são mutuamente excludentes e baseadas em um critério objetivo, que seria a relação dessas pessoas com a genitália. Entre pessoas trans, porém, é comum ver mulheres trans que pretendem manter a sua genitália, travestis que não pretendem fazê-lo. Além do mais, a identidade travesti tem passado por várias ressignificações e pode ser entendida de diferentes formas de acordo com o contexto socio-histórico e com o entendimento

pessoal de diferentes travestis. Muitas delas, por exemplo, entendem a própria identidade como um gênero feminino que não se enquadra no binários homem-mulher. Por outro lado, é comum ver travestis que se identificam como travestis e como mulheres, de forma que a construção de sua subjetividade como travesti e como mulher é um único processo. Assim, a travestilidade seria uma mulheridade-outra.

O que parece ser constante na identidade travesti é a sua multiplicidade e a dificuldade de enquadrá-la em uma definição, mesmo que provisória e contextual. Aqui, vale mencionar que a noção de travesti era a única noção de vivência trans que chegou até mim, em minha infância, e foi a primeira que eu associei com o meu desconforto em relação ao gênero que me foi imposto. Essa noção chegou a mim a partir de representações estigmatizantes na mídia e de piadas que ouvia da boca de colegas de escola, que sempre associavam a ideia de ser travesti a estereótipos negativos. Assim, como nos diz Vergueiro (2015, p. 168),

Embora não haja critérios objetivos para se dizer quem é travesti (tentativas de delimitar estes critérios não faltaram, no entanto), costuma-se associar as vivências travestis aos hormônios, às cirurgias plásticas, às ruas em que o sexo é negociado, aos assassinatos cotidianos, além de diversos termos ofensivos relacionados a estas pessoas. Mais que tudo, entretanto, acredito que as vivências travestis estejam associadas à ideia (equivocada) de que as travestis não têm direito às suas identificações como mulheres e/ou como pessoas femininas, quando não à sua humanidade mesma. Ao serem desumanizadas, ao serem simplificadas àquilo que uma sociedade ávida por menosprezar deseja – ao lugar da abjeção, da marginalidade, da disponibilidade e abuso do sexo pago e descompromissado –, ao terem seus nomes sociais desrespeitados, as travestis seguem caminhos individuais repletos de problemas, tão complexos quanto se esperaria de qualquer grupo humano, mas compartilhando uma série de características comuns.

Além das associações relacionadas à marginalidade, lembro-me muito bem de piadas associando travestis ao ridículo, ao falso e inautêntico e zombando de homens que se atraem por travestis, atração que é frequentemente ligada a uma ideia de enganação e que representaria uma ameaça à heterossexualidade desses homens. Assim, um homem heterossexual que sente atração por uma travesti tem a sua sexualidade questionada.

O horizonte que eu enxergava então, ao refletir sobre a possibilidade de uma transição, era o de uma escolha entre aceitar uma imposição de gênero e viver em estado de permanente desconforto, autopolicimento e sofrimento ou ser relegada a uma dimensão abjeta que me tornaria alvo de escárnio, ódio e desprezo e impossibilitaria qualquer tipo de elaboração de vida fora da marginalidade. Mesmo com essa carga negativa, era a única noção que eu tinha para pensar minha vivência de gênero e foi a partir dele que comecei a negociar minha identidade.

Foi somente com o passar dos anos que noções como “transexualidade” e “transgeneridade” chegaram a mim, e só com o fim da minha adolescência e a passagem para

a vida adulta que fui ter contato com outras pessoas trans e suas realidades, e encontrar novas referências de vida trans, tão raras e difíceis de encontrar durante minha adolescência.

É necessário, portanto, entender processo de identificação de pessoas trans como envolvendo dinâmicas sociais e individuais e está em constante mudança, na medida em que as normas de gênero e o nosso entendimento sobre gênero e essas diferentes identidades muda com a passagem do tempo e em diferentes contextos. Esse processo não pode ser capturado por normas médicas que procuram classificar identidades a partir de uma noção a-histórica e universalizante que trata as identidades como algo já dado.

Essa visão médica também não tem espaço para vivências que fogem do binário, uma vez que julga as vivências trans do pressuposto de que o binário de gênero é universal e nos avalia de acordo com essas noções. Além de não conseguir dar conta da diversidade de vivências e identificações de pessoas trans, “é uma simplificação grosseira do conceito de gênero como um todo, e um apagamento de diversas identificações fora deste binário” (VERGUEIRO, 2015, p. 166).

Dessa forma, grande parte dos profissionais de saúde que avaliam pessoas trans escondem seus pressupostos normativos por trás de uma suposta objetividade e neutralidade científica que não existe de fato. Nas palavras de Berenice Bento (2012, p. 111), “O único mapa seguro que guia o olhar do médico e dos membros da equipe são as verdades estabelecidas socialmente para os gêneros. Não existe um só átomo de neutralidade”.

Assim, qualquer pessoa trans que passe por uma avaliação para obter um laudo que lhe permitirá acessar certos serviços será julgada de acordo com o quanto ela se aproxime de um ideal de feminilidade/masculinidade. Será observado como ela se porta, caminha, se veste e como são seus gestos e modos de falar. Serão também avaliados seus hobbies, interesses e sua vida amorosa e sexual.

É esperado de uma mulher trans que ela encarne um ideal de feminilidade e que um homem trans encarne um ideal de masculinidade, e dos dois se espera que sejam heterossexuais. Comportamentos, interesses e vestimentas que jamais gerariam qualquer tipo de suspeita sobre o gênero de uma pessoa cis podem impedir o acesso de uma pessoa trans ao laudo psiquiátrico que, em tese, comprova a sua transexualidade.

Nessa avaliação, a relação da pessoa com a sua genitália é de grande importância. É esperado que um “verdadeiro” homem trans ou uma mulher trans tenham uma relação de desconforto em relação a ela (de preferência desde criança) e pretenda fazer uma cirurgia de redesignação. Uma pessoa trans que se sinta confortável com sua genitália é vista com suspeita, e uma pessoa que sinta prazer em usá-la sexualmente é vista como mais suspeita ainda.

O sofrimento também é um ponto importante da narrativa médica e patologizante a respeito das vivências trans, pois é esperado que a relação das pessoas trans com seu gênero e corpo sejam marcadas por grande sofrimento, como se a única justificativa possível para uma transição seja o alívio de um sofrimento que só pode se dar dessa forma. Pessoas que não parecem estar sofrendo em razão de sua transgeneridade têm sua vivência questionada e muito possivelmente desqualificada.

Mas como já foi mencionado, as nossas vivências transbordam e escapam das limitações desse olhar patologizante. Vemos mulheres trans felizes com seus órgãos genitais, homens trans que realizam a transição de gênero e masculinizam seus corpos, mas performam uma feminilidade e se sentem bem assim, pessoas que fogem ao binário, pessoas de todas as sexualidades possíveis e que, muitas vezes, não sentem nenhuma necessidade de mudanças corporais através de hormônios ou cirurgias.

Dessa forma, ao contrário da visão dos profissionais de saúde que coordenam a maior parte dos serviços públicos na área, não há uma trajetória única possível de transição e nem uma forma correta de ser trans. O que há, na prática, é uma multiplicidade de sujeitos negociando seus processos de subjetivação e suas relações com seus corpos e com o meio em que vivem. Apesar disso, agir em conformidade com narrativas médicas e reproduzir seu discurso têm sido uma estratégia adotada por pessoas trans para ter acesso aos serviços médicos. Vemos, então, pessoas trans procurando se adequar a noções de um “verdadeiro transexual” em ambulatorios e fornecendo, para profissionais de saúde, as narrativas que eles esperam ouvir como estratégia para lidar com essa regulação de subjetividades e com o controle de acesso aos serviços de saúde.

Outro problema das narrativas médicas é a tendência em ignorar os aspectos sociais da transexualidade, frequentemente atribuindo o sofrimento de pessoas trans apenas à sua condição como transexual e ignorando como as normas de gênero afetam vidas trans. Bélen Macías, ao falar sobre as classificações que orientam psiquiatras que lidam com pessoas trans, afirma que “se comete um erro pouco casual: a confusão dos efeitos da transfobia com a transexualidade. Invisibiliza-se a violência social exercida sobre quem não se adequa às normas de gênero” (MACÍAS, 2013, p. 58, tradução minha). Essa confusão termina atribuindo o sofrimento experienciado por pessoas trans à sua própria condição como pessoa trans, quando na verdade é um efeito da transfobia.

Dessa forma, a transexualidade termina sendo tratada como uma questão puramente clínica, embora se trate de fato de algo com grandes implicações sociais. Não é possível abordar a transgeneridade sem abordar as normas de gênero que caracterizam as nossas vivências como

“suspeitas”, “artificiais” e “ilegítimas”, enquanto as vivências cis são colocadas como evidentes e “naturais”.

É a nossa posição em relação às normas de gênero que faz com que pessoas trans sejam expulsas de casa, não consigam completar os estudos, sejam excluídas do mercado de trabalho e se tornem alvo frequente de diversas formas de violência. Assim, vemos existências atravessadas por uma série de violências, que afetam principalmente mulheres trans e travestis negras e sem privilégios de classe e que marcam também as instituições que permeiam e mediam a nossa vida social. Podemos falar, então, de

Tropas de choque, relações de confiança excessiva e articulada aos sistemas de saúde (nos entrelaçamentos das colonialidades de saber e poder, como através de diagnósticos de transtorno mental e processos eugênicos de criminalização), relações intra-judiciárias que não valem ser tensionadas em seu conservadorismo e violências por causa “dessa gente aí”, execuções e assassinatos não investigados, prisões plantadas de travestis para deleite sensacionalista e fascista em televisões. Cerceamento de existências não documentadas, reafirmações de arrogâncias institucionais espúrias nas fronteiras das elites jurídicas e da saúde: reproduções de sistemas. (VERGUEIRO, 2015, p. 150).

A partir da necessidade de resistir às violências, sujeitos trans passaram a se organizar e a desenvolver lutas coletivas para obter condições de sobrevivência e acesso a serviços médicos, enfrentando as diferentes formas de discriminação e criando redes de apoio. Esse processo envolveu o questionamento tanto dos discursos médicos que procuram definir o que seria um “transexual verdadeiro” quanto das normas de gênero que visam estabelecer o que é homem e o que é mulher e negar a possibilidade de qualquer vivência que fuja desse binário.

Os movimentos que emergiram a partir da luta de pessoas trans começaram a “apontar para a existência de um controle de seus corpos e identidades pelo poder biomédico e psiquiátrico” (BAGAGLI, 2016, p. 88), apontamento este que veio junto com novos discursos, narrativas e perspectivas que vão além da medicalização da transexualidade, procurando abranger as diferentes formas de existência de pessoa trans.

Nas palavras de Belén Macías (2013, p. 77), “A evolução dos discursos levou a um questionamento da autoridade da medicina como determinante da legitimidade das identidades trans e ao uso das tecnologias de modificação sexual como caminhos pelos quais é obrigatório transitar”. Dessa forma, o modelo patologizante e as normas de gênero dicotômicas da medicina se tornaram um alvo desses discursos.

Ao longo desse processo, surgiram também novas terminologia e identidades, à medida que pessoas trans começaram a criar os próprios termos para se definirem e para falarem sobre

suas experiências. Cisgeneridade e transgeneridade estão entre os conceitos mais importantes criados por este processo.

O termo “transgênero”, em sua versão mais abrangente como na articulada por Leslie Feinberg, designa várias experiências de dissidência de gênero que incluem não apenas pessoas transexuais, mas também drag kings, drag queens e cross-dressers, entre outras. Este uso tem como objetivo criar coalizações mais amplas entre pessoas transexuais e outros sujeitos políticos que desviam da norma de gênero. Mas o uso mais popularizado, difundido e utilizado por pessoas trans é para designar aquelas pessoas que não se identificam com o gênero que lhes foi designado ao nascer. Nesse caso, o termo transgênero é menos amplo do que no uso anterior, mas ainda abrange a vivência de todas as pessoas que recusam o gênero que lhes foi imposto, incluindo, assim, homens e mulheres transexuais, travestis e pessoas não-binárias, entre outras vivências.

O termo também se afasta de qualquer noção patológica, e abre espaço para que pessoas trans definam suas vivências em seus próprios termos. Um dos resultados é que muitas pessoas que antes se definiriam como transexuais passaram a rejeitar esta definição, em razão do seu histórico médico, e a se identificar apenas como pessoas transgêneras, grupo no qual me incluo.

Nas palavras do autor queer e trans Jack Halberstam, o termo transgênero é, em parte, “um termo vernacular desenvolvido em algumas comunidades de gênero para descrever experiências de identificações trans de pessoas que podem não aceitar todos os protocolos e restrições da transexualidade” (HALBERSTAM, 2005, p. 53, tradução minha). Mesmo assim, muitos ainda veem valor em se identificar como transexual e, dessa forma, manter o foco na explicação científica de suas vivências de gênero, embora a identificação com esse termo não implique necessariamente uma visão patológica a respeito da transexualidade.

Apesar do seu histórico como forma de nomear uma patologia, a noção de transexualidade tem também sido ressignificada por aqueles que se identificam com o termo, que deixou de ter a carga patológica que tinha antes para grande parte das pessoas que o utilizam.

Esses diferentes usos e ressignificações da identidade pelo ativismo trans são uma demonstração de como a identidade pode ser usada de forma estratégica e está sempre aberta a novos significados sem necessariamente recair em essencialismos.

Também podemos notar, nesse processo, como uma mesma categoria identitária tem sentidos muito diferentes para diferentes pessoas, e apesar de novos sentidos surgirem com o tempo, vários deles podem conviver lado a lado. Assim, como diz Butler, a identidade é resultado de processos políticos e sociais, e não algo que os antecede.

Nesse sentido, Jack Halberstam sugere o uso do termo “trans*” como uma forma de categorização que implica sua própria transitividade e a abertura de novas possibilidades e ressignificações dessa identidade. Em suas palavras,

[...] o asterisco afasta a certeza do diagnóstico; ele evita todo o senso de saber antecipadamente o significado dessa ou daquela forma de variação de gênero e, o que talvez seja mais importante, torna as pessoas trans* as autoras de suas próprias categorizações. (HALBERSTAM, 2018, p. 4, tradução minha).

Na produção discursiva de ativistas e autores trans, os termos “cisgênero e “cisgeneridade” surgem como contraponto para a noção de “transgeneridade”. Por cisgênero entende-se uma pessoa que se identifica com a categoria de gênero a ela atribuída ao nascer, ainda que rejeite certas imposições e expectativas associadas a essa categoria. Assim, como diz Bagagli, o termo “emerge nesse discurso como uma forma de marcar a diferença em relação à ‘transgênero’ ou ‘transgeneridade’” (BAGAGLI, 2016, p. 91).

Por meio da criação desses termos, pessoas trans nomearam não apenas a si mesmas e às suas vivências dissidentes como nomearam também a norma, ao dar o nome de “cisgeneridade” para aquelas vivências que, até então, eram as únicas consideradas válidas e “normais” e para as normas que sustentam essa posição ontológica privilegiada. O processo de nomear a norma é um passo importante para desnaturalizá-la e destituí-la desse status de privilégio.

Como nos diz Jota Mombaça (2021, p. p.75), “A não marcação é o que garante às posições privilegiadas (normativas) seu princípio de não questionamento, isto é: seu conforto ontológico, sua habilidade de perceber a si como norma e ao mundo como espelho”. Se as nossas vivências trans são marcadas, e a nossa transgeneridade é interpelada pela sociedade cisgênera, o ato de nomear a norma “é devolver essa interpelação e obrigar o normal a confrontar-se a si próprio, expor os regimes que o sustentam, bagunçar a lógica de seu privilégio, intensificar suas crises e desmontar sua ontologia dominante e controladora” (MOMBAÇA, 2021, p.76).

Assim, revela-se que a cisgeneridade não é mais “natural” ou “normal” do que a transgeneridade. Esse termo gerou certa resistência em algumas pessoas cis, que frequentemente se opõem à sua caracterização como “homens cis” ou “mulheres cis”, como se bastasse chamá-los de homens e mulheres e apenas pessoas trans tivessem que ser marcadas e nomeadas por sua divergência em relação à norma.

A transfeminista Viviane Vergueiro entende a construção analítica da cisgeneridade como uma forma de resistência, em oposição a epistemologias que procuram delimitar identidades a partir de uma posição de autoridade. Para ela, então, a elaboração desse conceito se alinha a perspectivas críticas que “procuram utilizar categorias na medida em que elas são úteis e potentes na produção (discursiva material, cultural) de resistências” (VERGUEIRO, 2015, p. 45). A autora contrasta essas perspectivas com a de epistemologias acadêmicas que procuram estabelecer definições fixas e disciplinadas de categorias colonialmente construídas.

Ela aponta que a cisgeneridade pode ser caracterizada a partir de três traços interdependentes que estabelecem a legitimidade de certas vivências de gênero em detrimento de outras. Esses traços são a “pré-discursividade, a binariedade e a permanência dos gêneros” (VERGUEIRO, 2015, p. 61). A pré-discursividade pode ser caracterizada como o entendimento cultural de que o sexo e o gênero precedem qualquer produção discursiva e podem ser definidos a partir de critérios objetivos, noção criticada anteriormente por Butler. Assim, seria possível definir categorias de sexo e gênero de um indivíduo a partir de certos critérios imutáveis e características corporais “independentemente de como sejam suas autopercepções ou das posições e contextos interseccionais e socioculturais em que elas estejam localizadas” (VERGUEIRO, 2015, p. 61). Para ela, a pré-discursividade está relacionada à colonização de pessoas e corpos gênero-inconformes mediante

[...] instrumentos de poder-saber que atribuem a pessoas especialistas definições ‘oficiais’ de sexo-gênero – e a violências médicas exercidas contra várias destas pessoas através de procedimentos cirúrgicos não consentidos e normatizações corporais e de gênero – articuladas, principalmente, em torno das identidades intersexo. (VERGUEIRO, 2015, p. 63).

Dessa forma, a pré-discursividade esconde a construção discursiva do sexo e do gênero ao mesmo tempo que autoriza especialistas a defini-los em conformidade com critérios supostamente objetivos e inclusive a exercer violências de acordo com essas noções, que também definem o que é um corpo “normal” e “anormal”.

O segundo traço, é a binariedade, que parte do pressuposto de que os corpos e gêneros “normais” são os que se enquadram em um binário no qual, de corpos “machos”, surgem “homens” e, de corpos “fêmeas”, surgem “mulheres”. Aqui, notamos também como a construção da cisgeneridade como norma está intimamente ligada à matriz heterossexual elaborada por Butler.

O terceiro elemento constitutivo da cisgeneridade, que Vergueiro (2015) chama de permanência, refere-se à ideia de que corpos normais apresentam uma coerência fisiológica ou

psicológica relativa ao seu pertencimento a uma categoria de “sexo biológico”. Consoante com a ideia de permanência, espera-se que essa coerência “se manifeste nas expressões e identificações vistas como ‘adequadas’ para cada corpo de maneira consistente através da vida de uma pessoa” (VERGUEIRO, 2015, p. 66). Ideia que podemos relacionar com os critérios apresentados, a partir dos quais médicos julgam as vivências trans como “legítimas” ou “ilegítimas” e atuam como fiscais de gênero segundo essa visão. Por isso, quando criticamos as normas que constituem a cisgeneridade, questionamos também a noção de que as diferentes vivências trans, em toda a sua diversidade, constituem de alguma forma algum tipo de “desvio” – patológico ou não – em relação a um caminho determinado que esse corpo supostamente deveria tomar.

A produção discursiva de pessoas trans criou, ainda, o termo “cisnormatividade”, para denominar as normas de gênero que constituem a normatividade cisgênero e colocam apenas essas vivências como legítimas e autênticas, seja negando a legitimidade dos discursos e vivências de gênero de quem não se enquadra na cisgeneridade, seja considerando as pessoas trans como legítimas somente quando elas se enquadram em determinadas normas cisgêneras.

Resulta dessas normas que as vivências de pessoas trans são caracterizadas por uma luta constante contra estereótipos degradantes e inferiorizantes que procuram enquadrar nossas vidas em normas cisgêneras. Como nos diz Vergueiro, pessoas trans convivem

[...] com a ideia constante de que suas identidades são falsas, um mero devaneio ou imoralidade. Pessoas trans* convivem com a ideia constante de que não há lugar para si em lugares tidos como ‘normais’ (mesmo lugares GGGG), a não ser que sua presença seja monitorada por olhares e comentários inferiorizantes. Pessoas trans* convivem com a ideia constante de que, se não acreditam na verdade natural de que são homens e mulheres, devem ser doentes mentais ou pessoas confusas que, no máximo — e via patologização médica — devem almejar serem mulheres e homens mais estereotípicos que mulheres e homens cis, e detestar seus próprios corpos. (VERGUEIRO, 2015, p. 167).

Assim, apenas confrontando a cisnormatividade podemos sair do lugar de abjeção que querem que ocupemos e abrir espaço para a proliferação de vivências trans em toda a sua beleza, potência e multiplicidade, vivências estas indiferentes aos olhares cisgêneros estigmatizantes e patologizantes.

As implicações do questionamento da cisnormatividade vão muito além daquilo que diz respeito apenas às pessoas trans. Ao questionar a noção de que uma pessoa deve ser enquadrada em uma determinada categoria de gênero a partir de certas características físicas, questiona-se a base da matriz heterossexual. De outra parte, ao afirmar as suas vivências como legítimas, pessoas trans levantaram também um questionamento sobre o que é ser homem e o que é ser

mulher. Afinal, não é possível aceitar a legitimidade das vivências trans sem questionar a relação entre os corpos e o gênero. Como nos diz Vergueiro (2015, p. 57), “percebemos que definições possíveis da cisgeneridade se situam nas ‘decorrências normativas’ entre ‘sexo’ e ‘gênero’, nas supostas coerências pré-discursivas, binárias e permanentes entre ‘macho+homem’ e ‘fêmea+mulher’”. Assim, a inteligibilidade cisgênera pressupõe também uma inteligibilidade heterossexual.

No processo de afirmação de suas subjetividades, muitas pessoas trans passaram a questionar o próprio binário de gênero e a reivindicar a legitimidade de vivências fora desse binário, o que põe em xeque outro aspecto da matriz heterossexual: o binarismo de gênero. Assim, a vivência de pessoas trans e sua afirmação provoca deslocamentos nas normas que dão ao gênero a sua inteligibilidade.

Esse processo tem tido um efeito desestabilizador na base da matriz heterossexual e no entendimento cultural a respeito do gênero, e hoje o gênero perdeu parte da ilusão de sua naturalidade e da sua aura de permanência e imutabilidade, o que têm gerado grande ansiedade e ressentimento nos setores conservadores da sociedade, que veem nossas vivências como uma deturpação ou mesmo profanação de uma ordem natural dos gêneros.

A partir do questionamento do binário de gênero vindo da produção discursiva de pessoas não-binárias, abre-se a possibilidade de que essas vivências possam falar por si mesmas e serem também compreendidas. No momento, ainda há pouca compressão a respeito de tais vivências, e a disputa no campo simbólico é necessária para gerar essa compreensão e abrir espaço para outras subjetividades em uma cultura que permanece fortemente marcada pela divisão binária de gênero. Essa disputa envolve pessoas não-binárias ocupando espaços e contribuindo para o campo cultural e simbólico, trazendo referências de vivências e possibilidades para além do binário; referências estas presentes em algumas culturas há muito tempo, mas que, em vários contextos, ainda são pouco reconhecidas.

O debate em torno das normas de gênero de forma geral, e da cisgeneridade e cisnormatividade mais especificamente, pode parecer, às vezes, muito abstrato, uma vez que grande parte das pessoas trans se encontram em condição de precariedade — neste ponto, reitero novamente que a precariedade e as diversas formas de violência e exclusão sofridas pelas nossas corpos não podem ser entendidas fora do contexto da cisnormatividade e das normas de gênero de maneira geral.

Como diz Patricia Elliot, normas que definem as formas apropriadas de habitar um corpo fazem com que pessoas trans sejam forçadas a escolher entre negar suas experiências e viver como uma pessoa cis, modificando seus corpos para se encaixarem, como fazem muitas

peessoas transexuais, ou adotar uma existência considerada incoerente e ininteligível (ELLIOT, 2010), uma existência monstruosa. Porém, mesmo as pessoas que adotam as mudanças corporais necessárias para se enquadrar nas noções de homem ou mulher ainda estão sujeitas a serem consideradas incoerentes e falsas, meras imitações de homens e mulheres “de verdade”, que enganam e iludem com sua aparência.

É então a nossa condição de dissidentes de gênero que nos relega a um lugar de abjeção e nos tira a humanidade, que nos torna ininteligíveis e transforma nossas corpos em violáveis, ainda mais quando não nos enquadrados nas normas raciais, sexuais e de capacidade, entre outras.

Por isso, questões de empregabilidade, acesso à educação e a serviços de saúde, de discriminação e violência transfóbica estão intimamente ligadas a normas de gênero que excluem e subalternizam vivências trans. Aqui também é preciso ressaltar mais uma vez a importância de compreender como essas normas dialogam de forma interseccional com outras questões envolvendo raça, sexualidade, classe, geografia etc. Essa relação se torna evidente quando constatamos, por exemplo, que a maior parte das pessoas trans assassinadas são pobres e negras, o que significa que a violência transfóbica não afeta igualmente todas as pessoas trans. Como pessoa trans branca e com acesso a recursos aos quais a maior parte não tem, é evidente como esses fatores me protegem da discriminação, da violência transfóbica e da precariedade que marca tantas vidas trans, ainda que essa proteção tenha limites.

Assim, Viviane Vergueiro aponta a ligação entre a elaboração crítica das diferentes formas de violência e exclusão que sofremos como pessoas trans e a capacidade de elaborar resistências e mudar nossas realidades ao afirmar que o conceito de cisgeneridade surge a partir de consciências críticas atravessadas por violências, mas também de “um desejo, cada vez mais premente e articulado, de rompimento com os silêncios diante das violências gênero-colonizantes (VERGUEIRO, 2005, p. 52).

Assim, a crítica endereçada às normas de gênero que subalternizam as existências que fogem da cisgeneridade é um passo importante na elaboração de resistências por parte dessas existências. Assim, podemos articular lutas, resistências e identidades a partir de uma produção discursiva contra-hegemônica que nos permita falar em nossos próprios termos. Dessa forma, Vergueiro nos diz que

Através da compreensão da cisgeneridade, cisnormatividade e cissexismo como conceitos analíticos, e de uma perspectiva sobre as colonialidades que atravessam diversidades corporais e de identidades de gênero, pretende-se sugerir que terminologias subversivas têm um potencial para desafiar fantasias ciscoloniais a respeito destas diversidades, ao evidenciar as assimetrias produzidas quando elas são

construídas como anormalidades ou transtornos em relação a uma cisgeneridade invisibilizada. A equiparação de corpos e identidades de gênero não normativos aos cisgêneros requer mudanças profundas de paradigmas, ‘novas reivindicações éticas’ que confrontem limitações sistêmicas. (VERGUEIRO, 2005, p. 69).

E é em virtude da importância de falarmos e sermos reconhecidas em nossos próprios termos que uma das principais lutas do movimento trans é a luta para termos as nossas vivências reconhecidas tanto socialmente como legalmente, condição básica para uma vida com dignidade.

Nesse sentido, os laudos psiquiátricos baseados em uma visão específica e restritiva da transexualidade, utilizados para regular o acesso a tratamentos médicos, são igualmente usados para regular quem pode ou não ter seu gênero reconhecido legalmente. A ausência do reconhecimento legal do gênero e do nome de pessoas trans dificulta, portanto, o acesso a serviços e gera uma série de constrangimentos — realidade de grande parte dos países onde o reconhecimento legal de nosso gênero ainda é dependente desse laudo.

No Brasil, a mudança de nome e gênero sem laudo passou a ser permitida a partir de 2018 — ano em que decidi rejeitar a cisgeneridade a mim imposta. Apesar disso, o processo ainda é muito burocrático e exige o pagamento de taxas que impedem o acesso a essas mudanças.

Essas diferentes reivindicações são também acompanhadas por debates culturais que buscam mudanças sociais que não se dão apenas na esfera legislativa e que são essenciais em qualquer processo emancipador. Acredito que tais mudanças sejam as mais importantes. Afinal, a conquista de alguns direitos e o reconhecimento por parte do Estado é insuficiente se a cultura e as normas sociais que são a origem da violência contra dissidentes não muda. Na perspectiva queer, são justamente essas mudanças que expandem as possibilidades de diferentes lutas coletivas, permitindo que tomem rumos para além da conquista de direitos em um sistema já estabelecido. Pois, por mais que os direitos conquistados façam uma diferença concreta em nossas vidas, não atacam as raízes das questões que enfrentamos; questões que não são consequência exclusiva das normas que compõem a matriz heterossexual e mantêm a cisgeneridade como referência. Elas envolvem também uma série de outras que se entrelaçam e se constituem mutuamente como relações econômicas que produzem precariedade e exploração, normas raciais e os profundos efeitos do colonialismo e da colonialidade que moldaram e continuam a moldar nossas vidas e que sustentam as mesmas instituições que nos garantem direitos legais.

Assim, é preciso ir além da luta por direitos, sem deixar de reconhecer sua importância estratégica, mas permanecendo atentos para não nos restringirmos a ela e reproduzirmos, de outra forma, políticas assimilacionistas que se limitam à integração na sociedade em que vivemos — amplamente criticadas por aqueles que mobilizam o queer nas ruas e nos corredores da academia.

Neste ponto, não se trata apenas de falar da luta por mudança fora das instituições em paralelo à luta por direitos, mas também de questionar como se dá a própria luta por direitos e reconhecimento pelas instituições e quais são as consequências inesperadas que podem surgir como resultado.

Como diz Leandro Colling, é preciso estar atento ao fato de que certas estratégias políticas “reforçam normas ou instituições consideradas disciplinadoras das sexualidades e dos gêneros” (COLLING, 2015a, p. 239). É a partir dessa perspectiva crítica que diversos ativistas trans, muitas vezes influenciados pela teoria queer, têm lutado pela despatologização das identidades trans. No entanto, ainda existe, entre muitas pessoas trans, certa resistência em relação à despatologização, pois o laudo psiquiátrico seria uma estratégia para a obtenção de serviços médicos através dos sistemas públicos de saúde. Com base nesse argumento, o laudo seria uma necessidade, pois sem ele não haveria como justificar o fornecimento de serviços relacionados à transição, tais como atendimento psicológico, terapia hormonal e cirurgias.

A experiência de se submeter ao processo de obtenção do laudo tira a agência de pessoas trans e as coloca na mão de profissionais de saúde, quase sempre cisgêneros, que atuam como fiscais de gênero. Além do mais, aceitar relegar vivências trans a uma patologia é esvaziar a transgeneridade e a transexualidade de todo o seu caráter histórico, permitindo, em certa medida, que nós sejamos definidas por normas médicas e cisgêneras e não por nossas próprias narrativas múltiplas. Ao fazermos isso, fortalecemos as instituições que têm sido usadas para definir, regular e gerir nossas subjetividades em seus próprios termos e ao custo de nossa agência. Com essas críticas em mente, coletivos queer e trans têm demandado a despatologização de identidades trans e procurado formas de permitir o acesso aos tratamentos associados à transição, sem a necessidade de um laudo.

Muitas das pessoas engajadas nessa luta afirmam que os tratamentos deveriam ser oferecidos por serviços de saúde pública sem a necessidade de definir uma patologia e que a legislação deveria ser alterada para permitir essa possibilidade. Já outras afirmam que o laudo pode ser desprovido de seu caráter disciplinador, resignificado e usado como um instrumento a serviço da agência das pessoas trans. Beatriz Bagagli, por exemplo, afirma que o laudo deveria “ser esvaziado de seu conteúdo de verdade enquanto constatação de uma doença e ser visto

como um instrumento biopolítico que deve estar à disposição daquele sujeito que um laudo atesta” (BAGAGLI, 2016, p. 97). Essas duas estratégias explicitam diferentes formas de lidar com a questão do acesso aos serviços de saúde sem reforçar as instituições médicas e suas normas excludentes. Explicitam ainda formas de rejeitar uma definição única, estável e universal de sujeitos trans, abrindo espaço para novas ressignificações e usos estratégicos da identidade. Além de serem estratégias alinhadas com perspectivas queer, são um exemplo de como uma ética queer pode contribuir para a elaboração de estratégias concretas por diferentes grupos que se situam fora das normas de gênero e sexualidade. Mas se muitas pessoas trans encontraram um alinhamento com as teorias queer em certos pontos, não foram poucas as críticas levantadas por pessoas trans às perspectivas queer.

Autores como Vivian Namaste (1996) e Jay Prosser (1988) têm criticado a teoria queer por usar as pessoas trans como exemplo de subversão do gênero e do caráter construído do gênero, ao mesmo tempo que, muitas vezes, ignora a experiência concreta de pessoas trans, bem como suas prioridades e necessidades, e não se engaja com perspectivas e autores trans.

Algumas destas críticas, como as de Prosser, chamam atenção, segundo Hines (2006, p. 51, tradução minha), para “as contradições entre narrativas transgêneras de autenticidade e a desestabilização da identidade como forma de categorizar pela teoria queer”. Nessas narrativas trans, o que vemos frequentemente são pessoas com uma identificação de gênero estável, mas que difere daquela que a sociedade lhes impôs, e que lutam para que seu gênero seja reconhecido como autêntico, tal qual é reconhecido o das pessoas cis.

Quando levamos em conta essa luta por reconhecimento, é compreensível que diversas pessoas trans se sintam desconfortáveis com a desconstrução do gênero efetuada pelas teorias queer. Além do mais, perspectivas que colocam o gênero como instável podem ser usadas para negar a necessidade de pessoas trans de reivindicar a legitimidade de suas vivências de gênero e fazer modificações corporais se essas perspectivas não dialogam com perspectivas e experiências trans.

Outra crítica às perspectivas queer e aos discursos trans mais alinhados com as críticas colocadas por autores como Vivian Namaste é que o foco dessas perspectivas na subversão das normas de gênero, por vezes, “atribui superioridade moral ao objetivo queer de contestar categorias de gênero e caracteriza transexuais que querem viver como homens e mulheres ordinários como conservadores de gênero” (ELLIOT, 2010, p. 37, tradução minha). Assim, a celebração da contestação aberta das normas de gênero pode acabar criando uma hierarquia que desvaloriza pessoas trans que procuram viver o seu gênero de forma mais convencional. Essa crítica se torna ainda mais relevante quando levamos em conta o fato de que se enquadrar nas

normas de gênero é, muitas vezes, uma estratégia de sobrevivência para pessoas trans, pois quanto mais visíveis somos e mais abertamente desafiamos as normas de gênero, mais expostas estamos à violência.

Além do mais, reivindicar os nossos gêneros já é por si só uma contestação das normas de gênero que querem atrelar certos gêneros a certos corpos. Para a pesquisadora Sally Hines, não há sentido em criar um binário entre identidades trans subversivas e conformistas, o que, além de criar uma hierarquia desnecessária, é uma caracterização que não reflete como as pessoas trans negociam as suas identidades. Em suas palavras,

Ao invés de significar uma transgressão universal ou conformidade ao gênero dominante, minha pesquisa sugere que subjetividades e posições de identidades trans se situam de forma contingente ao longo de diversas experiências de gênero. Minhas descobertas também indicam que identidades trans se constroem em relação a fatores temporais de geração, períodos de tempo transitórios e compreensões e práticas culturais e sociais. Além do mais, minhas descobertas sugerem que as identidades trans são formadas através de e também em oposição a discursos e práticas médicas, e são negociadas dentro de redes e relações afetivas e íntimas. Embora algumas similaridades e diferenças em algumas dessas identidades possam se sobrepor, a convergência se estrutura por lugares e períodos sociais, culturais e individuais. (HINES, 2006, p. 64, tradução minha).

Essas considerações chamam atenção para a importância de situar as elaborações dos estudos queer nas necessidades reais dos sujeitos queer, estabelecendo um diálogo com a realidade destes sujeitos para que os estudos queer possam se tornar uma ferramenta em diferentes lutas e se adaptem às necessidades que surgem.

As críticas feitas por pessoas trans enriqueceram muito o diálogo sobre o gênero na teoria queer e para além dela. Se muitas pessoas trans sentem receio em dialogar com a teoria queer, não são poucas as que encontram nela e nos movimentos queer uma potência positiva e ferramentas poderosas para criticar e pensar o gênero e articular suas lutas.

Para a autora trans estadunidense Susan Striker, a teoria e as mobilizações queer que se estabeleceram em oposição a regimes normalizadores, ao invés de focar exclusivamente na conquista de um conjunto de proteções de minorias vulneráveis, mudaram a política lgbt+ nos Estados Unidos e na Europa. Ao fazer isso, “o movimento *queer* abriu as portas para que pessoas transgênero fizessem a declaração premente de que elas também se indignavam politicamente contra um regime heteronormativo opressor” (STRIKER, 2021, p. 20). Esse contexto seria uma das influências dos estudos transgênero.

Autores trans como Paul Preciado, Jack Halberstam, Hija de Perra, Sayak Valência, Helena Vieira e Beatriz Pagliarini Bagagli são também autores e ativistas queer, e têm participado da construção desse diálogo – com o qual espero contribuir de alguma forma com

este trabalho. Um dos frutos desse diálogo é o transfeminismo, que faz uma crítica às noções estabelecidas de gênero a partir de perspectivas trans e é fortemente influenciada pelos estudos queer.

No entendimento de Bagagli, o transfeminismo pode ser pensado como “movimento feminista capaz de compreender a diferença trans no sexual, no sexo, na sexualidade, ou simplesmente no gênero para além da patologia através da crítica ao cissexismo, cisonormatividade ou cisgeneridade compulsória” (BAGAGLI, 2016, p. 91). Mas se o transfeminismo incorpora as críticas ao gênero feitas por pessoas trans, ele reivindica uma luta coletiva de escopo mais amplo e aberta a diversas alianças. Para Belén Mácias, além de visibilizar as experiências trans e criticar o binarismo de gênero e sexual, o transfeminismo deve ser uma luta integradora e transformadora que envolve também raça e classe, entre outras questões, e “nos faz ver e viver as intersecções nos corpos e sexualidade” (MACÍAS, 2013, p. 89).

Dessa forma, se a relação entre os estudos queer e as perspectivas trans tem se estreitado, à medida que estes se desenvolvem e encontram novos caminhos, se entrelaçam e se enriquecem mutuamente, essas perspectivas também bebem do feminismo e dialogam com suas correntes, e assim contribuem para repensar alguns pressupostos de certas teorias feministas. Como nos diz Vergueiro (2015, p. 190),

Se é fundamental reconhecer que as energias críticas dos transfeminismos vêm de históricas lutas feministas — em particular, dos feminismos das diferenças (o negro e lésbico, por ex.) — e de potentes reflexões dos estudos queer — como diversas problematizações de gênero —, também é necessário que as perspectivas críticas sobre identidades de gênero trazidas por transfeminismos transformem, em alguns graus e formas, as epistemologias feministas e queer. Ressalto a importância deste projeto transfeminista de transformações epistemológicas por compreender que, de um lado, podemos reconsiderar epistemologias feministas que ativa ou indiretamente invisibilizam as vivências, corpos e especificidades políticas de pessoas trans* para que lutemos interseccionalmente pelo fim das violências e marginalizações de gênero; e, por outro lado, por perceber que devemos pensar criticamente certas epistemologias queer que pouco se importam com as realidades e dificuldades das vivências de gênero inconformes, enquanto nos utilizam como objeto de estudo para suas reflexões teóricas sobre gênero e sexualidade.

Esse diálogo aponta não só para o enriquecimento do pensamento queer, feminista e trans, mas também para a possibilidade de múltiplas alianças concretas a partir dele. A autora também indica a possibilidade de que essas alianças possam produzir um horizonte de lutas e mobilizações dos movimentos trans não limitadas à assimilação pelo capitalismo neoliberal e à conquista de direitos e marcos legais, permanece abertas a novas possibilidades de aliança, coalizão e resignificação do que é ser trans.

Nesse sentido, alinho-me com Jack Halberstam, para quem o uso do termo “trans*” se refere a uma série de dissidências de gênero e também a uma “uma política baseada na instabilidade geral da identidade e orientada para a transformação social, e não a acomodação política” (HALBERSTAM, 2018, p. 51, tradução minha).

Cabe agora aos que estão envolvidos no processo de elaboração dessas lutas decidir que rumos dar a elas, que coalizações se formarão e quais estratégias podem ser adotadas para evitar que esse processo simplesmente resulte na geração de novas exclusões ou na assimilação de novas normas de gênero mais expansivas no interior de uma política identitária integrada à lógica da máquina de moer do capitalismo neoliberal.

4 CONFRONTANDO A ORDEM COLONIAL

A relação entre as mobilizações trans e os estudos queer torna evidente a importância de enraizar as teorias acadêmicas nas necessidades concretas dos diferentes subjetividades e suas lutas. Quando essa relação é rompida, as teorias perdem sua potência subversiva e seu propósito, e se tornam pouco mais do que uma produção autorreferente que serve apenas aos acadêmicos e à academia. Pior ainda, as teorias podem facilmente se tornar uma forma de apropriação das vivências de diferentes sujeitos usando-as como base para uma produção acadêmica alheia às suas vozes e necessidades. Assim, os questionamentos, problematizações e críticas, que emergem de diferentes pontos, permitem que teorias mantenham seu compromisso com a mudança social, questionem suas próprias exclusões e fortaleçam suas análises e métodos de produção em resposta.

Se as críticas apontadas por sujeitos trans tiveram um papel importante nesse sentido, é preciso também falar sobre as críticas vindas de sujeitos não-brancos; sujeitos negros, asiáticos, latinos etc. que questionaram a branquitude de grande parte da teoria e das mobilizações queer. Essas vozes também apontaram para o fato de que grande parte dos teóricos queer tem ignorado ou dado pouca atenção às questões de classe. Ao deixar de dar atenção a essas questões, a teoria queer corre o risco de reforçar as exclusões sociais que deveria combater e de se tornar mais uma ferramenta que pouco serve aos queers de classe trabalhadora e/ou não-brancos, ou seja, sua maioria.

Aqui, é importante mencionar que, apesar da crescente elaboração das teorias queer que confrontam a branquitude, a produção acadêmica queer ainda continua majoritariamente branca, o que se deve em parte às desigualdades sociais que regulam e limitam o acesso à academia, mas também ao fato de que muitas pessoas não brancas não veem a teoria queer como algo relevante para suas vidas e realidades. Até mesmo a produção latino-americana e brasileira tem permanecido branca, em sua maior parte, como apontam Caterina Rea e Izzy Amancio.

Temos, então, que apontar a necessidade de fortalecer a elaboração de certas problemáticas no interior das teorias queer, uma vez que, no momento, “a temática do cruzamento entre produção de identidades sexuais e de gênero dissidentes, colonialidade e opressão de raça/etnia ou classe apresenta-se menos desenvolvida” (REA; AMANCIO, 2018, p. 6).

Apesar disso, as contribuições de autores que têm questionado essa branquitude e desenvolvido análises que elaboram esses temas expandiram as possibilidades de análise e de aplicação prática dos estudos queer nas diferentes lutas sociais.

4.1 A emergência do *queer of color*

Uma das vozes que contribuiu para esse debate foi Cathy Cohen, que criticou o ativismo queer por, frequentemente, privilegiar em excesso as questões de sexualidade de forma desvinculada de outros aspectos que formam subjetividades e geram hierarquias e exclusões, criando uma versão simplificada da opressão na qual “todos os heterossexuais são representados como dominantes e controladores e todos os queers são entendidos como marginalizados e invisíveis” (COHEN, 2005, p. 18, tradução minha), sendo os queers, nesse apontamento, entendidos primariamente como dissidentes sexuais.

Essa forma de caracterizar a opressão, que se encontra em muitas manifestações das mobilizações queers, impede-nos de enxergar as diferentes dinâmicas de poder e exclusões, e também como seus diferentes aspectos interagem entre eles e geram realidades com as quais nenhuma teoria que se limite a analisar um (ou dois) vetor(es) de identidade conseguirá lidar.

Essa crítica se alinha com a de Nikki Sullivan, que aponta a impossibilidade de tratar os diferentes marcadores de diferença separadamente. Para ela, a conexão entre esses marcadores significa que qualquer tentativa de combater a heteronormatividade precisa lidar com “questões de raça e sua relação historicamente e culturalmente específica com a sexualidade e o gênero” (SULLIVAN, 2003, p. 59, tradução minha).

Assim, Cohen chama atenção para a vida de sujeitos “mulheres (principalmente mulher não-brancas) que recebem benefícios do governo, que podem se enquadrar na categoria heterossexual mas cujas escolhas sexuais não são percebidas como normais, morais ou dignas de apoio por parte do governo” (COHEN, 2005, p. 19, tradução minha), perguntando também como os ativistas queer pretendem entender e se relacionar politicamente com aqueles que se entendem como queer mas dão importância também em identidades baseadas em “classe, raça e/ou categorias de gênero” (COHEN, 2005, p. 19, tradução minha).

Roderick Ferguson, por sua vez, aponta a ligação entre as normas raciais e a constituição da heteronormatividade e da identidade nacional estadunidense, argumentando que a branquitude foi estabelecida como o horizonte da pureza racial e sexual, enquanto a negritude foi constituída como “uma das origens e resultados das perversões polimorfais” (FERGUSON, 2004, p. 45, tradução minha).

Se Cohen fala sobre como mulheres não-brancas foram consideradas sujeitos de sexualidade desviante, mesmo enquadrando-se na heterossexualidade como categoria, Ferguson fala sobre como a sexualidade afro-americana foi historicamente constituída como selvagem, instável e não-domesticada, de forma a relegar essa sexualidade à dimensão do irracional, e, portanto, “fora do alcance do maquinário da cidadania” (FERGUSON, 2004, p. 100, tradução minha).

A autora fala também sobre a importância de reconhecer como grande parte das raízes da heteronormatividade se encontram em ideologias supremacistas brancas, as quais têm usado o Estado e a regulação da sexualidade para decidir quais indivíduos são considerados apropriados para serem reconhecidos como cidadãos. Assim, ao mesmo tempo que o casamento hétero se tornou um marco de cidadania, é preciso pensar como, historicamente, “a proibição do casamento entre mulheres e homens negros presos no sistema escravagista foi um componente de muitos códigos de escravidão adotados nos séculos dezessete e dezoito” (COHEN, 2005, p. 27, tradução minha).

Ferguson, por sua vez, chama atenção para como a taxonomia de sexualidades negras excluídas da heteronormatividade nos Estados Unidos, no período pós-Segunda Guerra Mundial, ilustra as diferentes formas pelas quais a classificação da sexualidade negra foi usada para excluir sujeitos negros da cidadania mesmo muito depois da escravidão. Ele cita então uma taxonomia que inclui tanto pessoas gays como heterossexuais que foram classificadas como fora da heteronormatividade. Em suas palavras,

A erotização racializada de negros heterossexuais e homossexuais fora da casa racionalizada (i.e., heteronormativa) alinhou simbolicamente pessoas negras héteros e gays. Uma taxonomia de não-heteronormatividade negra, especialmente como foi imaginada na era pós-guerra é reveladora: leis de união estável, nascimentos fora do casamento, hóspedes, famílias monoparentais, relações heterossexuais não-monogâmicas, pessoas não casadas e pessoas e relações homossexuais. Sem igualar esses itens nessa taxonomia e assim apagar os seus significados variados, todos são relacionados porque eles não se conformam a família heteropatriarcal legalizada através do casamento. (FERGUSON, 2004, p. 101, tradução minha).

Dessa forma, as normas raciais também relegam sexualidades a um lugar abjeto, sendo impossível criticar a heteronormatividade sem criticar igualmente o papel que a branquitude tem desempenhado na construção de uma sexualidade “normal”. Surge, então, a necessidade de superar análises simplistas que não abordam como a sexualidade, a raça, o gênero e outros marcadores como classe social interagem entre si e se afetam.

Outro problema na elaboração de análises excessivamente focadas em um vetor de opressão, como nos diz Nikki Sullivan, é que elas podem levar à produção de “relatos sobre a

raça que são (ao menos implicitamente) machistas e/ou homofóbicos, teorias de gênero que são (ao menos implicitamente) racistas e/ou homofóbicas e análises da sexualidade que são (ao menos implicitamente) racistas e/ou machistas” (SULLIVAN, 2003, p. 66, tradução minha), reproduzindo preconceitos e exclusões e alienando possíveis aliados com quem poderíamos formar coalizões. Para possibilitar a criação de coalizões e alianças concretas, nossas análises precisam também ser situadas de forma a nos permitir uma compreensão sobre como esses fatores interagem nos contextos em que agimos.

Mas se parte da teoria e o ativismo queer tem se focado excessivamente na sexualidade, Cohen chama atenção para a política de lésbicas, gays, bissexuais e pessoas trans não-brancas que tem sido capaz de criticar a heteronormatividade e como ela estrutura as nossas vidas ao tomar como ponto de partida a compreensão de que a heteronormatividade “interage com o racismo institucional, o patriarcado e a exploração de classe para nos definir de múltiplas formas como sujeitos marginais e oprimidos” (COHEN, 2005, p. 22, tradução minha). Vale lembrar ainda que as próprias mobilizações sociais que deram origem ao ativismo queer e que inspirariam as elaborações teóricas queer foram marcadas por diversas coalizações que atuaram levando em conta “racialização, sexualização e gênero sem separá-las” (BOURCIER, 2020, p. 111).

Portanto, ao focar excessivamente na sexualidade ou no gênero de maneira isolada, parte da produção da teoria e do ativismo queer caiu justamente na armadilha que essas mobilizações procuraram evitar; armadilha esta que parece ser recorrente nas tentativas que fazemos de compreender os processos de formação de identidades.

Podemos também recuar no tempo e relembrar as intervenções realizadas por feministas não-brancas e/ou lésbicas contra um feminismo branco e de classe média-alta que acreditou ser capaz de abordar as vivências das mulheres e as opressões sofridas por elas falando apenas sobre o gênero ou tendo este como o eixo principal de suas narrativas.

Como nos diz a feminista decolonial Maria Lugones, o trabalho realizado por essas feministas “deu ênfase ao conceito de interseccionalidade e expôs a exclusão histórica e teórico-prática das mulheres não-brancas de lutas pela libertação em nome das ‘Mulheres’” (LUGONES, 2008, p. 1, tradução minha).

Um dos marcos na análise interseccional é o manifesto publicado em 1977, pelo coletivo de mulheres lésbicas negras Combahee River, que problematiza a identidade ao caracterizá-la como algo multifacetado e plural que não pode ser entendido por visões universalizantes e homogeneizantes que caracterizam a identidade como algo fixo. Dessa forma, “As autoras do Coletivo Combahee River se questionam sobre as estratégias políticas a serem implementadas

para construir coalisões e alianças transversais, a partir da simultaneidade das opressões por elas vivenciadas.” (REA, 2018, p. 123). Assim, elas rejeitaram certas versões do feminismo lésbico que apagavam fatores como a raça e a classe e contestaram construções da identidade negra forjadas mediante um modelo sexista e homofóbico.

Entre essas feministas, esteve a chinaca Gloria Anzáldua, que foi a primeira pessoa a usar o termo queer em um texto teórico “como estratégia para desestabilizar as fronteiras sexuais, de gênero, mas também raciais, culturais, linguísticas e de classe” (REA; AMANCIO, 2018, p. 14).

Publicado pela primeira vez em 1987, o texto *La conciencia de la mestiza / Rumo a uma nova consciência* elabora uma subjetividade híbrida chamada por Anzaldúa de *mestiza*, subjetividade fruto do viver na fronteira entre diferentes mundos e identidades. Ela fala sobre suas experiências como mulher, como lésbica, como indígena e chicana que cruza também a fronteira para o mundo anglo-americano, e afirma que a *mestiza* lida com essas múltiplas identidades,

[...] desenvolvendo uma tolerância às contradições, uma tolerância às ambiguidades. Aprende a ser uma índia na cultura mexicana, a ser mexicana de um ponto de vista angloamericano. Aprende a equilibrar as culturas. Tem uma personalidade plural, opera em um modo pluralístico – nada é posto de lado, o bom, o ruim e o feio, nada é rejeitado, nada abandonado. Não apenas sustenta contradições como também transforma a ambivalência em uma outra coisa. (ANZALDÚA, 2005, p. 706, tradução minha).

Para ela, o trabalho dessa nova subjetividade, que é também uma nova consciência, é o de “de desmontar a dualidade sujeito-objeto que a mantém prisioneira, e o de mostrar na carne e através de imagens no seu trabalho como a dualidade pode ser transcendida” (ANZALDÚA, 2005, p. 707, tradução minha).

Assim, Anzaldúa elabora uma subjetividade situada e não-essencialista que age com base nessa condição fronteiriça, aceitando as ambiguidades que derivam dessa condição e buscando conciliação entre os diferentes aspectos de sua subjetividade. Trata-se de uma conciliação que não é um processo fechado, mas aberto, em constante negociação, tampouco um processo individual, mas coletivo, e que busca iniciar um diálogo cujo propósito é curar feridas e produzir alianças que possam começar a superar as divisões e exclusões que nos separam, nos hierarquizam e nos ferem. Ao fazer isso, ela estabeleceu uma elaboração que é, ao mesmo tempo, uma crítica das limitações de identidades essencialistas e autênticas quanto de um culturalismo que procura manter a subordinação das mulheres atravéspor meio de uma definição de papéis de gênero. A crítica às tentativas da sua cultura originária de subordiná-la

por ser mulher veio também acompanhada de uma crítica ao imperialismo estadunidense que subordina todos aqueles pertencentes a determinadas culturas.

É então possível traçar uma genealogia alternativa do queer, subalterna e não-branca, em contraposição as elaborações teóricas que muitas vezes repetiram os erros de ativistas e pensadores anteriores e apresentaram análises reducionistas e excludentes. Se falo em uma genealogia alternativa, ressalto também que existem diversas genealogias possíveis do queer e de perspectivas alinhadas às quais podemos recorrer a fim de pensar como os estudos e o ativismo queer se aplicam em nossos contextos.

Há então genealogias possíveis das teorias queer não-brancas que têm sido desenvolvidas em diversos contextos militantes e acadêmicos. Podemos falar da teoria *queer of color*, que tem contestado a branquitude do queer e apresentado outras formas de análise. Essa plataforma, como nos dizem Catarina Rea e Madalena Amancio,

[...] reúne um vasto arco de autor@s, escritor@s, teóric@s, academic@s, artistas e militantes, oriund@s dos diferentes grupos marginalizad@s e racializad@s. Ela inclui a Black Queer Theory, mas também as produções de autor@s chican@s e latin@s, árabes, asiatic@s e indígenas que questionam o modelo homonormativo que impõe “uma agenda política restritiva (...), uma história teleológica e uma concepção ocidental da sexualidade e da modernidade” (CERVULLE; REES-ROBERTS, 2010, :41). (REA; AMÂNCIO, 2018, p. 18).

Roderick Ferguson, um dos articuladores mais conhecidos do *queer of color* também chama atenção para as contribuições do feminismo das mulheres não-brancas – para ele, um dos componentes cruciais da genealogia dessas elaborações, por ter feito notar a importância da análise interseccional ao refletir sobre como o gênero, a raça e a sexualidade se constituem mutuamente. Assim, um dos objetivos do *queer of color* é “Repensar o queer e a dissidência sexual de forma interseccional e repensar a interseccionalidade em uma perspectiva queer, apontando para suas significações teóricas e suas possibilidades de utilizações políticas e militantes” (REA, 2018, p. 124).

Como já dito, essa forma de análise permite a elaboração de teorias e perspectivas que evitam a produção de um sujeito queer definido primariamente por sua sexualidade, sujeito ao qual Ferguson se refere como o “queer unidimensional”. O trabalho proposto por ele busca tomar como ponto de partida as elaborações das feministas não-brancas e estender essas análises para “investigar como as práticas sexuais, de gênero e raciais, em suas intersecções, antagonizam e/ou conspiram com os investimentos normativos de Estados-nação e do capital” (FERGUSON, 2004, p. 5, tradução minha).

Assim, é possível interrogar como a racialização, a generização a sexualização se constituem, consolidam e adquirem novos contornos no contexto da formação e manutenção de Estados-nação, no quais a distribuição dos corpos se dá em diferentes relações de exploração, seja no âmbito dos corpos explorados diretamente para a produção de riqueza, como no caso dos corpos dos trabalhadores, seja naquele dos corpos explorados ao fornecer serviços não-remunerados para a manutenção da família nuclear. Dessa forma, a crítica *queer of color* chama também atenção para como o gênero, a raça e a sexualidade ligam-se a questões de classe, ligação frequentemente negligenciada pelas análises de teóricos queer.

Na perspectiva de Ferguson, em diálogo com Foucault, o poder do capital opera não apenas de forma repressiva, mas de forma produtiva, gerando processos de subjetivação e novos arranjos sociais. Falando de um contexto estadunidense, ele afirma que

[...] Formações afro-americanas não-heteronormativas sugerem não apenas a natureza repressiva do capital – aquela que regula a sexualidade – mas também a natureza produtiva do capital – que produz condições para arranjos alternativos de gênero e sexualidade, práticas e identidades. Formações afro-americanas não-heteronormativas apresentam o capital como, mais do que um lugar de repressão; um lugar de produção, onde a produtividade se torna o objeto de interesse da sociologia. Uma história dessas formações deve apresentar a crítica da sexualidade como simultânea à crítica de formações econômicas capitalistas. (FERGUSON, 2004, p. 92, tradução minha).

Essa crítica também permite interrogar os modelos de cidadania e de pertencimento ao Estado-nação que tem inspirado grande parte do ativismo lgbt+ assimilacionista, que deixou de lado qualquer forma de crítica radical para lutar pelo reconhecimento e cidadania plena a partir de demandas como o casamento homo e leis antidiscriminação. A partir desse olhar, pode-se também questionar o próprio modelo de Estado-nação e os mecanismos de normalização, exclusão e violência que o mantêm.

Assim, Ferguson chama atenção para como a análise *queer of color* pode esclarecer a contradição no desenvolvimento do capitalismo liberal que se deu enquanto emergiam “a normalização do heteropatriarcado de um lado, e a emergência de formações generizadas, racializadas e erotizadas que disputam a universalidade do heteropatriarcado de outro lado” (FERGUSON, 2004, p. 13, tradução minha). Essa contradição se dá porque as identidades e sujeitos hegemônicos que formam a família branca e heteropatriarcal e o modelo de cidadania plena no capitalismo liberal só foram possíveis com a criação de outras identidades abjetas, em relação às quais elas se definem, e que frequentemente tem a sua cidadania negada e os seus corpos explorados.

Dessa forma, “Formações raciais, à medida que são constituídas de forma não-normativa por diferenças sexuais e de gênero, sobredeterminam a identidade nacional, contradizendo suas múltiplas promessas de cidadania e propriedade.” (FERGUSON, 2004, p. 21, tradução minha). Para ele, essa sobredeterminação pode motivar alianças interseccionais antirracistas, feministas, de classe e queer.

O que vemos surgir é uma crítica que não apenas procura dar a devida atenção às normas raciais e a como elas interagem com as normas de gênero e sexualidade, constituindo-se mutuamente, mas também analisa essas normas no contexto de formação dos Estados-nação e do capitalismo liberal.

Esse é um aprofundamento do pensamento queer que abre novas possibilidades de pensar em alianças e coalizões, além de fortalecer a politização do debate nos estudos queer ao situar a crítica às normas no contexto político-social de sua elaboração, tornando suas elaborações mais aplicáveis em diferentes lutas e mobilizações. É também uma importante contribuição para pensar o aspecto antiassimilacionista da ética queer e quais são os custos e limites das estratégias e abordagens de movimentos sociais que se limitam a uma luta pela assimilação no capitalismo neoliberal e por reconhecimento de direitos – abordagem que caracterizam parte do movimento lgbt+.

Aqui é relevante trazer o conceito de homonacionalismo, elaborado por Jasbir Puar no contexto da invasão do Iraque por tropas estadunidenses no começo dos anos 2000. Para ela, a inclusão e o reconhecimento nacional de certos sujeitos lgbt+ nos Estados Unidos está ligada à exclusão de outros sujeitos racializados e sexualizados – em particular, naquele momento, árabes e muçulmanos, que sofriam violência nas mãos de soldados estadunidenses no Iraque e de cidadãos estadunidenses na fronteira dos Estados Unidos. Assim, o homonacionalismo corresponde a um comprometimento com a

[...] ascensão global dominante da branquitude que está implicada na propagação dos Estados Unidos como império, assim como a aliança entre essa propagação e essa forma de homossexualidade. A fugaz promoção do sujeito homossexual nacional é possível não apenas pela proliferação de sujeitos sexuais-raciais que escapam de seus termos estreitos de aceitabilidade, como outros argumentaram, mas, mais significativamente, através do engendramento e negação de *populações* de outros sexuais-raciais que não se enquadram (PUAR, 2017, p. 2, tradução minha).

A crescente inclusão de sujeitos homossexuais foi utilizada, nesse sentido, para criar uma imagem dos Estados Unidos como um país tolerante e civilizado em comparação aos sujeitos árabes e muçulmanos, retratados como bárbaros retrógrados e sempre homofóbicos e misóginos.

Assim, a sexualidade no Oriente Médio é retratada segundo uma imagem que mistura a ideia de que os árabes são sexualmente agressivos com a de que a sexualidade é sempre reprimida. Com isso, também se cria a ideia de que as identidades árabes e muçulmanas e as identidades lgbt+ seriam incompatíveis, quando, na verdade, elas muitas vezes se interseccionam tanto no mundo árabe quanto na diáspora. Cria-se também a figura do terrorista perverso que justifica o imperialismo, a tortura e a morte em nome da guerra ao terror, que é também elaborada como um confronto entre a civilização representada pelos Estados Unidos e os seus aliados, e a barbárie representada pelo mundo árabe. Assim, representando a civilização, o imperialismo estadunidense bombardeia cidades, saqueia países, destrói suas economias e mata e tortura seus cidadãos. E quem não se lembra das afirmações dos políticos sobre “trazer democracia ao Iraque” enquanto bombas caíam sobre Bagdá?

Essa imagem caricata dos árabes e muçulmanos esconde a complexidade de relações e sujeitos sexuais e suas variações regionais e ao longo do tempo, como se essa caracterização fosse capaz de abranger essas relações. Ela também esconde as formas que as dissidências sexuais procuram negociar a sua sexualidade e criar espaços de resistência no mundo árabe. E quando essas dissidências são evocadas dentro de paradigmas homonacionalistas, é apenas para caracterizá-las como vítimas.

O que ela também ignora é que muitas vezes essas dissidências não se reconhecem em termos como “gay”, “lésbica” e “transexual”, e precisam então ser entendidas no contexto de suas existências. Afinal de contas, esses são termos recentes que não necessariamente representam grande parte das vivências sexuais pelo mundo fora da heteronormatividade.

A crítica ao homonacionalismo feita por Puar aponta para outra característica das elaborações queer of color, que é a problematização da “narrativa do progresso em matéria de direitos humanos e sexuais como sendo própria do Ocidente e a ideia segundo a qual este seria o lugar mais avançado para o respeito às mulheres e às pessoas lgbt” (REA, 2018, p. 126), narrativa essa que “apaga e invisibiliza a realidade do racismo e as desigualdades sociais que estruturam o mundo, ocidental, assim como a história colonial e suas heranças.” (REA, 2018, p. 126).

Mesmo, assim, muitos sujeitos lgbt+, especialmente sujeitos brancos e de classe média-alta, compraram essa ideia e reforçaram ela, participando ativamente em sua construção e reprodução e usando sua posição como sujeitos lgbt+ para apoiar a guerra e a discriminação de sujeitos racializados.

Ao mesmo tempo que esse tipo de conceitualização ajudou a justificar a invasão imperialista do Iraque se aproveitando de um nacionalismo fervoroso alimentado pelos

atentados que derrubaram as Torres Gêmeas, a cidadania dos árabes e muçulmanos estadunidenses se tornou rapidamente suspeita, à medida que essas populações viram uma onda crescente de violência e discriminação contra elas.

Essa violência também atingiu outras populações racializadas como os Sikh, grupo religioso ao qual Puar pertence. Sikhs foram frequentemente confundidos com muçulmanos e agredidos de diversas formas nesse período.

E de repente, árabes, muçulmanos e outros sujeitos que encontravam refúgio e companheirismo em comunidades lgbt+ se viram excluídos delas e tiveram seu status como cidadãos questionados por aqueles que antes os acolhiam à medida que passaram a ser caracterizados como corpos terroristas perversos em potencial. Dessa forma, o projeto da branquitude “é apoiado e beneficiado por populações homossexuais que participam das mesmas economias identitárias e hegemônicas do que aquelas dos sujeitos héteros que são cúmplices dessa ascendência” (PUAR, 2017, p. 31, tradução minha).

O resultado disso é uma série de sujeitos homonormativos que reforçam a reprodução de dinâmicas de classe, gênero e normas raciais ao invés de estabelecer alianças queer e interseccionais. Assim, esses sujeitos terminam sendo usados a favor da manutenção de um projeto nacional baseado na branquitude, no excepcionalíssimo estadunidense, no imperialismo, colonialismo, na desigualdade de gênero e na divisão por classes. E esses sujeitos são sempre os mais assimiláveis e “respeitáveis”.

Além do mais, o excepcionalismo estadunidense que faz do Oriente Médio uma caricatura, faz das dissidências sexuais de lá também uma caricatura, sempre em posição de vítima, sem agência e à espera da salvação pelo ocidente esclarecido. Puar chama atenção para como esse excepcionalismo também tem se manifestado no discurso e atuação de feministas ocidentais que sobre as mulheres afegãs e iraquianas. Segundo a autora,

[...] o excepcionalismo de gênero funciona como um discurso missionário para resgatar mulheres muçulmanas de seus homens opressores. Também funciona para sugerir que, ao contrário das mulheres dos Estados Unidos, mulheres muçulmanas são, no fim das contas, impossíveis de ser salvas. De forma mais insidiosa, esses discursos de excepcionalismo fazem alusão a natureza não-salvável das mulheres muçulmanas até pelas suas próprias feministas, posicionando as feministas americanas como o sujeito feminista por excelência. (PUAR, 2017, p. 5, tradução minha)

Da mesma maneira que o discurso homonacionalista retrata os homens árabes e muçulmanos como homofóbicos e sexualmente agressivos, as mulheres muçulmanas são tratadas como vítimas eternas desses homens incapazes de articular alguma resistência. Dessa

forma, esses discursos impedem alianças com mulheres e dissidências sexuais no Oriente Médio que estão articulando suas formas de resistência no contexto em que vivem.

Alguns outros teóricos chamam esse tipo de excepcionalismo ocidental de gênero de “femonacionalismo”, de modo que há um paralelo entre esse conceito e o conceito de homonacionalismo. O resultado disso é que o “A retórica femo/homonacionalista e homonormativa das comunidades lgbt+ brancas ocidentais oculta a pluralidade das opressões, demonizando e afastando os grupos racializados” (REA, 2018, p. 127).

Nessa lógica, os que pertencem a estes grupos são sempre suspeitos de misoginia e de sexismo e as suas diferenças ignoradas. Assim, ao invés de possíveis aliados, esses sujeitos se tornam apenas um recurso retórico que justifica intervenções imperialistas que vão contra os seus interesses em nome de sua salvação. Puar chama atenção para como minorias de gênero ou sexuais podem ser assimiladas a projetos imperialistas e coloniais para justificar a violência contra outros corpos. Ela também chama atenção para como relatos sobre opressão que focam em apenas um eixo identitário terminam privilegiando as versões mais normativas dessa identidade. No caso do homonacionalismo, a identidade de gays, lésbicas e bissexuais brancos e de classe média alta é privilegiada em detrimento de sujeitos racializados.

O que surge então, é a importância não apenas de levarmos em conta os diferentes marcadores de diferença que compõe os sujeitos ao pensarmos em possíveis alianças, mas também no perigo da assimilação de possíveis sujeitos queer dentro de projetos nacionalistas. Assim, voltamos à questão do aspecto antiassimilacionista da ética queer, que acredito ser essencial para elaborarmos estratégias políticas.

Afinal, o que as elaborações de Puar nos mostram é que sujeitos potencialmente queer podem preferir uma estratégia assimilacionista que não só impede um questionamento e confronto mais radical das normas que nos constituem e geram exclusões, mas reforça certas normas e amplificam a exclusão e a violência contra determinados corpos.

Aqui vale lembrar, novamente, que a política queer se constituiu justamente em oposição ao ativismo lgbt+ assimilacionista que adota uma política na qual cada identidade luta pelos direitos de forma desvinculada a questões de classe, de raça e de qualquer crítica radical como a crítica ao capitalismo, o estado-nação e ao colonialismo. Essa forma de política é duramente criticada por Roderick Ferguson. Em suas palavras:

Se a ação baseada em direitos e a afiliação a uma comunidade ilusória e universal do estado faz com que a homossexualidade adquira coerência e emancipação, a homossexualidade adquire essa coerência e emancipação regulando o gênero e a sexualidade. Essa regulação é parte dos regimes racializados da cidadania americana. Em outras palavras, o apelo a normatividade de gênero e sexual por gays e lésbicas,

nesse momento, inevitavelmente funciona como um modo de identificação com o estado que promove a exclusão racial. Os direitos gays se tornaram um ponto de exclusão racial e privilégio definido pelo direito ao casamento, legislação contra crime de ódio e inclusão militar. (FERGUSON, 2005, p. 46, tradução minha).

Mas o que as intervenções dos pensadores e ativistas queer não-brancos mostram também é que mesmo quando adotamos uma postura queer e abertamente antiassimilacionista em oposição a normas como a heteronormatividade e o binário de gênero, nós também corremos o risco de reforçar outras normas e exclusões quando adotamos uma analítica e política excessivamente focada na sexualidade e/ou no gênero que ignora como essas formas de identidade são constituídas por e constituem outras identidades e quais são os diferentes mecanismos, normas e instituições que operam na constituição dessas identidades.

Assim, precisamos estar atentos ao caráter antifundacionista dos estudos queer e empreendermos análises que levem em conta os mecanismos de produção de identidades. Para evitar então cair nessas armadilhas e elaborar uma política que seja de fato contestatória, é preciso de uma crítica que deve levar em conta também como essa constituição de identidades contemporâneas que se deu no contexto do surgimento de estados-nações e do capitalismo liberal, foi não apenas o processo de formação dessas categorias, mas também de regulação e gestão de subjetividades. Esse processo buscou incorporar os corpos, de diferentes formas, dentro de projetos nacionalistas e da economia capitalista eliminando outros.

Qualquer análise dos múltiplos eixos de identidade que deixe de fora estes fatores corre o risco de produzir novas exclusões e de perder a oportunidade de alianças radicais e contestatórias. Precisamos também ter em mente como as tentativas de compreender todas as vivências de sexualidade e gênero a partir de normas ocidentais nos impedem de entender o modo pelo qual as variações e dissidências de sexualidade e gênero se dão em diferentes contextos. Dessa forma, “as análises Queer of Color vêm, repetidamente, criticando a imposição de uma epistemologia única da sexualidade, supostamente universal, mas, de fato, baseada na imposição do modelo ocidental” (REA, 2018, p. 125). Assim, elas procuram apontar a existência de outras formas de dissidência sexual e abrir espaço para epistemologias da sexualidade e do gênero mais plurais e mais atentas a outros fatores.

E o que vemos também, com essas considerações, é que, se a ética queer pode ser pensada como antiessencialista, operando com uma base identitária aberta e subjetividades provisórias e cuja construção se dá à medida que as lutas e a teoria queer são elaboradas em diferentes contextos, a própria teoria queer é moldada, reapropriada e adquire diferentes formas em suas viagens para diferentes localizações geográficas e nas relações que ela estabelece nesses contextos.

Assim, a teoria queer, em suas diferentes versões, é impelida a questionar seus próprios pressupostos e elaborações normativas, a tomar novos rumos e a expandir o escopo de suas análises, de modo que, tal como as subjetividades queer, a teoria queer é uma multiplicidade que adquire novas formas ao longo de sua trajetória.

Gostaria então de tomar essa consideração como ponto de partida para abordar uma das viradas mais importantes, porém controversa, da teoria queer queer: a virada decolonial. Partindo do diálogo com os estudos decoloniais, pretendo ainda abordar e problematizar o trânsito da teoria queer para fora do chamado Norte global e os efeitos daí advindos.

4.2 Colonialismo e colonialidade: a gênese da modernidade

Anteriormente, ressaltai a necessidade da teoria queer de elaborar uma crítica que abordasse adequadamente o processo de formação dos Estados-nação e do capitalismo liberal e sua relação com a produção de subjetividades e identidades. Só é possível realizar essa análise com alguma profundidade quando compreendemos que esse processo se deu também com o processo de colonização, efetuado pela Europa, de grande parte do mundo.

O processo de colonização e seus efeitos possibilitaram o surgimento e a expansão do capitalismo liberal e a divisão do mundo em Estados-nações que caracterizam e marcam a modernidade, e cujos efeitos continuam a se desenrolar em diferentes formas e contextos. Eles têm envolvido e continuam a envolver um processo de imposição de normas de gênero, de sexualidade e de racialização de populações que se deu em conjunto com a escravização, dominação e genocídio de diferentes povos e a apropriação e roubo de suas terras, que continua até os dias de hoje.

Assim, se o queer procura interrogar e confrontar normas e instituições que produzem hierarquias e exclusões, é preciso compreender como grande parte das normas e instituições que regem a modernidade se deu através da colonização e foi imposta também como forma de apagamento de outras possibilidades de enxergar a identidade e a subjetividade e de se organizar socialmente.

Como aponta Jack Halberstam, para muitos povos nas Américas, “a divisão entre macho e fêmea, homo e hétero, trans e cis [...] foi imposta por uma lógica colonial de ocupação que não correspondia necessariamente às divisões que existiam dentro dessas sociedades” (HALBERSTAM, 2018, p. 27).

Dessa forma, tais normas não surgiram apenas a partir de processos internos a determinadas sociedades, mas da relação entre populações e sujeitos colonizadores-colonizados

e das hierarquias aí produzidas. Ann Laura Stoler aponta como discursos imperiais assentados em divisões como colonizados e colonizadores, observadores metropolitanos e agentes coloniais e os colonizadores burgueses de seus compatriotas geraram também uma classificação de competências culturais, hábitos sexuais e disposições psicológicas que “definiram as linhas divisórias ocultas, ficas ou fluídas com as quais as avaliações de gênero, de pertencimento a classe ou a raça foram traçadas” (STOLER, 1996, p. 8, tradução minha).

Esses discursos imperiais desempenham um papel central na formação de divisões e hierarquias que atenderam às necessidades dos colonizadores e do capitalismo liberal em formação. Tais divisões sofreram mutações à medida que uma série de processos sociais, relações de poder e formações discursivas se desenvolveram.

Mediante esses processos, foi-se formando o indivíduo liberal europeu, o sujeito masculino, branco e heterossexual que se pretende neutro, soberano e universal. Este sujeito foi constituído em relação aos “outros”, aos sujeitos marcados, sexualizados, generizados e racializados, tanto nas colônias quanto nas metrópoles.

Ao se pretender universal e possuidor de um discurso que não é marcado pelo gênero, raça, sexualidade ou outras formas de identidade, esse sujeito se torna a norma não-nomeada e apaga a localização de seu discurso e as marcas de poder que permitiriam sua contextualização. Para o pensador decolonial Ramón Grosfoguel, a ideia de um sujeito universal do conhecimento e sem localização “inaugura o mito epistemológico da modernidade eurocêntrica de um sujeito autogerado que tem acesso à verdade universal, para além do espaço e do tempo, através de um monólogo” (GROSFOGUEL, 2017, p. 64, tradução minha).

Aqui temos um elemento importante que faz a ponte para a problematização e perturbação do sujeito efetuada pela teoria queer e pelos estudos decoloniais. Se pensadores queer têm se esforçado para desconstruir o sujeito autônomo, uno e pretensamente universal do liberalismo, o pensamento decolonial situa a gênese desse sujeito no nascimento da modernidade, por meio da colonização e do estabelecimento do capitalismo liberal, e aprofunda a análise da emergência deste sujeito.

Assim, a crítica dos estudos queer ao sujeito soberano e não-situado do liberalismo necessita ser endereçada às epistemologias coloniais que o produziram, assim como também produziram, em contraste, os sujeitos marcados, nomeados e taxonomizados em relação aos quais ele se define; sujeitos que são caracterizados como particulares em contraste com a norma “universal”.

Nesse processo, a raça foi extremamente importante, ao marcar como racializados os sujeitos colonizados. Como nos diz Stoler, é preciso entender

[...] a raça, o racismo e as suas representações como implicações estruturadas dos universais pós-iluministas, como características formadoras da modernidade como profundamente incorporadas ao liberalismo burguês, não como ramificações aberrantes deste. (STOLER, 1995, p. 9, tradução minha).

Irei então apresentar uma breve introdução aos estudos decoloniais contemporâneos e a alguns conceitos que podem ser postos em diálogo com as reflexões e propostas dos estudos, como tem sido feito por pensadores que abordarei mais à frente. Com isso, tenho a intenção de esclarecer com mais profundidade a relação entre o mito do sujeito liberal e a imposição de normas coloniais que produziram e continuam a produzir sujeitos e subjetividades. Essas reflexões são também importantes para problematizar e pensar o que significa falar em teoria queer e em uma política queer fora dos Estados Unidos e da Europa e, ainda, em como o queer viaja pelo mundo e quais são as suas apropriações.

Afinal, como já vimos, o queer não se movimenta sem tensões e embates; tensões necessárias para pensar as aplicações práticas das reflexões geradas pelos estudos e mobilizações queer e dos processos de (des)subjetivação que podem ser gerados a partir disso, sejam quais forem as formas que eles tomem.

Cabe então esclarecer alguns conceitos utilizados pelos estudos decoloniais, importantes para as reflexões que seguirão e que fornecerão um contexto para pensar os efeitos do colonialismo e da colonialidade e como estes se relacionam com diferentes regimes normativos.

Como ponto de partida para essas reflexões, tomo a distinção entre colonialismo e colonialidade, distinção muito utilizada pelos estudos decoloniais e que permite fazer a ponte entre o processo que se iniciou com a invasão do território que hoje chamamos de América e as diferentes realidades contemporâneas com as quais nos confrontamos.

O colonialismo, nessa concepção, refere-se “ao processo e aos aparatos de domínio político e militar que se desdobram para garantir a exploração do trabalho e das riquezas das colônias para o benefício do colonizador” (RESTREPO; ROJAS, 2010, p. 15, tradução minha). Dessa forma, a análise do colonialismo, na perspectiva decolonial, concerne ao estabelecimento de colônias e à exploração de suas riquezas e força de trabalho. O foco dessa análise é a dominação colonial das Américas e posteriormente do continente Africano e de outras partes do mundo.

O conceito de colonialidade, por sua vez, busca entender como, mesmo após o fim das administrações coloniais, o colonialismo segue moldando o mundo moderno, sendo a própria modernidade um produto do colonialismo. Assim, na perspectiva decolonial, a colonialidade é

um fenômeno que se estende até os dias de hoje e “se refere a um padrão de poder que opera a partir da naturalização de hierarquias territoriais, raciais, culturais e epistêmicas, possibilitando a reprodução das relações de dominação” (RESTREPO; ROJAS, 2010, p. 15, tradução minha). Esse padrão organiza a exploração dos seres humanos e do mundo não-humano através do capital, em escala global, ao mesmo tempo que subalterniza certos grupos e destrói formas de vida e de conhecimento. Assim, se o colonialismo, nessa concepção, é uma forma de dominação político-administrativa que se refere a um conjunto de instituições e à divisão entre metrópoles e colônias, a colonialidade é um padrão mundial de poder e de relações que se manifesta por meio de hierarquias globais, nacionais e locais.

A colonialidade é aquilo a que muitos pensadores se referem como o “lado obscuro” da modernidade. Essa caracterização é não apenas uma crítica às noções que supõem a modernidade como um processo emancipador, mas também um apontamento de que as relações de exploração e subalternização que constituem a colonialidade não são somente um desvio ou um momento superado da modernidade. Para o pensamento decolonial, a colonialidade é constitutiva da modernidade. Como dizem Restrepo e Rojas (2010, p. 17, tradução minha), “não há modernidade sem colonialidade, e por sua vez, a colonialidade supõe a modernidade; assim se afirma que a relação entre modernidade e colonialidade é de co-constituição; uma não pode existir sem a outra”.

Além do mais, a narrativa da modernidade como projeto emancipatório só foi possível por meio “da configuração de um nós-moderno em nome do qual se intervém sobre territórios, grupos humanos, conhecimentos, corporalidades, subjetividades e práticas que em suas diferenças são produzidas como não modernas” (RESTREPO; ROJAS, 2010, p. 18, tradução minha). Essa diferença produzida pela colonialidade é aquilo que a inflexão decolonial chama de “diferença colonial”, ou seja, a “elaboração de um sistema de distinção e hierarquização que classifica populações por suas faltas e excessos, assim como uma série de tecnologias para o seu governo” (RESTREPO; ROJAS, 2010, p. 133, tradução minha).

Dessa forma, se os discursos coloniais geram um “nós-moderno” que se constitui em relação a um outro, o conceito de diferença colonial se refere a esta divisão entre esse nós e o “ser-outro” subalternizado, em relação ao qual ele se constitui e sobre o qual ele exerce o seu poder através de relações de dominação e exploração, ou mesmo através da eliminação e extermínio de certos corpos e populações.

Há, aqui, uma conexão a ser feita com algumas das elaborações de Butler, importantes para caracterizar a dimensão antinormativa da ética queer. Se ela aponta como as identidades que se situam dentro da cis-heteronormatividade só adquirem seus contornos e sua condição de

normatividade em relação ao seu exterior, que é relegado a um lugar de abjeção, o pensamento decolonial aponta como o sujeito liberal moderno e colonizador adquire seu status privilegiado e universal através da produção de uma diferença colonial que o constitui enquanto constitui outras populações como não-modernas — mais adiante, veremos como essa diferença se relaciona com a imposição da cis-heteronormatividade e de normas patriarcais em populações colonizadas.

Outro conceito importante é a ideia de sistema-mundo — central para compreender o aspecto geopolítico do pensamento decolonial. Essa noção permite pensar em termos de um sistema-mundializado e assim analisar países, Estados e regiões em relação uns com os outros e em relação a esse sistema-mundo, ao invés de analisá-los como se existissem independentemente uns dos outros e se desenvolvessem apenas a partir de processos internos. A perspectiva decolonial pensa o sistema-mundo como um produto do processo de expansão colonial europeia e da gênese e expansão do capitalismo liberal (inicialmente sob a forma do capitalismo mercantil), que conectam pela primeira vez as diferentes regiões do planeta.

Se o sistema-mundo se inicia com a invasão e colonização da “América”, ele gradualmente instaura uma hierarquia interestatal que aponta diferentes posições para cada região, colocando a Europa no centro de uma série de processos. Assim, a Europa se estabelece pouco a pouco como um centro que subalterniza as colônias e extraí delas recursos e mão de obra enquanto impõe sobre as suas instituições modos de pensar e relações de poder.

É possível pensar, aqui, em cinco fatores principais que contribuem para o estabelecimento do sistema-mundo moderno. O primeiro é a emergência do capitalismo como sistema econômico que cria e integra mercados globais, organiza relações de comércio, bem como a exploração e os fluxos de mercadorias e pessoas. O período da invasão das “Américas” foi também aquele em que, pela primeira vez, foi estabelecida uma relação entre os mercados da Europa, da Ásia e da África (RESTREPO; ROJAS, 2010, tradução minha). Assim, a expansão de mercados, que deu origem ao capitalismo, teve um papel importante em conectar as diferentes regiões do mundo e estabelecer uma divisão internacional de trabalho marcada por relações de subalternização.

O segundo fator é o florescimento da ciência e da tecnologia, em parte associado às necessidades do capitalismo nascente. No entanto, ainda que as invasões de diferentes continentes, por exemplo, tenham caminhado junto com avanços nas tecnologias de navegação, estas são também parte do intercâmbio e das trocas de conhecimento com outras sociedades como a China e o mundo árabe (RESTREPO; ROJAS, 2010, tradução minha), sendo

equivocado e simplista relacionar o desenvolvimento da ciência e da tecnologia apenas às necessidades do capitalismo.

O terceiro fator é a crescente secularização da vida. O avanço do capitalismo, da ciência e das tecnologias “influenciaram as formas de ver o mundo das sociedades da época, dando mais importância a formas racionais de explicar as coisas, reduzindo o papel da religião” (RESTREPO; ROJAS, 2010, p. 71, tradução minha). Contudo, esse processo não foi total em nenhuma sociedade, e a religião permanece desempenhando um papel importante no modo como as pessoas enxergam o mundo e se organizam. Apesar disso, a secularização crescente da vida representa uma mudança radical de paradigma ao deslocar a religião de seu papel como fonte privilegiada de valores e base para a organização da vida social. A ideia de Estados seculares, marcados por uma separação entre Estado e a religião, é um dos sintomas da secularização da vida e da política, assim como a ascensão de ideologias seculares como o marxismo, o liberalismo e o anarquismo.

O quarto fator é o sistema de Estados. O desenrolar do processo através do qual potências imperiais foram gradualmente dividindo o mundo em colônias, terminou gerando uma divisão do mundo em Estados-nação, relacionados entre eles por meio de uma divisão internacional do trabalho.

O quinto, por fim, é o universalismo, ou seja, a ideia de que determinados valores, direitos e conhecimentos podem ser universalizados. A ideia do universalismo contém elementos emancipadores, mas, “historicamente, tomou uma forma imperialista uma vez que aqueles que tinham poder naquele momento o usaram para impor os seus valores às sociedades que submetiam.” (RESTREPO; ROJAS, 2015, p. 72, tradução minha).

Temos, portanto os elementos que compõe o sistema-mundo moderno e o contexto no qual ele surgiu. Levando em conta o papel do colonialismo e da colonialidade em moldar esse sistema-mundo com o qual nos deparamos e a relação entre a colonialidade e a modernidade, alguns autores seguem a proposta de Walter Mignolo de usar o termo “sistema-mundo moderno/colonial” (RESTREPO; ROJAS, 2015, p. 74, tradução minha).

Aqui, é importante esclarecer um ponto a respeito de como os estudos decoloniais entendem a temporalidade daquilo que é chamado de modernidade. Se o início da modernidade é frequentemente situado no século XVIII, como o faz Foucault ao elaborar a ascensão do biopoder nesse período, pensadores decoloniais frequentemente o fazem de outra maneira, dividindo-a em dois momentos entre os quais há uma relação de continuidade, mas também de ruptura: a primeira e a segunda modernidade. A partir da classificação do filósofo argentino Enrique Dussel, a primeira modernidade pode ser entendida como o período entre o século XV

e XVIII, no qual o sistema-mundo moderno/colonial começa a se articular. Já a segunda modernidade compreende o período a partir do século XVIII, quando o Iluminismo e a Revolução Industrial “aprofundam e ampliam o horizonte já iniciado no fim do século XV” (RESTREPO; ROJAS, 2015, p. 85, tradução minha). Independentemente de situarmos o início da Era Moderna no século XV e XVIII, é importante entender a continuidade e a relação entre os processos que se iniciam nesses períodos e como, em conjunto, contribuíram para a emergência da modernidade tal qual a conhecemos.

Assim, se a Espanha era a principal potência no início da primeira etapa desse processo, quando começou a invasão das “Américas”, a Inglaterra foi a protagonista do início do que Dussel chama de segunda modernidade, ao ser o principal foco da Revolução Industrial.

Uma vez compreendidos estes conceitos básicos dos estudos decoloniais, cabe agora a pergunta: como isso se relaciona com a formação de normas coloniais que constituem diferentes tipos de sujeitos e subjetividades e com as elaborações feitas pelos estudos queer?

Neste ponto, vale trazer algumas considerações da feminista decolonial argentina Maria Lugones, em seu ensaio *A colonialidade do gênero*, que trouxe importantes elaborações a respeito de como o processo de colonização contribuiu para a formação de epistemologias e hierarquias que marcam a modernidade, dando a devida importância ao gênero como categoria de análise para entender esse processo. Irei também elaborar as considerações de Lugones em diálogo com outros autores decoloniais que ajudarão a esclarecer suas colocações e aproximar os conceitos apresentados das questões abordadas pelos estudos queer.

No ensaio em questão, Lugones toma como ponto de partida as análises do sociólogo peruano Aníbal Quijano, para quem a ascensão do poder capitalista global e eurocentrado, que se dá através da imposição de uma ordem colonial, organiza-se em dois eixos que ele denomina de “modernidade” e de “colonialidade do poder”. Para Quijano, a colonialidade se baseia na imposição de uma classificação racial e étnica sobre a população mundial que sustenta um padrão de poder e “e opera em cada um dos planos, meios e dimensões, materiais e subjectivos, da existência social quotidiana e da escala societal.” (QUIJANO, 2009, p. 73). O autor procura entender como a classificação racial/étnica dos povos colonizados organizou relações e padrões sociais que caracterizam a ordem capitalista global que se estabeleceu como resultado da colonização. Quijano reflete sobre a intersecção da raça e do gênero em termos estruturais, em grande escala e em relação com a colonialidade e a modernidade. Para ele, como nos diz Lugones, as disputas pelo controle do “acesso sexual, seus recursos e produtos” definem o domínio do sexo e do gênero, e “e as disputas, por sua vez, podem ser entendidas como

organizadas em torno dos eixos da colonialidade e da modernidade” (LUGONES, 1995, p. 1, tradução minha).

A partir das análises de Quijano, Lugones chama atenção para como a taxonomização colonial de sujeitos e identidades se desenvolveu em um contexto mais amplo de taxonomização guiado pelas necessidades cognitivas do capitalismo, que incluem a objetificação e classificação do mundo pelo poder com o propósito de ordenar e gerir as relações entre as populações e entre elas e os “recursos naturais”. Essa forma de saber eurocentrada é uma das principais características da modernidade. Quijano explica esse processo da seguinte forma:

Desde o século XVII, nos principais centros hegemônicos desse padrão mundial de poder, nessa centúria, não sendo um acaso a Holanda (Descartes, Spinoza) e a Inglaterra (Locke, Newton), desse universo intersubjectivo, foi elaborado e formalizado um modo de produzir conhecimento que dava conta das necessidades cognitivas do capitalismo: a medição, a externalização (ou objectivação) do cognoscível em relação ao conhecedor, para o controlo das relações dos indivíduos com a natureza e entre aquelas em relação a esta, em especial a propriedade dos recursos de produção. Dentro dessa mesma orientação foram também, já formalmente, naturalizadas as experiências, identidades e relações históricas da colonialidade e da distribuição geocultural do poder capitalista mundial. Esse modo de conhecimento foi, pelo seu carácter e pela sua origem, eurocêntrico. (QUIJANO, 2009, p. 74).

Esse modo de produzir conhecimento se deu a partir de uma “epistemologia do ponto zero”, em que o sujeito que pensa, julga e classifica (o homem branco, europeu e cisgênero) apaga os traços de sua posição e localização, e produz um conhecimento com pretensão de neutralidade.

E o conhecimento produzido por este sujeito (o já citado sujeito liberal, autônomo e universal). e “Denominado racional, foi imposto e admitido no conjunto do mundo capitalista como a única racionalidade válida e como emblema da modernidade” (QUIJANO, 2009, p. 74).

Para Ramón Grosfoguel, as raízes desse sujeito e dessa epistemologia se encontram no pensamento cartesiano. Esse sujeito, então, seria formado a partir de dois aspectos encontrados nas elaborações de Descartes que teriam uma grande influência no pensamento moderno eurocentrado: um ontológico e um epistemológico – que juntos compõem a noção do ego pensante cartesiano resumida na famosa frase “*Cogito, ergo sum*” (penso, logo existo). O primeiro deles é o dualismo ontológico entre a mente e o corpo. Essa separação permite pensar em uma mente independente do corpo e do mundo material e não afetada por ele ou por qualquer coisa terrestre. Essa mente é, então, similar e equivalente ao deus cristão, e evoca a imagem desse deus como a de “um velho branco de barba e cajado sentado em uma nuvem, olhando para todos e castigando qualquer um que se porte mal, sem ser condicionado nem determinado

pelo mundo terrestre” (GROSFOGUEL, 2003, p. 36, tradução minha). Assim, a mente pensante e desencarnada cartesiana produziria um conhecimento que opera como o olho de deus, analisando e julgando de forma universal e não-situada. Mas essa forma de enxergar a mente só faz sentido se ela é pensada como algo fora do corpo. Quando a pensamos como integrada e inseparável do corpo, o conhecimento só faz sentido como algo produzido por sujeitos corporificados e localizados, portanto um conhecimento situado a partir de suas posições e influenciado por elas. Qualquer pretensão de neutralidade desaparece quando pensamos corpo e mente como integrados e situados.

O segundo aspecto do sujeito cartesiano é o aspecto epistemológico, segundo o qual, para se livrar da dúvida, o sujeito deve “levantar e responder perguntas em um monólogo interno que chega até a certeza do conhecimento” (GROSFOGUEL, 2003, p. 37). Dessa forma, o conhecimento é produzido solipsisticamente, ou seja, o sujeito gera o conhecimento na relação consigo mesmo, ao invés de nas relações com outros sujeitos e com o mundo.

Assim, se o dualismo cartesiano faz desaparecer a localização do sujeito do conhecimento, o solipsismo cartesiano faz desaparecer todas as relações que constituem o sujeito e influenciam a produção do conhecimento. O resultado é um sujeito autônomo, autoconstituído, universal e a-histórico.

Se a forma de conhecimento produzida pelo sujeito, tal como apresentado, pode ser caracterizada como uma visão do “olho de deus” que observa e julga a partir de cima, os homens europeus colonizadores que se colocaram nesse lugar colocaram-se também em uma posição divina, na medida em que a ideia de deus como fundamento do conhecimento vai gradualmente sendo substituída pela ideia do sujeito cartesiano, que por sua vez é usada para legitimar como universal o conhecimento produzido por esses homens. Dessa forma, “Depois de conquistar o mundo, os homens europeus alcançaram qualidades ‘divinas’ que lhes davam um privilégio epistemológico sobre os demais” (GROSFOGUEL, 2003, p. 38, tradução minha).

Mas os sujeitos concretos que produzem o conhecimento fazem isso não apenas a partir de uma localização, mas também de determinados contextos socioculturais e históricos e de suas relações com outros sujeitos e elementos – humanos e não-humanos – que compõem o seu mundo. Não há, portanto, nenhum sujeito universal que produz conhecimento, e sim múltiplos sujeitos situados produzindo conhecimento a partir de suas localizações, relações e interações.

O mito do sujeito cartesiano a-histórico e não-situado que produz um conhecimento universal e imparcial foi então usado para legitimar como universal o conhecimento do sujeito masculino, europeu e cis-hétero e apagar os rastros, interesses e a localização desse sujeito. Quando desvelamos esse mito, o que surge é o sujeito imperial, o sujeito que conquista, o sujeito

arrogante que se considera o centro do mundo e que busca legitimar sua posição, seus interesses e sua violência através da pretensão de um conhecimento universal.

Esse conhecimento, por sua vez, produziu uma série de classificações usadas para legitimar esses interesses e essa violência, bem como para possibilitar a gestão do processo de colonização e das diferentes regiões e populações colonizadas e colonizadoras. Essas classificações tiveram um papel chave na colonização e no desenvolvimento do capitalismo global que marca o início da modernidade e perduram em grande parte até os dias de hoje, embora sempre sujeitas a contestações.

Tais classificações ocasionaram identidades geoculturais, como “americano” e “europeu”, e racializadas, como “negro” e “índio”, dando lugar a categorias para classificar as populações mundiais. Assim, com a expansão do colonialismo europeu, essas classificações foram impostas à população do planeta, dividindo as pessoas e as regiões do mundo e hierarquizando-as de acordo com essas divisões.

Um dos pontos importantes desse processo é que a constituição da identidade “europeu” se deu em um contexto de dominação colonial em que essa identidade se consolida em relação a outras que passam a ser subalternizadas.

Essa taxonomização “permeou todas as áreas da existência social e constitui a forma mais efetiva de dominação material e intersubjetiva” (LUGONES, 1995, p. 3, tradução minha). A racialização das populações colonizadas, que fez parte desse processo, deu-se gradualmente e adquiriu diferentes formas ao longo do tempo. Aspectos físicos foram cada vez mais sendo interpretados como indicativos de pertencimento a grupos raciais. À medida que esse processo avançou,

As diferenças fenotípicas foram usadas, definidas, como expressão externa das diferenças “raciais”. Num primeiro período, principalmente a “cor” da pele e do cabelo e a forma e cor dos olhos. Mais tarde, nos séculos XIX e XX, também outros traços, como a forma da cara, o tamanho do crânio, a forma e o tamanho do nariz. 3) A “cor” da pele foi definida como marca “racial” diferencial mais significativa, por ser mais visível, entre os dominantes/superiores ou “europeus”, de um lado, e o conjunto dos dominados/inferiores “não-europeus”, do outro. (QUIJANO, 2009, p. 107).

Se o sujeito europeu que criou essas classificações caracterizou a si mesmo e ao conhecimento que produz como universal, legítimo e racional, os saberes desses sujeitos racializados passaram a ser definidos, em contraste, como parciais, localizados, subjetivos, irracionais e ilegítimos como produto da diferença colonial.

Foi também consolidada uma concepção de humanidade que ainda não foi superada, “de acordo com qual a população mundial foi dividida em dois grupos: superior e inferior, racional e irracional, primitivo e civilizado, tradicional e moderno” (LUGONES, 1995 p. 4, tradução minha). A partir dessa divisão, propagou-se a ideia de que os povos “superiores” e “mais desenvolvidos” teriam a obrigação moral de levar esse desenvolvimento aos povos e regiões considerados primitivos e incapazes de governar a si mesmos. Dessa forma se justificou o genocídio indígena e o roubo de suas terras, assim como a escravidão dos povos africanos. Esse processo de genocídio, expropriação e dominação violenta foi caracterizado pelos colonizadores como triunfo da civilização e como superação do atraso e de formas de vida, de pensamento e de organização social tidas como primitivas, irracionais, bárbaras, animalizadas e ultrapassadas. Da mesma maneira, bárbaros eram também aqueles que resistiram a este processo que se acreditava civilizatório.

Surge também uma concepção de história como marcha em uma única direção, na qual diversos estágios se sucedem e cada um representa um avanço em relação ao anterior. Essa é a ideologia do progresso, que desenvolve uma ideia da história como o desenrolar desse progresso que hierarquiza também diferentes formas de organização social como pertencentes a diferentes estágios históricos mais ou menos avançados.

Dessa forma, à medida que os europeus colonizavam outros continentes, “outros humanos habitantes do planeta passaram a ser miticamente concebidos como não sendo dominados pela conquista, nem inferiores em termos de riqueza ou poder político, mas como um estágio anterior na história da espécie nesse caminho unidirecional” (LUGONES, 1995, p. 4, tradução minha).

Além de mascarar a violência cometida contra esses povos e justificar o processo de colonização, essa visão progressista da história confere uma aura de inevitabilidade a esse processo. Afinal, se certos modos de vida são caracterizados como atrasados e pertencentes a um estágio histórico pré-moderno, que deve ser superado, é preciso que eles desapareçam para dar lugar à modernidade, e esse desaparecimento seria apenas o resultado inevitável do processo histórico.

É essa mesma lógica que opera quando se justifica o roubo de terras indígenas, hoje em dia, ao caracterizar os modos de vida dessas populações como atrasados e a sua ocupação de certos territórios como um empecilho ao progresso e ao desenvolvimento nacional. Assim, a noção de progresso justifica a violência.

Porém, se Lugones se inspira em grande parte na análise de Aníbal Quijano, ela acredita que é também necessário criticar e expandir a interpretação formulada por ele a respeito do

papel do gênero na organização do mundo pela modernidade e colonialidade, por se tratar de análise que carece de profundidade e que não dá a devida atenção ao papel do gênero em moldar diferentes arranjos sociais na ordem colonial. Assim, Lugones pretende abordar essa insuficiência e elaborar o que ela chama de “sistema de gênero moderno/colonial”.

As críticas colocadas pela autora se alinham com o apontamento feito por Restrepo e Rojas a respeito de Quijano. Para os autores, os limites das elaborações feitas por ele – nas quais o sexo é caracterizado “como realidade biológica pré-discursiva e a-histórica” (RESTREPO; ROJAS, 2010, p. 119, tradução minha) – tornam-se evidentes para quem tem familiaridade com a teoria queer e os últimos 30 anos de produção feminista, e representam um dos principais limites teóricos e políticos de sua obra.

Tais críticas podem ainda ser entendidas em uma problemática mais ampla, como aponta a feminista decolonial afro-caribenha Ochy Curiel. Curiel chama atenção para a ausência de uma análise aprofundada do gênero tanto em predecessores do pensamento decolonial contemporâneo, como Franz Fanon e Aimé Césaire, quanto em pensadores mais contemporâneos, como Quijano, Mignolo e Dussel, apesar de suas importantes contribuições (CURIEL, 2007).

Em relação à análise de Quijano, Lugones aponta como o gênero é restrito à organização do sexo. Além do mais, ele “parece tomar como certo que as disputas pelo controle do sexo são uma disputa entre homens, acerca do controle, pelos homens, de recursos que são considerados fêmeas” (LUGONES, 1995, p. 6, tradução minha). Assim, os homens nunca são entendidos como “recursos” sexuais e as mulheres são entendidas como não participando de disputas pelo acesso sexual.

Para Lugones, todavia, “O gênero não precisa estruturar arranjos sociais, incluindo arranjos sociais sexuais. Mas arranjos de gênero não precisam ser heterossexuais ou patriarcais” (LUGONES, p. 1995, p. 2, tradução minha). Ela também fala sobre a necessidade de criticar a ideologia colonial do dimorfismo sexual, que teria sido imposta primeiramente sobre as sociedades colonizadoras para estruturá-las de forma manter a divisão binária de gênero e a dominação patriarcal da mulher. De acordo com ela, é preciso levar em conta como o sexo biológico é construído a partir do gênero e como a ideologia do dimorfismo sexual se dá a partir dessa construção, para então compreender como opera o sistema de gênero moderno/colonial.

Além do mais, ela afirma que a redução do gênero ao privado e ao controle sobre o sexo e seus recursos e produtos é ela mesma um produto da produção cognitiva da modernidade, que

[...] compreendeu a raça como generificada e o gênero como racializado em formas particularmente diferentes para os Europeus/“brancos” e povos colonizados/“não-brancos”. A raça não é mais mítica e fictícia do que o gênero, ambas poderosas ficções. (LUGONES, 1995, p. 12, tradução minha).

Assim, ela chama atenção para como as categorias de gênero que organizavam a sociedade europeia no período da expansão colonial não se aplicavam às populações racializadas, que eram frequentemente relegadas à animalidade. Essa colocação também permite estabelecer um diálogo entre as críticas ao dimorfismo sexual e ao binarismo de gênero, desenvolvidas pelos estudos queer, com críticas decoloniais que contextualizam a imposição dessas ficções sexopolíticas como resultado de uma ordem colonial.

Também é possível aprofundar as análises interseccionais, como as que caracterizam o *queer of color*, ao buscar entender a importância, para o desenvolvimento dessas normas, da racialização de populações colonizadas. Retomando Lugones, ela aponta como, anteriormente, na Europa, a categoria “mulher” era uma categoria à qual apenas as mulheres das sociedades colonizadoras pertenciam plenamente. Enquanto mulheres burguesas eram consideradas mulheres, segundo a descrição do Ocidente, mulheres subordinadas e que viviam nas regiões colonizadas eram excluídas, vistas “como animais no sentido profundo de ‘sem gênero’, marcadas sexualmente como fêmeas, mas sem as características da feminilidade.” (LUGONES, 2008, p. 13, tradução minha). Com o desenvolvimento do capitalismo global, essas mulheres racializadas como inferiores “foram transformadas de animais em várias versões de ‘mulheres’” (LUGONES, 2008, p. 13, tradução minha).

Dessa forma, a feminilidade associada à categoria “mulher” foi inicialmente algo aplicado apenas às mulheres brancas e burguesas, caracterizadas como frágeis e sexualmente passivas, enquanto as mulheres colonizadas, incluindo as escravas, foram caracterizadas em “uma gama de agressões sexuais e perversões, e como fortes o suficiente para realizar qualquer tipo de trabalho” (LUGONES, 2008, p. 13, tradução minha).

O que vemos, então, é que a constituição das normas de raça, gênero e sexualidade, que foram se desenvolvendo de acordo com as necessidades do capitalismo global, está também intimamente ligada ao processo de colonização que fundou a modernidade, bem como a questões de propriedade, de produção e de relação com diversos modelos e formas de trabalho, como o trabalho escravo, o trabalho remunerado e o trabalho reprodutivo.

Isso vale também para a produção de conhecimento e para o acesso ao poder político. Assim, ao mesmo tempo que a feminilidade atribuída a mulheres brancas e burguesas serviu para construir a masculinidade burguesa que reproduz a posição social dos homens burgueses,

é preciso levar em conta como ela leva à “exclusão das mulheres brancas e burguesas das esferas de autoridade coletiva, da produção de conhecimento, da maior parte do controle dos meios de produção” (LUGONES, 2008, p. 13, tradução minha).

Para as populações colonizadas, a imposição de normas de gênero e sexualidade europeias, que se deu ao longo do tempo e de acordo com as necessidades do capitalismo global, é uma forma de controle entendida como um marco civilizatório, e que foi acompanhada pela imposição do cristianismo. Dessa forma, discursos religiosos e, a partir do século XVIII, iluministas, misturaram-se e operaram com o intuito de mascarar violências e dar um ar de benevolência ao processo de colonização.

Lugones chama atenção também para como outras formas de organizar o gênero e a sexualidade foram apagadas nesse processo, fazendo referência ao trabalho da poeta e ativista indígena e feminista Paula Gunn Allen e da feminista nigeriana Oyèrónkẹ Oyěwùmí.

Oyěwùmí critica as feministas euro-americanas por frequentemente presumirem que certas organizações de gênero coloniais que marcam o seu contexto são universais, projetando a sua realidade para outros contextos nos quais ela não se aplica e ignorando outras formas de organizar a vida social. Assim, ela critica pesquisadoras feministas que, ao procurarem teorizar a subordinação das mulheres pelo mundo, terminam por assumir tanto a categoria “mulher” quanto a sua subordinação como algo universal, quando este nunca foi o caso.

Esse apontamento se alinha com críticas feitas por Butler a certas elaborações feministas que presumem essa universalidade e terminam por ignorar contextos diversos e a contingência da própria categoria “mulher”, assumindo também a universalidade da subordinação das mulheres.

Ochy Curiel também é enfática ao afirmar que as importantes contribuições de feministas indígenas e afrodescendentes têm sido subalternizadas não apenas nas ciências sociais, mas “também no próprio feminismo, devido ao caráter universalista e a tendência racista que lhe atravessou” (CURIEL, 2007, p. 94, tradução minha).

Essas análises universalistas, muitas vezes, terminam por pressupor também a universalidade da família nuclear, que seria encabeçada por um homem e na qual o feminino estaria associado à domesticidade e ao cuidado. Porém, mesmo após séculos de colonização, que envolveram a imposição da família nuclear, essa realidade continua não sendo universal. Oyěwùmí aponta que a família nuclear é uma forma de organização euro-americana que permanece distante da realidade das populações africanas em muitos casos, “apesar da sua promoção pelos Estados colonial e neocolonial, agências internacionais de

(sub)desenvolvimento, organizações feministas, organizações não-governamentais (ONGs) contemporâneas, entre outros” (OYĚWÙMÍ, 2004, p. 4).

Em seu ensaio, Lugones comenta os apontamentos de Oyěwù mí sobre como o gênero não era um princípio organizativo da sociedade Iorubá antes da colonização. Para ela, os prefixos “obin” e “yokun” se referiam apenas às diferenças anatômicas, que não tinham implicações no papel social ocupado pelas pessoas referidas por esses prefixos. Oyěwù mí traduz, então, esses prefixos para “macho anatômico” e “fêmea anatômica” (abreviados para “anamacho” e “anafêmea”). Esses termos não envolviam uma oposição binária e muito menos uma hierarquia entre as duas categorias, de modo que diferenças anatômicas não implicavam diferenças sociais significativas. Outros fatores, como a ordem de nascimento, tinham tradicionalmente um papel muito mais importante na organização social das sociedades Iorubá. Oyěwù mí explica, então, como a antiguidade, baseada na idade relativa, é tradicionalmente o princípio organizador central na sociedade Iorubá, de forma que as categorias de parentesco tradicionais codificam a antiguidade, e não o gênero. Exemplo disso são “as palavras egbon, referente ao irmão mais velho, e aburo, para o irmão mais novo de quem fala, independente do gênero” (OYĚWÙMÍ, 2004, p. 6).

Ela explica também como a categoria “oko”, registrada em inglês como “marido”, não se refere a nenhum gênero ou forma de anatomia específica, e o mesmo se aplica à categoria “iyawo”, que geralmente é traduzida como “mulher”. A distinção entre esses dois termos é baseada em quem são os membros de nascimento de uma família e quem entra pelo casamento. Para Oyěwù mí, a organização social com base no gênero, na sociedade Iorubá, é resultado da colonização. Acrescenta ainda que o regime de gênero introduzido pela colonização é uma ferramenta de dominação cuja operatoriedade basei-se na designação de duas categorias em oposição binária e em uma relação de dominação, na qual mulheres são dominadas por homens, e que passam a ser a norma. Nesse regime, “Mulheres são aquelas que não tem um pênis; aquelas que não têm poder, que não podem participar da arena pública. Nada disso era verdade para as anafêmeas Iorubá antes da colonização” (LUGONES, 2008, p. 8, tradução minha).

O processo de colonização envolveu, portanto, não apenas a dominação do povo Iorubá por colonizadores, mas a criação de uma hierarquia interna que estabeleceu, dentro da sociedade Iorubá, a dominação dos sujeitos designados como mulheres por aqueles designados como homens.

Essa é uma dinâmica que se repetiu em diversas sociedades colonizadas, nas quais hierarquias baseadas em normas europeias de gênero e sexualidade foram impostas de modo a se tornar internas a estas sociedades. Esse processo também contou, em muitos casos, com a

colaboração de homens dessas sociedades, que viram vantagens em ocupar uma posição superior no interior das hierarquias impostas.

Fazendo referência ao trabalho de Gunn Allen sobre populações indígenas do território que hoje chamamos de Estados Unidos, Lugones chama também atenção para como diversas sociedades se organizavam de forma não-patriarcal, reconheciam formas de sexualidade não-heterossexuais e não se organizavam de acordo com um binário de gênero. Isso significa que muitas dessas sociedades reconheciam ou reconhecem gêneros além do binário e que muitas também reconheciam pessoas intersexo sem procurar “corrigi-las” ou “normalizá-las”.

Assim, Lugones aponta como a subordinação das mulheres indígenas, que se deu juntamente com a imposição do binário de gênero, da heteronormatividade e do cristianismo, esteve intimamente ligada à dominação dessas populações e às mudanças em seus modos de vida. Citando como exemplo os Cherokees, ela assinala que, antes da colonização, “As mulheres Cherokees tinham o poder para guerrear, decidir o destino de prisioneiros de guerra, falar ao conselho dos homens, tinham o direito de ser incluídas em decisões de políticas públicas, de escolher quando e com quem se casar, o direito de portar armas.” (LUGONES, 2008, p. 11, tradução minha).

Essa posição das mulheres Cherokees foi perdida à medida que arranjos patriarcais foram impostos, assim como ocorreu com muitas outras populações, com o apoio de alguns homens indígenas que foram cooptados com o propósito de impor normas patriarcais.

Vale salientar que essa imposição de normas coloniais a sociedades indígenas não é um processo total e nem acabado. Se é verdade que muitas populações colonizadas adotaram normas coloniais, ainda há sociedades que não sofreram essa imposição e sociedades que estão sofrendo neste momento, uma vez que o projeto colonial avança sobre novos territórios e povos. Da mesma forma, em diversas populações que passaram pela experiência da imposição de normas cis-hétero-patriarcais e o apagamento de seus modos de vida, há movimentos de resistência e de resgate de tradições, práticas e epistemologias. Portanto, não se pode falar do processo de imposição de normas coloniais como sendo acabado e muito menos como irreversível, e sim múltiplo, inacabado e que se dá em meio a várias formas de resistência que seguem vivas e presentes.

Retomando Lugones, a autora chama atenção para a importância de entender o lugar ocupado pelo gênero em sociedades pré-coloniais para apreender a dimensão das mudanças em estruturas sociais que foram efetuadas com o avanço da colonização e do capitalismo global, e que se deram mediante um processo lento e descontínuo, mas constante, e que ainda segue sua marcha em meio à violência, mas também às lutas e resistências.

A imposição do dimorfismo sexual, do binário de gênero e das normas patriarcais envolveram não apenas a dominação dessas populações por colonizadores e a dominação das mulheres pelos homens, mas mudanças sociais profundas.

O sistema de gênero imposto desempenhou também a função de “desintegrar relações comunitárias, relações igualitárias, pensamento ritual, tomadas de decisão coletivas, autoridade coletiva, e economias” (LUGONES, 2008, p. 12, tradução minha). Dessa forma, a imposição de hierarquias baseadas no gênero mostra-se indissociável do desmonte de relações igualitárias e da crescente organização de sociedades pautadas em estratificações de forma geral.

Dessa forma, a imposição de hierarquias baseadas no gênero mostra-se indissociável do desmonte de relações igualitárias e da crescente organização de sociedades pautadas em estratificações de forma geral, resultando na atomização e no isolamento das pessoas que, ao longo do tempo, passam a ser integradas de diferentes formas em economias capitalistas como consumidores e força de trabalho (remunerado e não-remunerado).

Esses processos pelos quais as populações colonizadas passaram podem ser relacionados aos que ocorreram no seio das sociedades colonizadoras com o desenvolvimento do capitalismo, que envolveu a imposição de normas cis-hétero-patriarcais e o desmonte de formas de organização comunitárias e laços sociais à medida que essas populações foram sendo integradas na economia capitalista.

Com o avanço da colonização e do capitalismo global, relações de solidariedade foram sendo substituídas por relações de mercado, e os sujeitos, agora produtores e consumidores, passam a se organizar em famílias nucleares, que é também produto de normas e hierarquias de gênero.

Lugones contextualiza, então, como as atuais noções de gênero, sexualidade e raça se constituíram mutuamente com o avanço da colonização e do capitalismo global, que marcaram a modernidade, apagando outras formas de entender e organizar as relações sexuais e de gênero e a vida social.

A colonização e o genocídio de populações racializadas foram também acompanhados de um espistemicídio, isto é, um apagamento de formas de enxergar o mundo e elaborar saberes, de modo que o conhecimento produzido pelo sujeito europeu, masculino, branco e cis-heterossexual é elevado à condição de único conhecimento válido. No caso dos povos africanos, por exemplo, enquanto milhões eram capturados e vendidos como escravos e/ou mortos, “se proibiu que os africanos no continente americano pensassem, rezassem ou praticassem as suas cosmologias conhecimentos e visões de mundo” (GROSFOGUEL, 2013, p. 48, tradução minha).

Assim, as populações colonizadas foram submetidas a um racismo epistêmico que não apenas desqualificava o seu conhecimento, mas procurava ativamente destruí-lo, o que levou muitas populações a desenvolverem estratégias de resistência para preservar e passar adiante seus saberes.

O racismo/sexismo epistêmico que universalizou uma única forma de conhecimento enquanto desqualificou todas as outras, também gerou padrões mundiais relacionados à produção e valorização de saberes que perduram até hoje. Esses padrões são o que autores decoloniais chamam de “colonialidade do saber”. A colonialidade do saber, por sua vez, está intimamente ligada à “colonialidade do ser”, que produziu uma desigualdade ontológica entre os diferentes sujeitos, inferiorizando todos aqueles que não correspondem ao sujeito supostamente universal e produtor de conhecimento concebido por Descartes. Dessa forma, criou-se um paradigma a partir do qual “todos os sujeitos considerados inferiores não pensam” (GROSFOGUEL, 2013, p. 52, tradução minha).

O questionamento desse paradigma por autores decoloniais/pós-coloniais e pelos diversos sujeitos historicamente inferiorizados pelo colonialismo e pela colonialidade tem envolvido também o resgate e a valorização de saberes, de epistemes que foram historicamente apagados.

Nesse sentido, se as teorias e lutas queer pretendem desenvolver uma crítica capaz de abordar os efeitos do colonialismo e da colonialidade, é preciso não somente levar em conta tais efeitos, mas abrir espaço para epistemologias além das eurocêtricas, como as derivadas do chamado pós-estruturalismo. Elaborar essa crítica envolve diálogos com epistemologias outras, como as indígenas e africanas.

E essas reflexões devem ser feitas a partir de um entendimento da conexão entre as diferentes normas e ideologias coloniais e como elas afetam e moldam nossas identidades e subjetividades, bem como as estruturas sociais que nos cercam e o nosso imaginário. Afinal, como nos diz Grosfoguel (2012, p. 243, tradução minha),

A homofobia, o racismo, o sexismo, o heterossexismo, o classismo, o militarismo, o cristianocentrismo, o eurocentrismo, são todas ideologias que nascem dos privilégios do novo poder colonial capitalista, masculinizado, branqueado e heterossexualizado. Não se pode pensar estas ideologias separadas umas das outras. Todas integram a matriz de poder colonial que em nível global ainda existe. Por exemplo, não se pode entender a racialização dos indígenas nas Américas sem que se entenda a homofobia.

Tendo elaborado a importância de articular os estudos decoloniais com as teorias e mobilizações queers e de desenvolver análises queer que confrontem o legado colonial, é

possível começar a pensar sobre como tais articulações têm sido feitas. A partir daí, adentra-se na problemática das diferentes manifestações do queer fora de um contexto anglo-europeu.

4.3 A virada decolonial e os trânsitos do queer pela América Latina

Acredito que essas elaborações foram suficientes para apontar a importância de pensar as teorias e mobilizações queer em relação ao processo de colonização e a ordem colonial com a qual nos confrontamos na modernidade. Mas se teorizar o colonialismo e a colonialidade permite pensar o queer com maior profundidade, surge também uma nova problemática que complica a tradução dos estudos queer para além do que chamamos de Norte Global.

Ao recorrer a epistemologias e elaborações teóricas e políticas derivadas, primariamente, de um contexto anglo-estadunidense, para lidar com realidades sudacas, não se corre o risco reproduzir padrões de colonialidade que supervalorizam o conhecimento proveniente deste contexto em detrimento de outros saberes e epistemologias? Afinal, como diz Grosfoguel, “Talvez seja mais adequado utilizarmos a palavra ‘monólogo’ para descrever as relações epistemológicas dos intelectuais do Norte Global com o conhecimento produzido a partir do Sul Global” (GROSFOGUEL, 2012, p. 338, tradução minha). Para ele, os intelectuais eurocêntricos do Norte Global, tal qual os missionários católicos do século XVI, seguem pregando suas teorias para que sejam aplicadas mundialmente na análise de realidades muito distintas, sem dar a devida atenção para as diferenças entre os diversos contextos.

Assim, não seria a popularização das problemáticas queer, e especialmente da teoria queer acadêmica, um sintoma dessas relações epistemológicas? Não teria essa popularização um potencial colonizador? Pensando nessas questões, o próprio uso do termo queer fora de contextos em que o inglês é falado já se torna questionável. Como dito anteriormente, o uso do termo queer em um contexto político e acadêmico tem sua origem na reapropriação de uma ofensa. Embora na própria língua inglesa o queer tenha perdido parte da sua força original, em razão da popularização do termo em um contexto não-ofensivo, o seu uso original, se traduzido, seria equivalente a “teoria bicha”, “teoria viadinha”, ou algo similar em português. Atualmente, o termo queer não gera nenhum tipo de constrangimento quando usado em ambientes acadêmicos brasileiros, uma vez que “o desconforto que o termo causa em países de língua inglesa se dissolve aqui na maciez das vogais que nós brasileiros insistimos em colocar por toda parte” (PELÚCIO, 2014, p. 71).

A problematização de Larissa Pelúcio nos faz questionar a persistência desse termo em outras línguas, ainda mais quando dispomos de diversas palavras em português e espanhol que

têm sido usadas como insulto e que foram reapropriadas por diferentes comunidades, tais como viado, bixa e marica (em espanhol). Como assinala Pedro Paulo Gomes Pereira, em sua tentativa de elaborar um “queer dos trópicos” em diálogo com os estudos decoloniais,

[...] estaremos nós encarando outra teoria que se move do centro para a periferia (e que está a reescrever, em diferentes cores, essa divisão centro-periferia)? Será que a persistência do termo em língua inglesa *queer* sinaliza uma geopolítica do conhecimento na qual certas pessoas formulam teorias a serem aplicadas por outras? Como, então, nós podemos traduzir a expressão ‘*queer*’?” (PEREIRA, 2019, p. 29).

Mesmo com esses problemas, as teorias queer vêm se deslocando em suas diferentes vertentes, não apenas pelo meio acadêmico, mas em meios ativistas, artistas e entre diferentes dissidentes de sexo/gênero que têm se apropriado e inventado novas elaborações e práticas, às vezes, em diálogo com questões relacionadas à colonialidade, outras vezes, não.

Porém, antes de aprofundar essas questões e falar do trânsito do queer pela América Latina, de forma geral, e pelo Brasil, mais especificamente, vale recapitular a ética queer, a fim de estabelecer uma relação mais clara entre ela e os trânsitos e reapropriações do queer, considerando as consequências que daí advém.

Primeiramente, vale retomar o caráter antinormativo e antiassimilacionista dessa ética. Se essa dimensão caracteriza o queer como uma posição de oposição a determinadas normas e de mobilização em direção ao esfacelamento dessas normas e das epistemologias e relações discursivas e materiais que as reforçam, pode-se começar a pensar em um queer em oposição às normas e relações que mantêm a colonialidade em suas diferentes formas e contextos.

A necessidade de pensar essa reformulação do queer se dá não apenas por causa do caráter mutável da teoria e dos sujeitos queer, mas também da profunda relação entre as normas tradicionalmente questionadas, a teoria queer e o legado da colonização tanto no chamado Sul Global quanto no Norte Global.

Assim, da mesma forma que foi necessário pensar as normas de gênero e de sexualidade em conjunto com as normas raciais, por serem todas normas que se constituem mutuamente, é preciso pensar a relação dessas normas com a colonialidade, como procurei argumentar anteriormente. Aqui, Abigail Campos Leal nos oferece uma chave para entender como o caráter antinormativo e antiessencialista da ética queer permitiria pensar um queer sudaka.

Fazendo referência ao trabalho da autora Eve Kosofsky Sedgwick e a como ela apresenta o queer, Abigail fala de um queer que comporia “um termo multi-territorial, trans-fronteiriço, inter e trans-nacional (*sic*), disseminado, dissimulado” (LEAL, 2021, p. 54) que representa uma problemática aberta e inominável. Dessa forma, este queer não seria o nome de uma identidade

positiva, “mas uma interpelação situacional ou oposicional, marcando um lugar problemático, que desvia em relação a uma norma, ou que faz a própria norma (se) desviar.” (LEAL, 2021, p. 54).

Essa maeleabilidade do queer, que o define por seu caráter oposicional e antinormativo, ao mesmo tempo que recusa qualquer tipo de essencialismo e identidade fixa, deixando o termo aberto a novas apropriações e ressignificações, é o que permite pensar o que significaria o queer em diferentes contextos fora do Norte Global. Assim, diz Leal que,

Se esse giro, essa reapropriação, ou melhor, essa expropriação significativa produz efeitos potentes para as pessoas “*queers*”, ele não deve tornar-se uma nova plataforma identitária fechada e autossuficiente. De um ponto de vista linguístico, mas também epistêmico e sexo-político, “*queer*” deveria estar sempre aberto às possibilidades de desvio. (LEAL, 2021, p. 56).

Aqui, a palavra-chave talvez seja “expropriação”. Surge, então, um convite para expropriar o queer e desenvolver novos experimentos. A ética queer e sua rejeição de qualquer tipo de universalismo é o que possibilita realizar essa expropriação e experimentação não apenas na academia, mas também nas ruas, campos e matas que habitamos e por onde transitamos e entramos em contato com outros seres e corpos.

Contudo, se falo em um convite que surge, é forçoso dizer que o queer já vem circulando há bons anos por terras sudakas com resultados ambíguos e com as tensões que isso implica. E é sobre essa circulação e tensões que pretendo falar agora, tendo esclarecido a problemática em torno dos trânsitos do queer por diferentes terras.

Aqui, irei me focar nas apropriações do queer na América Latina, de forma geral, e no Brasil, em particular, por se tratar dos deslocamentos do queer pelo Sul Global com as quais tenho maior familiaridade e que se aproximam mais do contexto em que vivo e de onde escrevo. Apesar disso, acho importante apontar que há diálogos muito ricos ocorrendo, neste momento, sobre a apropriação do queer na África e na Ásia, por exemplo.

Um ponto de partida interessante é o livro *Queer nos Trópicos* (2015), de Pedro Paulo Gomes Pereira, uma das tentativas mais conhecidas de articular os estudos queer e decoloniais no Brasil. Nele, Pereira se pergunta como seria possível articular a teoria queer e os estudos decoloniais considerando que o próprio queer não é externo à colonialidade, especialmente em relação à colonialidade do saber, quando falamos do queer como potência para pensar nossas lutas fora do Norte Global. Assim, ele aponta como, apesar de sua potência subversiva “não há como pensá-la isoladamente dos contextos geopolíticos de seus itinerários e de sua apropriação, bem como dos processos de tradução implicados.” (PEREIRA, 2015, p. 413). Pereira questiona,

então, se a teoria queer não estaria reproduzindo a relação entre o Norte e o Sul Global, na qual o Sul fornece dados e experiências para serem teorizadas pelo Norte, que, por sua vez, cria teorias e as exporta para o Sul.

Apesar disso, ele afirma que o próprio queer contém elementos que ajudam a lidar com esse dilema, e que abrem espaço para uma aproximação das perspectivas queers e decoloniais. Isso se dá porque o queer tem sempre questionado e recusado a ideia de universalidade – algo que temos visto ao longo deste trabalho e que é resultado do caráter antiessencialista da ética queer. Não há, portanto, nenhum sujeito queer estável e universal, e sim uma multiplicidade de subjetividades que se apropriam do queer em diferentes contextos, em uma série de interpelações e desafios à normatividade, e lhe dão novas formas.

Pereira argumenta, então, que os corpos queer são construídos na diferença colonial, que produz dissidências de gênero e sexualidade que não podem ser separadas de um determinado contexto geográfico, cultural e histórico. Como argumenta o autor, tanto a teoria queer quanto os estudos decoloniais constituem “ideias e práticas, corporificadas e localizadas 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, p. 418).

A teoria queer e as perspectivas decoloniais têm sido insistentes em sua recusa de qualquer pretensão de aplicabilidade universal, e a elaboração dos saberes surgidos desses campos tem denunciado e ridicularizado a Teoria com T maiúsculo, bem como sua suposta aplicabilidade universal. Dessa forma, uma teoria queer decolonial seria aquela que, rejeitando a pretensão de universalidade e a autoridade de uma Teoria, “faz troça de si e flutua com as interpelações dos corpos, tendendo, nesse abalo e nessa renúncia, a se apaixonar por outras teorias – as teorias-outras que surgem na multiplicidade de corpos e subjetividades.” (PEREIRA, 2015, p. 413). Esse seria um queer que se permite ser afetado, transformado e afastado de si mesmo ao longo de seus trânsitos.

Se as perspectivas decoloniais implicam não uma rejeição do que vem do Norte Global, e sim diálogos, apropriações e expropriações dessas ferramentas e saberes, pode-se pensar em um queer antropofágico que devora e digere o queer que vem de fora para produzir outras formas de pensar as dissidências contra os regimes de normalização nessas terras, podendo então estabelecer diálogos Norte-Sul e Sul-Sul a partir dessas perspectivas diversas.

O trabalho de Pereira procura problematizar a centralidade de certos autores e conceitos euro-estadunidenses na produção acadêmica queer brasileira e apontar para a insuficiência de certas elaborações para lidar com as dissidências de sexo-gênero em contextos coloniais. Parte desse trabalho é feito ao comparar as experiências de (de)subjetivação de Preciado que marcam

também suas elaborações sobre o regime farmacopornográfico, com as de Cida, uma travesti que ele conheceu em um abrigo para pessoas com AIDS e com quem conviveu. Pereira aponta, então, os diferentes elementos que produzem o corpo e a subjetividade de Cida, dando atenção especial para sua relação com a umbanda e como essa relação desempenha um papel importante na produção e negociação de sua subjetividade travesti. A partir dessas experiências, ele elabora uma série de reflexões sobre a relação entre religiões afro-brasileiras e subjetivação de mulheres trans e travestis em um contexto brasileiro, ressaltando a insuficiência de ferramentas teóricas vindas da teoria queer do Norte para lidar com esses elementos. Nessas elaborações, surge também outra travesti, chamada Cilene, que trabalha como funcionária na rodoviária de Santa Maria limpando banheiros. Taxada de “aberração”, Cilene foi afastada do convívio com sua família. Apenas após décadas e muito trabalho e paciência por parte de Cilene é que ela voltou a conviver com sua família. Quando seu pai se tornou debilitado por uma doença, Cilene conseguiu voltar a viver com sua mãe, irmãos e sobrinhos, cuidando daquele pai que a afastou e lhe impôs violências. Mesmo com a insistência de sua família em continuar chamando Cilene por seu nome morto, ela persiste na convivência familiar e no trabalho com essas relações. Pereira aponta ainda que, apesar de Cilene frequentar as paradas lgbt+ e as manifestações onde ela expressa o orgulho de ser travesti, o convívio familiar apresenta outro espaço de resistência. Mas esse espaço se distancia dos modelos de resistência heroica tão presentes em narrativas ocidentalizadas que celebram a superação individual. Ao invés disso, Cilene explicita uma forma de resistência que está “na descida ao cotidiano, no preparo da alimentação, na arrumação, no cuidado e cultivo persistente das relações familiares” (PEREIRA, 2015, p. 424).

Dessa forma, se a reapropriação do insulto queer manifesta a diferença de forma orgulhosa e estabelece uma forma de resistência, Cilene apresenta outra forma de resistência que, por meio de outra gramática, “também expressa a incômoda e inassimilável diferença de corpos e almas que teimam em se fazer presentes” (PEREIRA, 2015, p. 424). Ela demonstra, então, através dessa insistência, que para além das formas de resistência heroicas, há sempre caminhos que podem ser traçados no banal, no cotidiano, em nossas vidas diárias. O caminho traçado por ela se torna mais relevante quando levamos em consideração que, em muitos contextos de violência, que limitam as novas possibilidades de ação, estratégias mais sutis e localizadas no ordinário podem ser as únicas possíveis, e podem também abrir caminho para outras estratégias.

Pereira aponta ainda o papel que a relação de Cilene com a espiritualidade opera nesse contexto. Ela se diz “filha de Oxum, dona dos rios de água doce, da saúde, beleza e fertilidade” (PEREIRA, 2015, p. 425), já seu corpo é de Xapanã, “dono da vassoura, que varre para longe

as coisas negativas e ruins e com suas sete vassouras traz as coisas boas, basta pedir a Ele” (PEREIRA, 2015, p. 425). Ela recorre então a Oxum para dar significado para suas características femininas e para a vontade de estar com a família, e a Xapanã para explicar sua insistência em resolver os problemas dos outros. Sua relação com a espiritualidade atua na construção da sua subjetividade travesti e nas suas formas de resistência, entre outras coisas, apontando para formas alternativas de pensar a subjetividade e a resistência de dissidências de sexo-gênero.

Pereira também aborda as elaborações de Agamben sobre as origens e o desenvolvimento do pensamento político e legal do Ocidente, que formulam uma crítica à metafísica da tradição política ocidental. Ele aponta que a profundidade e a erudição da análise de Agamben contrastam com a ausência de análises sobre como o próprio Ocidente, como entidade geopolítica, se constituiu historicamente por meio da dominação dos Outros. Assim, seus conceitos são elaborados “sem referência ao colonialismo, tampouco às intervenções críticas da luta contra a opressão colonial e contra a lógica imperial de controle baseada na exclusão racial” (PEREIRA, 2015, p. 420). Para Pereira, esse silêncio é um reflexo da colonialidade e do eurocentrismo fruto dela.

Torna-se necessário preencher essas lacunas e romper esse silêncio para que o pensamento de Agamben possa ser articulado de modo a ser capaz de lidar com os efeitos do colonialismo e da colonialidade. As elaborações de Agamben sobre a biopolítica no Ocidente podem, então, ser situadas na história das relações coloniais, tornando possível “identificar a colonialidade do poder como dimensão formativa do paradigma político do Ocidente” (PEREIRA, 2015, p. 422).

Pereira nos fornece, por fim, uma importante contribuição para problematizar os deslocamentos do queer para o Sul Global, sem negar ou descartar o seu potencial subversivo. Ele aponta os limites de certas elaborações produzidas em outros contextos e/ou que não dão devida atenção à colonialidade, ao mesmo tempo que procura abrir caminhos para estabelecer um diálogo com essas elaborações a partir de outros contextos e subjetividades, e assim formar novas epistemologias, estratégias e alianças. O trabalho de Pereira tem sido uma das principais referências acadêmicas para pensar a articulação entre os estudos queer e os estudos decoloniais, nesse território que chamamos de Brasil, e representa um passo importante. Mas, apesar do valor de suas contribuições, também apresenta limites, como aponta Jota Mombaça.

Mombaça tem sido uma das vozes mais críticas às apropriações do queer no Sul Global, sendo ela própria influenciada pelos estudos queer, mas sempre atenta aos limites dessa apropriação pelo meio acadêmico e a pouca atenção dada aos efeitos da colonialidade. Assim,

diz ela que falta a uma “elite teórica do queer nos trópicos” reconhecer como a colonialidade do queer não se dá apenas na relação entre o Norte e o Sul Global, mas “também de dentro para dentro, por efeito de um ‘colonialismo interno’ levado a cabo pelos mesmos teóricos de gênero que ora questionam a supremacia do queer do Norte sobre os queer do Sul.” (MOMBAÇA, 2016, online). Para ela, a oposição entre Norte e Sul é muitas vezes colocada de forma que apaga as tensões internas ao Sul e contribui para a perpetuação de modos de dominação.

Ao falar do texto de Pereira, Mombaça reconhece a importância de seu trabalho, mas tece também algumas críticas. Dentre elas, aponta como o autor compara a história de Cida, contada em terceira pessoa, com a de Preciado, contada em primeira pessoa, mas “em nenhum momento alude à própria história, ou assume a implicação que o próprio corpo tem no tipo de produção conceitual que ele leva adiante em seu texto” (MOMBAÇA, 2016, online). Dessa forma, embora o texto de Pereira chame atenção para as relações de colonialidade que se dão entre a produção acadêmica do Norte e do Sul Global e aponte caminhos para superá-las, Mombaça argumenta que o texto se sustenta “sobre um apagamento sistemático das próprias marcas corpo-políticas de quem escreve” (MOMBAÇA, 2016, online). Nesse sentido, o texto de Pereira continua a reproduzir o distanciamento entre o sujeito produtor de conhecimento e a sua própria produção teórica, distanciamento que tem caracterizado a “epistemologia do ponto zero” que ainda permanece fortemente enraizada da academia.

Mombaça afirma, então, a necessidade de uma “desnaturalização radical dos procedimentos acadêmicos, incluindo uma problematização das relações sujeito-objeto” (MOMBAÇA, 2016, online), assim como a de um olhar crítico sobre os “efeitos de interpelação que a apropriação do queer desdobrou em territórios como o nosso” (MOMBAÇA, 2016, online). Ela procura interpelar aqueles a quem se refere como a “elite queer” e os seus procedimentos críticos, apontando a necessidade de questionar relações de colonialidade para além daquelas que se dão entre o Norte e o Sul, especialmente as reproduzidas pela própria academia.

Nesse sentido, Mombaça lembra que enquanto o diálogo com perspectivas decoloniais e pós-coloniais chegava à academia brasileira através de autores como Pereira e Larissa Pelúcio, a ativista chilena Hija de Perra interrogava “desde a própria dissidência sexual e de gênero, a matriz queer de conhecimento, oferecendo dessa forma uma resistência efetiva à interpelação queer como efeito de poder acadêmico” (MOMBAÇA, 2016, online), sinalizando já aí outras apropriações do queer na América Latina.

Conhecida por sua estética extravagante, estilo sarcástico e humor ácido, Perra foi, entre outras coisas, uma atriz, modelo, cantora e estilista, conhecida também como ativista pelos

direitos das mulheres e dissidências de gênero e sexo, que teceu duras críticas ao conservadorismo da sociedade chilena. Apesar de ter morrido com apenas 34 anos, ela deixou sua marca. Perra era uma pessoa que caminhava nos limiares da identidade, recusando se enquadrar em uma identidade fixa. Afirmando lhe causar arrepios se identificar com as novas caixinhas que surgiam para falar sobre o gênero e a sexualidade, ela se pergunta:

Serei uma travesti sodomita lésbica ardente metropolitanizada? Serei uma bissexual afeminada em pecado com traços contra sexuais e delírio de transgressão à transexualidade? Serei uma tecno-mulher anormal com caprichos ninfômanos multissexuais carnavais? Serei um monstro sexual normalizado pela academia dentro da selva de cimento? Serei uma vida castigada por Deus por invertida, torta e ambígua? Serei uma homossexual ornamentadamente empetecada, feminina, pobre, com inclinação sodomita capitalista? Serei uma travesti penetradora de buracos voluptuosos dispostos a devires ardentes? Ou serei um corpo em contínuo trânsito identitário em busca de prazer sexual? (PERRA, 2015, p. 4-5).

Em seu texto *Interpretações imundas de como a Teoria Queer coloniza nosso contexto sudaca, pobre de aspirações e terceiro-mundista, perturbando com novas construções de gênero aos humanos encantados com a heteronorma*, Perra chama atenção para como a introdução da teoria queer na América Latina trouxe consigo todo um vocabulário e arcabouço teórico vindo do Norte, com os quais se passou a classificar e categorizar as dissidências de sexo-gênero sudacas existentes, apontando que práticas que fogem da cis-heteronormatividade já estavam presentes por estas terras antes da chegada dos europeus.

Assim, “Perra oferece pistas para a composição de uma genealogia marica, que deveria começar por investigar as imemoriais práticas não-binárias e sexo-desviantes das comunidades indígenas” (LEAL, 2021, p. 59). O interesse nas dissidências de sexo-gênero, por parte da academia, direcionou o olhar de pesquisadores a toda uma variedade de pessoas que viviam e caminhavam por esses territórios, que criavam e exploravam formas de vida, processos de subjetivação e formas de resistência, muitas vezes ignoradas e marginalizadas. Nesse sentido, é como se, a partir da chegada de teorias vindas do Norte, essas dissidências passassem a existir e se vissem de repente enquadradas por termos que lhes soavam estranhos. Perra questiona, então, sua relação com a teoria queer a partir da sua situação de dissidente que fala situada no Sul, mas que sente várias vezes que sua legitimidade vem do Norte quando se expressa em termos elaborados pelos estudos de gênero, os quais, em suas palavras, “se acumulam de repente em nossos limites territoriais e nos enquadram com novas etiquetas para fomentar e entender o exercício da existência e suas diferenças sexuais” (PERRA, 2015, p. 2). Perra se diz, então,

[...] uma nova mestiça latina do Cone Sul que nunca pretendeu ser identificada taxonomicamente como queer e que agora, segundo os novos conhecimentos, estudos e reflexões que provêm do Norte, encaixo perfeitamente, para os teóricos de gênero, nessa classificação que me propõe aquele nome botânico para minha mirabolante espécie achincalhada como minoritária (PERRA, 2015, p. 3).

Ela ressalta ainda como os estudos queer chegaram na América Latina por meio da academia e foram rapidamente absorvidos por ela, argumentando que, se alguns autores estadunidenses como David Halperin têm denunciado “a rápida institucionalização da queer theory, normalizada pelo seu êxito acadêmico, na América Latina e na Espanha esse processo parece ser ainda mais acelerado” (PERRA, 2015, p. 6).

A crítica de Perra, que dialoga também com as colocações de Mombaça, não tem por objetivo denunciar as teorias queer e nem sua popularidade nas universidades por si só, mas, sobretudo, a falta de tensionamento em parte das apropriações acadêmicas e mesmo culturais do queer, que arriscam limitar o seu potencial subversivo e integrar as problematizações e demandas queer nas sociedades capitalistas contemporâneas, notórias pelo seu poder de capturar e absorver as diferentes formas de oposição com as quais se confronta.

Assim, como afirma Perra, “O problema [...] está em que, com sua continuada transformação em um regime pós-político tolerante e multicultural, o sistema capitalista é capaz de neutralizar as reivindicações queer, e integrá-las como ‘estilos de vida’” (PERRA, 2015, p. 6). Mombaça também nos alerta para a valorização da diferença por si só, apontando como a colonialidade opera “como uma devoradora de mundos e, portanto, se alimenta da diferença, ainda que não cesse de repor, como princípio de realismo social e político, o domínio do mesmo comum Moderno-Colonial” (MOMBAÇA, 2020, online).

Aqui, precisamos nos recordar novamente do caráter antiassimilacionista da ética queer. A luta queer que se contrapõe ao ativismo lgbt+ assimilacionista não tem por objetivo a conquista de status igualitário para as dissidências de sexo e gênero, e nem tampouco a tolerância. Seu objetivo é confrontar as normas e instituições que sustentam esta sociedade e criar epistemologias e formas de viver e de se relacionar que se oponham ao capitalismo neoliberal.

É justamente esse caráter de combate, de luta da teoria queer, que termina muitas vezes por ficar em segundo plano em parte de suas apropriações pela academia, que também deve ser alvo de questionamentos (ainda mais pelo queer decolonial). Na América Latina, esse problema se torna mais evidente quando o queer se populariza primeiro no meio acadêmico, para depois se popularizar em diferentes lutas e mobilizações — embora a separação entre a academia e as lutas sociais não seja tão clara ou definitiva. Essa situação contrasta com o contexto

estadunidense, no qual o queer se popularizou primeiro como luta e posteriormente no meio acadêmico. Assim, reitero que a relevância e o valor da produção teórica queer se dá na medida em que suas apropriações fortalecem as lutas das diferentes dissidências que nela encontram algum valor e que através dessas apropriações encontram novas ferramentas para interpelar e confrontar as normas que ferem suas existências e as instituições que as mantêm.

Nesse sentido, a relação entre as dissidências de sexo-gênero e outros grupos marginalizados e a teoria queer na América Latina permanece ambígua. Por um lado, acusa-se as teorias queer de serem excessivamente acadêmicas, elitistas e incapazes de lidar com a realidade das lutas sudakas, lutas das quais os acadêmicos estariam afastados, segundo esta visão. Por outro lado, muitas dissidências, incluindo aquelas de fora da academia, têm encontrado na produção teórica queer ferramentas poderosas para utilizar em suas vidas e lutas. Além do mais, muitas pessoas envolvidas nessa produção dentro do meio acadêmico estão também frequentemente inseridas em diferentes lutas, e levam o queer para suas mobilizações, assim como levam suas lutas para a academia.

Esse processo de apropriação (ou expropriação) do queer pelas dissidências se fortalece, portanto, à medida que o queer escorre e flui para fora dos corredores da academia e em direção às nossas vidas e mobilizações, sendo tensionado no processo e contribuindo para a formação de novos agenciamentos. E nessas apropriações e desvios é possível manter o queer vivo e afiado para que não perca o corte ou a potência.

Assim, essa condição ambígua da chegada do queer na América Latina faz com que sua recepção ocorra de três modos principais. A primeira é uma rejeição do queer e até mesmo um combate a tudo que se associa à teoria queer que pode se dar por diferentes razões. Digo isso porque a rejeição da teoria queer por dissidências de sexo-gênero, por exemplo, tende a ser diferente da sua rejeição por setores conservadores, que o combatem como uma manifestação do que eles chamam de “ideologia de gênero”. Quando falamos da reação de conservadores, essa oposição é esperada. Por outro lado, muitas dissidências terminam rejeitando as teorias queer de maneira apressada e, por vezes, até mesmo sem saber direito do que elas tratam, mesmo quando as muitas vivências, lutas e perspectivas guardam grande afinidade com o queer em certos sentidos.

O segundo, que vejo muito presente em círculos acadêmicos e em alguns círculos ativistas, é a recepção dos estudos queers sem a devida atenção à necessidade de tensionar esses estudos e aproximá-los mais das lutas de dissidências de sexo-gênero que não estão tão interessadas em igualdade ou assimilação. Como nos diz Abigail Leal, grande parte da potência do queer como movimento termina por se perder quando ele é recebido de forma pouco crítica,

resultando em que “a palavra, drenada de toda sua força disruptiva, se esvazia num modismo estéril e ritualístico, quer seja abraçando ou abandonando de forma apressada a teoria queer” (LEAL, 2021, p. 53).

O terceiro modo, por sua vez, é aquele que resulta em apropriações mais localizadas, críticas e em sintonia com vidas e lutas locais. Essas apropriações podem ser vistas sobretudo nas ações de coletivos queer, trans, feministas e anarquistas, entre outros, em ocupações e nas ruas, em zines artesanais que circulam de mão em mão e nas alianças que se formam entre as diferentes lutas. Pode também ser vista nas produções acadêmicas que estão em sintonia com essa circulação de afetos, saberes, corpos e táticas.

Como nos diz Fernando Pocahy (2016), o desafio dos acadêmicos que elaboram as teorias queer e procuram desafiar as diferentes formas de colonialidade acadêmica e se colocar em uma posição de interlocução problematizadora não é um desafio que se dá apenas no contexto acadêmico. Em suas palavras,

[...] aqui não haveria nenhum espaço privilegiado para esse desafio, podendo ele acontecer em um quarto escuro ou em uma escola, numa unidade básica de saúde ou em um clube BDSM, na rua, na zona de prostituição, em coletivos e grupos, em instituições totais ou em um bar ou ao entorno de um izoporzinho das sapatão, em um canto qualquer no jardim das delícias ou nos territórios de guerra e conflito social. Nesses territórios de produção e tráfico de subjetividades, pesquisadores queer teriam a oportunidade de viver a experiência de seus corpos-problematizadores em recusa às grades disciplinares ou marcos de análise metateóricos, bem como revisitando seus possíveis privilégios diante de outras posições de sujeito. (POCAHY, 2016, p. 20).

E aqui, o caráter antiassimilacionista da ética queer deve servir como antídoto contra a possível neutralização de seu potencial subversivo através de apropriações pouco críticas e afastadas de lutas antissistêmicas, assim como seu caráter antifundacionista deve permitir que o queer se mantenha aberto a novas apropriações e ressignificações que lhe possibilitem lidar com as diferentes realidades com as quais se confronta nos mais variados contextos. E se as produções acadêmicas nem sempre têm estado à altura desse potencial, é inegável que há também valor nessas contribuições e ferramentas potentes para confrontarmos a ordem colonial e capitalista e seus arranjos identitários.

Como diz Perra, a falta de referente singular do termo queer o deixa aberto à controvérsia e à revisão, de forma que ele pode se aplicar a todos que, em algum momento, foram excluídos pelas normas da ordem heterossexual e dos papéis de gênero sociais. E se nada em nossas identidades é necessariamente fixo e o gênero é performativo, o queer nos traz uma valiosa contribuição ao fornecer “a possibilidade de subverter e deslocar aquelas noções de gênero que foram naturalizadas e reificadas, apoiando a hegemonia masculina e o poder

heterossexual” (PERRA, 2015, p. 7), e desafiar a ideia de que algumas expressões de gênero sejam verdadeiras e originárias, e outras falsas.

Ela encerra suas reflexões perguntando-se se cabe a ela sonhar que o queer seguirá o seu legado de resistência sem se transformar em um modismo ou uma nova norma, desejando, assim como desejo, que o queer “se transmute em uma constante destruição e criação amorosa onde todos possamos viver com sabedoria e prazer” (PERRA, 2015, p. 8).

Pocahy, por sua vez, se mostra menos preocupado com o debate sobre o potencial colonizador das epistemologias queer. Se ele reconhece as colonialidades presentes na academia, ele também chama atenção para como essas epistemologias não se dão em um local pacificado e sem tensões, e sim em um campo de disputas marcado por contestações, insubordinações, apropriações e traições que abrem espaço para novas epistemologias e diferentes processos de subjetivação e dessubjetivação.

Para a argentina Nayla Vacarezza, os textos de Butler e de outros autores associados aos estudos queer não geraram apenas debates teóricos quando chegaram em seu país. As questões e reflexões advindas de sua recepção sucitaram uma série de problematizações a respeito das políticas de esquerda, dos feminismos e dos ativismos relacionados ao gênero e à sexualidade, assim como a respeito dos limites da identidade, da representação política e de certas noções acerca do sujeito político. Em suas palavras, “esta teoria e os seus conceitos não operaram em sua chegada a Argentina como um discurso de autoridade especulativo e desligado da prática política, e sim como operadores que provocaram e impulsionaram um intenso debate conceitual e político situado” (VACAREZZA, 2017, p. 1260, tradução minha).

Nesse sentido, a própria elaboração do queer acadêmico, tanto em suas manifestações euro-estadunidenses como nas sudakas, tem sido marcada por tensões e disputas ao longo de sua trajetória. Foi o que vimos nos diálogos entre o queer e os ativismos trans e na elaboração do transfeminismo, e foi o que vimos também no *queer of color* surgido de uma crítica a certas elaborações que não dão atenção a interseccionalidade e ao imperialismo, entre outras coisas.

As tensões e críticas que o queer gera em seu trânsito pela América Latina e as interpelações por dissidências sudakas que tenho abordado realizam, então, operações de decomposição e compostagem por meio das quais o queer se insere em novos agenciamentos. Essas mutações adquirem também novos nomes: agora, falamos em estudos maricas, teoria marica e bixa, estudos transviados, teoria cú e no kuir, cuir e cu-ir. Vemos nesses nomes não apenas uma latinização do queer, mas também diferentes formas de ressignificar termos pejorativos.

E termos como viado, bixa e marica (em espanhol) têm sido usados como insulto, mas reapropriados por dissidências latino-americanas, assim como como *tortillera* e machorra. Mesmo antes de falarmos em queer nessas terras, dissidências já adotavam a estratégia de reapropriação da injúria, afirmação da diferença e interpelação das normas. Quando apropriado pelas dissidências, o queer provoca uma série de insubordinações queer, cuir, transviadas e feministas que geram uma “abertura a espaços-conexões para multidões em devir (multitudes) e para saberes-práticas que instauram outras espistemologias do mundo” (POCAHY, 2016, p. 10). Estas são as espistemologias que se dão na interpelação do gênero, da sexualidade e da raça e na crítica dos dispositivos de saber/poder.

O queer se torna, então, uma potência que, por meio do desenvolvimento de estudos, epistemologias, práticas políticas, eróticas e culturais, permite uma contestação dos regimes de normalização e assujeitamento que permeiam as nossas vidas e distribuem violência, segurança, recursos e oportunidades de vida de acordo com nossas posições como sujeitos. E essa potência consegue se manter na medida em que o queer se proponha

Ao abandono de sua morada teórico-metodológica, (re)fazendo suas estratégias, táticas, usos. Sua contingência é recuar de pronto logo ali onde poderia flertar com o desejo de moldar a vontade política dos outros. Queer como prática política efêmera, insurgente, fugaz, fugidia... vadia. Seu único des(a)tino talvez seja ocupar-se em de(s)viar-se – devir(ar-se). Queer como heterotopia, queer espaço-prática-outra. (POCAHY, 2016, p. 12).

Essa colocação de Pocahy aponta novamente para a importância do caráter antiessencialista da ética queer, cujo sujeito é múltiplo e sempre em transição, assim como para seu caráter não-teleológico, que abre espaço para que sua proposta e seus objetivos variem de acordo com as necessidades daquelas subjetividades que encontram no queer uma potência.

Uma dessas potências que tem sido mobilizada nas múltiplas apropriações do queer é a de questionar os regimes identitários coloniais e as relações de saber-poder que os sustentam, o que tem gerado processos de criação e ressignificação de identidades em que diferentes dissidências buscam se definir em seus próprios termos e desenvolver novas relações; processo que ocorre muitas vezes de forma bem consciente e acompanhado por intensas discussões nas comunidades de pessoas dissidentes.

Alguns desses processos vêm se dando por essas terras antes do queer fazer parte do nosso vocabulário, e têm questionado e desafiado os binarismos que caracterizam a matriz heterossexual de forma contundente e com forte afinidade com a ética queer ao reivindicar vivências-outras.

Um exemplo é a identidade travesti em algumas de suas manifestações – identidade que, em sua especificidade latino-americana, tem se consolidado, adquirido novos sentidos com o tempo, sem se fixar em um único significado. Como abordado anteriormente, a travestilidade tem significados múltiplos e pode reivindicar para si tanto uma mulheridade-outra quanto uma rejeição ao binário de gênero. A reivindicação de uma travestilidade latino-americana que rejeita o binarismo de gênero é um exemplo de desafio direto a este binário e à matriz heterossexual que surge primeiramente de um processo de luta, auto-organização e constituição de sujeitos coletivos e das experiências de travestis envolvidas nesse processo, e não como resultado de uma elaboração teórica (embora a produção acadêmica tem também sido cada vez mais apropriada por travestis envolvidas nestes processos).

Assim, a militante travesti argentina Lohana Berkins chama atenção para a diferença entre as vivências de travestis e as de pessoas trans que buscam se acomodar à lógica binária como homens e mulheres. Em suas palavras: “Grande parte de nós travestis latino-americanas reivindicamos a opção de ocupar uma posição fora do binário, e é nosso objetivo desestabilizar as categorias homem e mulher” (BERKINS, 2007, online, tradução minha).

Ela nos mostra como parte dos processos de constituição das identidades coletivas de travestis, cujo ponto de partida são vivências e mobilizações de grupos sociais, ocorreu de uma forma que reivindica a diferença e expressa uma recusa ao essencialismo que demarca a identidade de gênero no regime da colonialidade. O que ela nos apresenta é uma compreensão da travestilidade como um processo de subjetivação que questiona a noção de identidade como limite, mas “sem procurar invalidar outras experiências subjetivas e relações, outras formas alternativas de viver e entender a travestilidade” (BERKINS, 2007, online, tradução minha).

Também afirma ela: “Nos reconhecemos por fora de qualquer disciplina teórica que se arrogue a faculdade de nos definir sem reconhecer a nossa agência e o nosso poder como sujeitas dentro do marco dos condicionamentos sociais que nos afetaram historicamente” (BERKINS, 2007, online, tradução minha).

A concepção da travestilidade apresentada por Berkins é, portanto, uma recusa a um enquadramento nas normas identitárias e nos saberes que procuram constituir travestis como sujeitos partindo de um olhar externo que não lhes diz respeito, sejam estes saberes médicos, científicos, sejam das ciências sociais, entre outros. Nesse sentido, ela traz alguns relatos sobre sua relação com a academia que são bastante esclarecedores. Berkins nos conta como, em um encontro de uma universidade em Buenos Aires, no qual houve um debate sobre a identidade travesti, um aluno de antropologia a definiu como um “homossexual com tetas” (BERKINS, 2003, p. 130, tradução minha), apontando para um olhar extremamente objetificante e alheio à

sua realidade. Por outro lado, ela salienta que as travestis argentinas encontraram bons aliados no espaço universitário, e algumas terminaram por integrar a área de estudos queer e multiculturalismo da Universidade de Buenos Aires, podendo então ocupar esses espaços e interpelar a academia de suas próprias experiências.

Dessa forma, Berkins nos traz a constituição de uma travestilidade não-identitária e constituída em oposição ao binarismo de gênero que se dá nas experiências coletivas de travestis e que se depara com a academia em um dado momento, em que ela surge tanto como um olhar autoritário e objetificante quanto como um espaço onde surgem alianças e ferramentas conceituais que fortalecem suas lutas, assim como um novo terreno de luta a ser ocupado, disputado e subvertido por travestis.

Nesse contexto específico, se dá o encontro dessa travestilidade sudaka com os estudos queer universitários, que, ao serem expropriados por travestis, contribuem com o objetivo afirmado por Berkins de desconstruir as dicotomias hierarquizadas impostas sobre vidas travestis e de pensar em uma travestilidade não-identitária cujo ponto de partida é a noção de que as identidades assinalam limites no quais procuram nos enquadrar e podem se tornar excludentes e separatistas. Assim, em suas palavras,

Hoje tratamos de não pensar em sentido dicotômico ou binário. Pensamos que é possível conviver com o sexo que temos e construir um gênero próprio, distinto, nosso. Nós mesmas fazemos uma transição dentro do sistema sexogêro. Ao fazê-la, demonstramos a nós mesmas que esse sistema não significa um condicionamento inexorável das pessoas, e o demonstramos a quem nos olha. Em outras palavras, provamos que uma mesma pessoa pode aceitar alguns condicionamentos sexo genéricos ou outros; emerge a condição da pessoa como independente e distinta desses condicionamentos. (BERKINS, 2003, p. 134, tradução minha).

Dessa forma, se a travestilidade pode ser entendida como a reivindicação de uma mulheridade-outra que se constitui em seus próprios termos, ela também pode ser vista como uma fuga dos binários e da identidade, e uma forma de subjetividade processual e aberta que traça uma linha de fuga sobre a qual podemos escapar de enquadramentos de gênero hegemônicos e majoritários. Nesse sentido, ela opera de forma muito parecida com o queer em outro contexto e vivências, em forte afinidade com o aspecto antiessencialista da ética queer.

Podemos também colocar as perspectivas de Berkins em diálogo com as reflexões de Abigail Leal sobre a travestilidade em particular e sobre as experiências trans de forma mais ampla, no Sul Global, tomando as vivências e a arte de pessoas trans como a escritora e performer Hija de Perra, a atriz travesti argentina Susy Shock e o pesquisador, professor e quadrinista transmasculino brasileiro Lino Arruda. Para ela, podemos pensar a experiência da

travestilidade sudaka como algo relacionado à possibilidade de “des-re-fazer os caminhos em s/i, abrir novas estradas em s/i, construir outras vias, abrir sulcos em órbitas já traçadas, ex/orbital.” (LEAL, 2021, p. 38), e nessas andanças se reconstituir sob novas formas e deixar para trás “nossos antigos casulos”.

A travestilidade pensada por Berkins e Leal é, então, mais do que uma identidade, um caminho e um processo de (re)criação que permanece aberto a novos sentidos e resiste às tentativas de enquadramento por normas de gênero, sejam quais forem. É também um chamado para nos reinventarmos e abandonarmos os limites dos processos de subjetivação que nos constituíram e criamos processos de (de)subjetivação não-assimilados e inassimiláveis. Surge, então, a visão de uma travestilidade que é a afirmação de uma diferença que não quer ser assimilada nos regimes normativos de representação, e a “afirmação de uma feminilidade híbrida, estranha e experimental, que não se pauta pelos regimes da normalidade para legitimar sua existência” (LEAL, 2021, p. 74).

Na visão de Leal, há também um quê de tragédia, no sentido nietzscheano do termo, nas performatividades e na arte travesti, que é evidente na arte de Susy Shock. Assim, se para Nietzsche a tragédia é uma forma de afirmação da vida e da existência em todos os seus aspectos, Leal vê na performatividade travesti sudaka uma monstruosidade que é, para ela, “a *afirmação monstruosa da vida*, mesmo em seus estratos mais sujos, imundos y violentos.” (LEAL, 2021, p. 31). Ela nos fala de uma monstruosidade trans, ou “monstransidade” que “não pede permissão, não exige reconhecimento, ela só (se) firma, e (se) afirma errantemente nas precárias y singelas experimentações infinitas do corpo enquanto estrada, encruzilhada, desvio, retorno, beco, saída, ponte, atalho” (LEAL, 2021, p. 63).

Se os corpos trans são relegadas à abjeção, e a precariedade e a violência marcam grande parte das vidas de pessoas trans, a monstransidade surge como uma recusa em ceder ao ressentimento e ao niilismo, e uma insistência em viver, lutar e criar. Essa afirmação que Leal vê não apenas nas vidas e na arte trans, mas também em uma arte cuir sudaka e marginal, não deve ser confundida com uma romantização da precariedade e da violência. O que ela aponta é que, mesmo diante de uma ordem colonial que impõe essa precariedade e violência, subjetividades que fogem da cis-heteronormatividade (principalmente aquelas que não gozam dos privilégios da branquitude) não têm cessado de afirmar suas existências e confrontar essas normas coloniais, criando e recriando formas de vida e processos de subjetivação.

Assim, as reflexões de Berkins e Leal sobre a travestilidade sudaka, a monstransidade e a arte cuir sudaka nos apontam processos de resistência e subversão das normas de sexo-gênero coloniais e seus binarismos e a afirmação de outras formas de existência e subjetividades pela

América Latina que, mesmo quando precedem ao queer em suas diversas manifestações, terminam por dialogar com essas manifestações e se apropriar e dar nova vida e novas formas ao queer/cuir//kuir.

Como complemento a essas reflexões, deixo um trecho do poema *Reivindico o meu direito a ser um monstro*, de Susy Shock, que expressa melhor do que eu poderia esse *ethos* cuir antinormativo e sudaca de que tenho falado:

Reivindico o meu direito a ser um monstro! E que outros sejam o normal, o Vaticano normal, o credo em Deus e virgíssima normal e os pastores e os rebanhos do normal, o Honrável Congresso das Leis do Normal, o velho Larousse o Normal. Eu só trago a luz dos meus fósforos, a face do meu olhar, o tacto do que é ouvido e o jeito vespal do beijar. E terei uma teta da lua mais obscena na minha cintura e o pénis erecto das cotovias galdérias e 7 sinais; 77 sinais; que raio estou eu a dizer...! 777 sinais da endiabrada marca da minha Criação. A minha bela monstruosidade, o meu exercício de inventora, de rameira dos pombos. O meu ser EU, entre tanto parecido, entre tanto domesticado, entre tanto ‘até à ponta dos cabelos’. Um novo título para carregar. Casa de banho: das senhoras? Ou dos homens? Ou novos cantos para inventar. (SHOCK, 2016, online).

Quando as teorias queer chegam na América Latina, elas se deparam não apenas com uma série de debates acadêmicos e ativismos nos quais elas intervêm e geram tensões e apropriações, mas também com diversas dissidências de sexo-gênero que se recusam a se enquadrar na normalidade e cujos processos de luta, resistência e criação encontram nessas teorias certa ressonância.

Nesse sentido, Leandro Colling afirma que, se as teorias queer se popularizaram no Brasil, foi em grande parte porque foram capazes de dialogar com realidades locais e com questões que estavam sendo pensadas por aqui. Em suas palavras: “será que não nos fascinamos pelos estudos *queer* justamente porque eles dizem muito sobre a realidade que nós conhecemos?” (COLLING, 2015b, p. 233). Essa pergunta é lançada após alguns apontamentos feitos por ele para pensar uma genealogia do queer brasileiro.

Assim, ele chama atenção para trabalhos que vinham sendo desenvolvidos por pesquisadores como Nestor Perlongher e Edward McRae, que “se posicionava de uma forma muito crítica em relação ao que ele percebia ser uma tendência de parte do movimento homossexual da época: aspirava certo reconhecimento ao passo que aderiu a uma normatização da vida homossexual” (COLLING, 2015b, p. 227). McRae criticava tendências assimilacionistas dentro do movimento homossexual brasileiro de sua época, assim como as novas normas que emergiam e criavam hierarquias internas entre os homossexuais, gerando uma padronização que valorizava o gay másculo, viril e musculoso, em detrimento de outras subjetividades gays.

Perlongher, por sua vez, analisava nos anos 1980 a construção da heterossexualidade como normalidade, criticando “o que se chama de normalização da homossexualidade, que criaria um modelo gay respeitável e deixaria nas margens novos marginalizados, a exemplo das travestis e ‘das locas’” (COLLING, 2015b, p. 229). Assim, fazendo referência à ideia de devir-mulher, de Deleuze e Guattari, ele propõe uma “sexualidade loca” que desafia a normalidade e cria linhas de fuga.

Vemos nesses trabalhos uma clara afinidade com perspectivas queer e com a ética queer em seu aspecto antiassimilacionista e antinormativo. Além disso, ambos os pensadores foram fortemente influenciados por Foucault, sendo Perlongher influenciado também por Deleuze. Perlongher também era conhecido de Sueli Rolnik, uma das principais tradutoras de Deleuze no Brasil, e juntos os dois liam seus escritos. Como já colocado, o livro *Cartografia Sentimental* escrito por Rolnik pode ser considerado como o equivalente brasileiro do *Problemas de Gênero* de Butler aos olhos de Colling, em razão de sua afinidade com a proposta queer. Influenciada por Deleuze, e atenta aos diferentes processos de (de)subjetivação no Brasil pós-ditadura, ela traz uma série de reflexões sobre o desejo e a identidade e as suas diversas manifestações nesse contexto, fazendo referência ao movimento antropofágico de década de 1920 e a contracultura dos anos 1960 e 70. Para ela, a antropofagia faz parte da realidade brasileira, e, para Colling, ela é também “muito aderente ao ser *queer*, por festejar e aprender com a mistura, a falta de essência, o constante processo de desterritorialização e o devir” (COLLING, 2015b, p. 234). Apesar dessas afinidades, o tema abordado por Rolnik é mais amplo do que a produção teórica queer, e acho que dificilmente seu livro poderia ser considerado um livro queer.

Juntamente com esses autores, Colling cita manifestações culturais como o grupo de teatro Dzi Croquettes, que atuou no Brasil nos anos 1970 e desafiou as normas de gênero através de suas performances.

Recorrendo também ao legado do movimento antropofágico ao falar sobre os estudos e o ativismo queer no Brasil, Marcos Mariano vale-se da imagem de um banquete antropofágico, onde seriam colocados “em um caldeirão com água fervente e temperos diversos o corpo e as ideias de Judith Butler, Eve K. Sedgwick, Paul B. Preciado, Sam Bourcier, David M. Halperin e Michel Warner, por exemplo” (MARIANO, 2021, p. 2021).

Dessa forma, ele nos dá mais elementos para pensar em possíveis genealogias do queer no Brasil. O que vemos nessas reflexões é como todos os elementos que caracterizam a ética queer já estavam bem presentes na América Latina e no Brasil mais especificamente, tanto em manifestações culturais e trabalhos acadêmicos quanto em diferentes lutas, mobilizações e processo de negociação de subjetividades por dissidências de sexo-gênero.

Nesse sentido, podemos pensar que essa ética e as tendências que as constituem estão presentes para além das mobilizações, subjetividades e elaborações que se reconhecem como queer, de modo que seria possível inverter a lógica e pensar que as diferentes manifestações do que chamamos de queer são um produto dessa ética e de suas tendências e se alimentam dela. Os estudos e as teorias queer, por sua vez, alimentam essas tendências em seus deslocamentos pelo mundo e intervêm nos diferentes contextos em que elas se encontram.

E se uma das problemáticas envolvidas na recepção dos estudos queer é o seu tensionamento e apropriação para criação de novos conceitos e teorias, alguns autores têm desenvolvido novos vocabulários para lidar com a realidade brasileira. Um exemplo é Larissa Pelúcio. Para ela, os estudos queer sempre foram um espaço de luta política e de embate de ideias com o objetivo de combater a opressão, “Seja evidenciando o caráter compulsório da heterossexualidade; desconstruindo binarismos que enrijecem possibilidades de transformações; politizando o desejo; ou apontando para as crueldades dos discursos hegemônicos” (PELÚCIO, 2014, p. 74). Ela decide, porém, articular o que ela chama de “teoria cu, nome que foi inspirado em parte por Preciado e suas reflexões sobre o cu, como nos diz Pelúcio. Para a escolha desse nome, ela dá duas razões principais. A primeira deriva da expressão “no cu do mundo”, usada para denominar locais isolados, distantes de determinados pontos de referência. Nesse caso, a expressão faz referência a nossa posição periférica em relação ao “centro da civilização”, localizado nos Estados Unidos e Europa. Essa forma de nos localizarmos chama atenção também para a colonialidade do saber, que privilegia esses locais como não apenas centro da civilização, mas do saber.

Assim ela afirma que se o mundo tem cu, ele tem também uma cabeça pensante, e através dessa metáfora desenha “uma ordem política que assinala onde se produz conhecimento e onde se produz os espaços de experimentação daquelas teorias.” (PELÚCIO, 2014, p. 77).

O termo “cu”, por sua vez, tem um sentido de abjeção no português brasileiro, assim como o “queer” em inglês, sendo associado à injúria, a dejetos e frequentemente ao que foge da heteronormatividade, mesmo que seja com frequência um local de prazer no sexo heterossexual. O cu é também algo que todos temos independentemente de qualquer identidade de gênero/sexual. Além disso, para Pelúcio, “O cu excita na mesma medida em que repele, por isso é queer.” (PELÚCIO, 2014, p. 77).

Ao falar em uma “teoria cu”, Pelúcio encontra uma maneira de evocar a reapropriação do insulto presente no termo “queer” ao mesmo tempo em que assinala o local periférico do Brasil gerado pela colonialidade do saber, e assim procura “evidenciar nossa antropofagia, a partir da ênfase estrutural entre boca e ânus, entre ânus e produção marginal.” (PELÚCIO, 2014,

p. 85). Berenice Bento, por sua vez, fala em “estudos transviados”, apresentando outra apropriação antropofágica dos estudos queer. Para ela,

Nos estudos transviados os discursos médicos passam a ser analisados como engrenagens discursivas que limitam a existência da diversidade dos desejos, dos gêneros, das sexualidades ao âmbito das estruturas fixas corpóreas. E assim se estabelece uma disputa epistemológica onde o corpo passa a ser um significante com múltiplos significados, uma estrutura estruturante em permanente processo de transformação. (BENTO, 2014, p. 49).

Assim, os estudos transviados seriam uma “forma de captura antropofágica do queer no Brasil, mas sem ater-se exaustivamente à discussão ontológica do termo ou sugerir uma corrente teórica a ser exportada para toda a América Latina.” (MARIANO, 2021, p. 163). Bento também nos traz o conceito de “necrobiopoder” para pensar as relações entre a governabilidade e o poder soberano ao refletir sobre como a governabilidade necessita da produção de “zonas de morte” para operar.

Assim, ao falar sobre a constituição do Brasil como Estado-nação, ela chama atenção para como a pilhagem e o genocídio antecederam a expansão do biopoder, conceito que ela acredita que deveria ser aplicado de forma mais cuidadosa. Para Bento, precisamos estar atentos a como essa constituição se deu e se dá, em parte através do desejo por uma “‘eliminação sistemática daqueles corpos que poluem a pureza de uma nação imaginada, um tipo de “‘correia de transmissão’ de uma Europa também imaginada: branca, racional, cristã, heterossexual.” (BENTO, 2018, e185305).

Essa violência se dá tanto por meios estatais quanto não-estatais, e constitui hoje uma verdadeira guerra civil que ameaça diversos corpos que fogem ao ideal colonial de nação que rege os projetos de Estado em todos os governos, inclusive nos que se dizem de esquerda. Como nos diz Abigail Leal, esse fenômeno não é recente.

Alguns grupos sociais sempre viveram sob a mira de um revólver, rodeados por medo y perseguição, violência, estupros e assassinatos, em uma situação de guerra não-declarada. O povo preto das favelas e periferias, bem como os povos indígenas, convive há muito tempo com a violência de Estado, operações policiais e intervenções militares, balas perdidas, execuções sumárias, estupros, extorsões, toques de recolher, intimidações físicas, terror psicológico, envenenamentos, rasantes de helicóptero e, em última instância, com a própria morte. (LEAL, 2021, p. 144).

Assim, as políticas de cuidado e administração da vida que caracterizam o biopoder se dão junto com uma série de políticas que alvejam os corpos que devem desaparecer. Quando não é o Estado que traz a morte, como no caso das operações policiais e chacinas nas periferias, ele opera como cúmplice de outros atores nessas zonas de conflito. É o que vemos quando o

Estado faz vista grossa para assassinatos de travestis que raramente são investigados com seriedade ou quando permite incontáveis ataques de pistoleiros a mando de latifundiários contra comunidades indígenas e quilombolas, ataques que muitas vezes ocorrem com a colaboração da própria polícia e que são facilitados por políticas que incentivam e se recusam a penalizar a grilagem.

Essa violência é uma atualização da violência colonial que marca certos corpos como aqueles a serem eliminados, uma vez que são um empecilho para a concretização de um ideal de nação. Bento define então o necrobiopoder como “um conjunto de técnicas de promoção da vida e da morte a partir de atributos que qualificam e distribuem os corpos em uma hierarquia que retira deles a possibilidade de reconhecimento como humano e que, portanto, devem ser eliminados e outros que devem viver.” (BENTO, 2018, e185305). Como resultado desta hierarquia, temos uma distribuição de violência de acordo com a posição dos corpos que são demarcados por ela. Surgem daí aqueles sujeitos que são caracterizados como um empecilho ou uma ameaça à sociedade, o que justifica a violência que recai sobre eles. Entre os exemplos de sujeitos que ela dá estão “o bandido”, os “invasores de terra”, os “invasores de prédios públicos”, “ideólogos de gênero”, “artistas pedófilos”, pessoas em situação de rua e travestis. Nota-se que, nesses exemplos, temos tanto sujeitos que se reconhecem nesses termos (travestis) quando sujeitos que são a projeção de um imaginário paranoico que cria monstros a serem combatidos (artistas pedófilos e ideólogos de gênero).

Além do mais, o caráter claramente político dessas denominações pode ser observado em termos como “invasores de terra”. Em um país marcado pela expansão do latifúndio por meio da apropriação de terras públicas, terras de agricultores, quilombolas e indígenas com uso da violência, é muito esclarecedor que aqueles que são chamados de invasores de terra e frequentemente demonizados pela mídia são movimentos sociais de luta pela terra que enfrentam latifundiários, como o Movimento Sem Terra (MST). Também é esclarecedor como o MST é frequentemente taxado de “terrorista” por políticos e pela mídia, enquanto latifundiários que ordenam que aviões joguem agrotóxicos sobre aldeias indígenas e que pistoleiros assassinem lideranças de movimentos de luta pela terra não são caracterizados dessa forma.

Bento nos dá, então, dois exemplos contemporâneos de técnicas que operam no sentido de provocar a eliminação de certos corpos. Primeiro, ela nos fala de medidas relacionadas ao sistema carcerário, como “Comida estragada, não atendimento médico, superlotação das celas, pessoas presas sem acusação formal e sem sentença” (BENTO, 2018, e185305). Para ela, essas medidas não são o resultado de uma suposta crise do sistema carcerário, e sim parte de um

projeto que insere diversos corpos (geralmente negros) em certos espaços, excluídos do resto da sociedade, e então os deixa morrer. Assim, técnicas disfarçadas de cuidado, mas que mascaram a morte que produzem, são aplicadas sobre os corpos que se encontram sob a tutela do Estado. Bento também fala sobre os autos de resistência, instrumento criado em 1969, pela Ditadura Civil-Militar, para justificar o assassinato de opositores e que hoje é usada para amparar a violência policial, o que inclui execuções extrajudiciais. Mas, se no primeiro exemplo, utiliza-se a aplicação de técnicas que produzem a morte ao longo do tempo, o segundo apresenta uma forma de matar o mais rápido possível. Nos dois casos é mobilizada a imagem do “bandido”, associada, por sua vez, a jovens negros e periféricos através de uma série de estereótipos reproduzidos na mídia (principalmente em programas de jornalismo “pinga sangue”, como o Brasil Urgente apresentado por José Luiz Datena). São esses corpos que são marcados com um alvo e caracterizados como bandidos em potencial, justificando então a violência aplicada pela polícia.

Assim, o necrobiopoder nos permite pensar o biopoder em outros contextos, em conjunto com essas técnicas de eliminação de corpos e suas relações com normas e discursos que produzem, ao mesmo tempo, esses “sujeitos ameaçadores” e as justificativas para sua eliminação. O aprofundamento da sua elaboração pode ser pensado juntamente com críticas a essas normas, técnicas e discursos, e também às instituições e formas políticas que os sustentam, como a própria polícia e o Estado-nação.

Podemos ver, então, como as apropriações antropofágicas do queer geram novos vocabulários e conceitos ao se apossar do queer que chega ao Brasil e gerar novos conceitos que nos permitam lidar com os diferentes contextos locais em meio a debates e disputas.

O queer no Brasil tem fortalecido diversas lutas e produzido tensões ao questionar as tendências conservadoras que direcionam diversas formas de violência contra corpos sexo-gênero dissidentes e certas formas de ativismo que lutam por uma política assimilacionista de inclusão, focada em marcos legais, e que mantém intactas as mesmas estruturas e instituições perpetuadoras da violência contra corpos dissidentes. Essas críticas têm causado tensões no Brasil, assim como em outros países, que incluem acusações de que ativistas e acadêmicos queer estariam negando a importância da luta por direitos e a conquista de marcos legais. Para Leandro Colling, trata-se de críticas equivocadas. De acordo com ele, “O que os estudos e ativismos queer fazem é pensar sobre os limites dessas políticas em escala macro, que outras políticas devem ser realizadas e como podemos lidar com as que já possuímos” (COLLING, 2015a, p. 184, tradução minha).

Os estudos queer não são, por conseguinte, uma recusa à luta por direitos, e sim uma crítica à aposta exclusiva (ou quase exclusiva) na conquista de direitos por grande parte do ativismo lgbt+ institucionalizado. Essa crítica envolve a necessidade de desenvolver estratégias de luta para além da política institucional, e de problematizar como certas políticas públicas e estratégias podem reforçar normas e instituições que geram exclusões e distribuem a violência. Para Marcos Mariano, são marcantes as diferenças entre o ativismo lgbt+ institucionalizado e o ativismo queer. O primeiro é focado

[...] na luta e conquista de marcos legais, como leis de garantia à cidadania e antidiscriminação, e da aposta que a cultura de preconceito social pode ser transformada através da aprovação e execução efetiva de políticas públicas que favoreçam a população LGBT, além de possuir uma estrutura de organização assentada sobre um modelo institucionalizado de gestão, como as associações e as federações. Já os ativismos queer miram e praticam performances políticas que causem impacto e debate sobre a cultura heteronormativa; expõem uma defesa das identidades fluídas, portanto, não necessariamente o/a ativista queer se sente representado/a em uma das letras LGBT a todo momento; numa crítica que objetiva de maneira cada vez mais emergente o atravessamento das questões raciais, étnicas, de capacitismo e trabalhadores/as precarizados/as para manobrar um discurso anticapitalista. (MARIANO, 2021, p. 168).

Assim, o ativismo queer se diferencia pelo seu caráter antiessencialista e antinormativo que se manifesta principalmente na recusa em se organizar em torno de identidades fixas e pelo foco em ações que não operam por vias institucionais, mantendo uma crítica também aos limites dessas ações. Os coletivos queer também tendem a se organizar de formas mais horizontais e menos institucionalizadas, procurando envolver diretamente as pessoas afetadas pelas questões em pauta.

Porém, se o ativismo queer não se opõe à luta por direitos e muitas vezes ativistas e acadêmicos queer se envolvem nessas reivindicações — como é o caso da luta por leis que desburocratizem o reconhecimento do gênero de pessoas trans —, acredito que é preciso tensionar as diferenças entre estes ativismos e o movimento lgbt+ institucionalizado, necessidade que se pauta no caráter antiassimilacionista da ética queer.

Se o ativismo queer surge de uma recusa em ser assimilado por uma ordem social e de uma luta pela sua transformação, enquanto grande parte do ativismo lgbt+ luta pela manutenção desta ordem e pela inclusão nela, há um conflito direto de interesses e uma diferença irreconciliável. Essa diferença é ainda maior quando o queer envolve a crítica e a oposição radical ao Estado-nação, suas instituições e ao colonialismo. Assim, é preciso se aprofundar nessas diferenças e no caráter antiassimilacionista da ética queer, se quisermos manter a

radicalidade dos estudos e das lutas queer e evitar que estes sejam totalmente neutralizados e absorvidos pela ordem social vigente. É isso que pretendo fazer a seguir.

5 O QUEER CONTRA A ASSIMILAÇÃO

Se é preciso tensionar as diferenças entre as mobilizações queer e o ativismo lgbt+ assimilacionista, as críticas que pensadores e ativistas queer tem feito a essas formas de ativismo são um bom ponto de partida. Tais críticas têm estado presentes ao longo deste trabalho, seja nos apontamentos de Jasbir Puar sobre a mobilização do homonacionalismo, seja na atenção que Ferguson dá para a necessidade da interseccionalidade e da crítica ao Estado-nação e ao capitalismo.

Apesar disso, creio ser necessário o aprofundamento neste aspecto das teorias e lutas queer para compreendermos melhor a dimensão antiassimilacionista da ética queer e a sua importância para manter o queer relevante como um ponto de crítica, confronto e criação de novos processos de (de)subjetivação e novas formas de viver, de se relacionar e pensar.

5.1 A crítica queer ao ativismo assimilacionista

Podemos começar pela crítica queer ao foco excessivo na luta por direitos que caracteriza grande parte do ativismo lgbt+ e de outras formas de ativismo organizados em torno de identidades. Essa crítica não se limita apenas aos limites dessa forma de política. Ela consiste em apontar também como direitos inscritos na legislação podem operar de forma a regular subjetividades e populações, e correm o risco de reforçar normas e instituições que reproduzem formas de exclusão, exploração e violência.

O próprio Estado é uma dessas instituições. Podemos questionar, por exemplo, se, quando movimentos lgbt+ e feministas recorrem ao Estado para se proteger da violência exercida contra mulheres e dissidências de sexo-gênero, eles não correm o risco de reforçar estruturas que produzem grande parte dessa violência e que atinge justamente aqueles mais vulneráveis. Como nos diz Marcelo de Tróia, o Estado não deixa de ser um aparato utilizado pelas classes dominantes “que remonta aos períodos de independência colonial, no qual o poder das metrópoles foi passado para a elite dos países dominados, sem significar uma quebra de relação com o período colonial” (TRÓIA, 2019, p. 12).

Assim, políticas que fortalecem os aparatos do Estado teriam o efeito contraproducente de fortalecer instituições com origens coloniais como a polícia e o sistema carcerário, que são espaços de violência contra populações racializadas, o que inclui também violência de gênero e contra dissidências sexuais — a população lgbt+, por exemplo, corre um grande risco de sofrer violência por conta de seu gênero e/ou sexualidade nas prisões.

Como nos diz Jota Mombaça ao refletir sobre o movimento lgbt+ brasileiro, é preciso pensar no que está em jogo quando se luta pela criminalização da homofobia, que é também reflexo de um desejo de ser protegido pelo Estado. Para ela, a aposta nessas estruturas como fonte de proteção contra violências que recaem sobre a população lgbt+ é o reflexo de uma falta de imaginação política interseccional que gera formas de ativismo que se limitam a lutar dentro de um determinado projeto de mundo pautado em exclusões. Além do mais, Mombaça aponta que

Apesar de sua dimensão institucional, a violência contra as mulheres, assim como contra corpos desobedientes de gênero e dissidentes sexuais em geral, está enraizada numa política de desejo que opera aquém da lei. Por isso, ao chamar a polícia para intervir em situações de violência sexista e/ou transfóbica-homofóbica-lesbofóbica-etc., é comum que eles ajam em favor do agressor, pois o que organiza as ações da polícia não é a lei, mas o desejo – que é, nesse caso, desejo de perpetuação desse sistema que garante o direito de gerir e performar a violência não apenas ao Estado, mas também ao homem cisgênero. (MOMBAÇA, 2021, p. 69).

A polícia então age na pretensão de ser um agente neutro que detém o monopólio da violência em favor da lei e da sociedade quando, de fato, ela opera em proveito de uma ordem social que distribui e aplica a violência de acordo com certas normas e é movida pelo mesmo desejo que move as violências contra dissidentes de sexo e gênero que ocorrem de uma forma não institucionalizada. Esse monopólio da violência, por sua vez, é justificado por uma ficção colonial baseada na ideia de que é possível mediar os conflitos sociais de uma posição neutra que justifica esse monopólio e que oculta os interesses por trás da violência estatal.

Além do mais, como nos diz Marcelo de Tróia, essa política “institucional, estatal, tem sido muito pouco eficaz no que diz respeito à preservação da vida de pessoas com gêneros e sexualidades dissidentes” (TRÓIA, 2019, p. 11). Assim, vemos que, apesar da proliferação de leis criminalizando a homofobia, a lesbofobia e a transfobia, entre outras formas de discriminação, a violência contra pessoas lgbt+ não tem diminuído de forma significativa.

Dean Spade nos convida, então, a refletir sobre “A persistência de diferenças salariais, demissões ilegais, ambientes de trabalho hostis, disparidades em contratações/demissões e violência motivada por preconceito” (SPADE, 2015, p. 40, tradução minha) contra grupos contemplados por leis antidiscriminação e crimes de ódio. Para ele, essa persistência indica a necessidade de questionar a efetividade dessas medidas e de pensar em outros caminhos.

O que ocorre quando se busca a proteção contra a violência sexista e lgbtfóbica via o Estado é a inscrição de certos grupos sociais na posição de vítimas que precisam ser protegidas pelo Estado e a legitimação de instituições extremamente violentas (principalmente contra populações racializadas) que, no fim das contas, só protegem os menos vulneráveis. É preciso

então agir de forma mais crítica em relação às estratégias que buscamos desenvolver, assim como é necessário pensar em como iremos lidar com as diferentes instituições que produzem e reproduzem a ordem social e as suas violências.

Voltaremos para a questão da violência, mas antes vale aprofundar algumas reflexões de Spade e Sam Bourcier que nos fornecem ferramentas importantes para pensar como superar esses impasses. Ambos os autores procuram chamar atenção para as diferentes formas pelas quais as normas operam sobre os corpos através de instituições e como podemos ajustar nossas estratégias para não cair nas armadilhas nas quais grande parte do ativismo lgbt+institucionalizado tem caído. Para Spade, a mobilização de um conjunto de normas “é central para a produção da ideia de um corpo nacional sempre ameaçado e para justificar a exclusão de certas populações de programas que distribuem riqueza e oportunidades de vida” (SPADE, 2015, p. 5, tradução minha) – o que inclui programas de distribuição de terras, benefícios de segurança social etc.

Ao mesmo tempo, as populações excluídas desses programas se tornam alvo de violência por meio de instituições como a polícia, serviços de imigração e sistema carcerário e outros agentes de forma mais difusa. O resultado é que essas normas procuram direcionar proteção e recursos para certas populações e violência, exclusões e vulnerabilidade para outras. Para ele, a compreensão de como essas normas se relacionam entre elas e se manifestam nas instituições nos permite pensar em estratégias mais efetivas e em modelos de organização e atuação que priorizem a liderança e as necessidades das pessoas mais vulneráveis.

Afinal, quando deixamos que organizações não governamentais institucionalizadas, financiadas por corporações e lideradas principalmente por pessoas brancas e de classe média-alta, pautem o ativismo lgbt+ e o feminismo, entre outras lutas, quem realmente está se beneficiando? Quando falamos em inclusão, quem está sendo incluído? E será que vale a pena lutar pela inclusão de certos grupos em um sistema cuja reprodução depende da produção de exclusão, violência e exploração?

Para Dean Spade, a institucionalização do movimento lgbt+ tem operado justamente no sentido de promover privilégios de classe e raça de uma elite lgbt+, via um ativismo focado na conquista de marcos legais como o casamento homoafetivo e a aplicação de leis antidiscriminação, enquanto dá pouca ou nenhuma atenção a pautas como a luta anticarcerária, antirracista, contra a violência policial e por moradia, entre outras, que não apenas estavam mais presentes anteriormente, mas que estão intimamente ligadas às lutas e questões enfrentadas por dissidências de sexo e gênero.

Esse ativismo tem, muitas vezes, envolvido parcerias com instituições violentas e corporações com uma trajetória marcada pela exploração brutal de pessoas e do mundo não-humano. Essas alianças, por sua vez, criam a ilusão de que essas instituições e corporações estão ao nosso lado quando deveriam estar sendo confrontadas. Ao fazer da conquista de direitos através do Estado e da inclusão na ordem social uma prioridade, essa forma de ativismo termina por afirmar e reforçar a legitimidade da própria ordem social.

Além do mais, grande parte do movimento lgbt+ institucionalizado acredita que dissidentes de sexo-gênero devem criar uma imagem respeitável a fim de conquistarem mais direitos e serem mais bem aceitos socialmente, o que, no fim das contas, termina sendo uma aderência à heteronormatividade, como nos diz Leandro Colling. De acordo com ele,

Isso fica muito evidente com a recusa em incorporar temas como as relações poliamorosas e práticas sexuais mais dissidentes, como BDSM, ou mesmo relações afetivo-sexuais não monogâmicas e/ou que rejeitam os pressupostos da família nuclear burguesa, e também na pouca aderência ou até oposição à luta pela regulamentação do trabalho no mercado do sexo. (COLLING, 2015a, p. 241, tradução minha).

Assim, há um abismo entre o ativismo queer que luta contra a assimilação e o ativismo LGBT institucionalizado, embora muitas vezes ambos possam se misturar na luta por direitos ou contra certas formas de discriminação. Por isso, é de extrema importância mantermos vivo e darmos atenção ao aspecto antiassimilacionista da ética queer. Afinal, a cooptação e neutralização das lutas é um dos maiores ricos enfrentados pelas mobilizações atissistêmicas, e as estratégias de qualquer tipo de movimento pautado na rejeição da ordem social ao invés de na assimilação por essa ordem devem levar esse risco em conta.

Para Dean Spade e Sam Bourcier, isso implica desenvolver uma análise de três dimensões do poder, às quais Bourcier se refere como “triângulo do biopoder”. Para ele, esse triângulo é constituído

[...] pelas três maneiras de exercer o poder que são os regimes, os mecanismos disciplinares (D), a gestão e regulação da população (P) – o primeiro nível biopolítico identificado por Foucault, mas isso muda depois – e tecnologias de segurança (S). (BOURCIER, 2020, p. 75, grifo do autor).

Todas essas dimensões operam mediante normas que determinam critérios de classificação e ação.

Bourcier também nos fala de três níveis de intervenção política: o nível dos direitos, que se refere ao quadro jurídico legal e tem sido o foco principal de ação dos movimentos

assimilacionistas; oda disciplina, que concerne a como o poder atua diretamente sobre os corpos; e, por fim, o nível da população, que envolve as estratégias de administração de populações abordadas por Foucault. Para Bourcier, ao focar quase exclusivamente no primeiro nível de intervenção e ignorar os demais, “*políticas gays e lésbicas assimilacionistas alimentam o tríptico nacionalista: Trabalho, Família e Pátria*” (BOURCIER, 2020, p. 66, grifo do autor).

Em sua perspectiva, é necessário que se dê mais atenção aos outros níveis de atuação política. Poré, para isso, é preciso compreender como o poder disciplinar e a gestão de populações operam. Vamos, então, retornar para a questão do biopoder para compreender melhor como as mobilizações e lutas queer podem lidar com os dilemas dos quais falamos. Aqui, Spade nos traz algumas considerações sobre essas duas dimensões que nos ajudam a abordar essa questão com mais profundidade.

Ele nos fala sobre como o modo disciplinar do poder procura moldar os corpos a partir de normas que produzem ideias sobre os diferentes tipos de pessoas e as formas apropriadas de ser e agir. Essas normas são aplicadas através de formas de policiamento e disciplina externas e internas, à medida que as pessoas internalizam essas normas e passam a policiar o seu próprio comportamento para se enquadrar no que é considerado apropriado. É por meio das normas disciplinares que nos ensinam a ser “um homem, mulher, garoto ou garota de forma apropriada; como ser saudável, casto, pontual, produtivo, inteligente, extrovertido ou qualquer qualidade que seja valorizada em nosso contexto” (SPADE, 2015, p. 53, tradução minha). Por outro lado, elas nos ensinam o que devemos evitar para não sermos rotulados como loucos, criminosos, pervertidos, preguiçosos ou qualquer outra forma que carregue um estigma.

Como vimos até este momento, essas normas estão fortemente saturadas por noções de gênero, raça e sexualidade, entre outras. Assim, cria-se uma série de arquétipos que definem como deve agir o homem ideal, a mulher ideal, o cidadão ideal etc., e a impossibilidade de atingirmos esse ideal nos sujeita a um policiamento externo e interno que nos acompanha ao longo da vida e nos ameaça com as consequências que recaem sobre os sujeitos desviantes.

A resistência ao poder disciplinar, como nos diz Spade, tem se focado na oposição contra “normas que centram a branquitude, Cristianismo, heterossexualidade, masculinidade, o binarismo de gênero e a razão que produz hierarquias violentas de valor” (SPADE, 2015, p. 55). As estratégias de resistência ao poder disciplinar envolvem em grande parte expor a arbitrariedade dessas normas, criticar os saberes que as sustentam e desconstruir seus pressupostos, desnaturalizar as suas bases, expor seus efeitos negativos e reivindicar a

legitimidade de outras formas de ser — que envolve, muitas vezes, explorar e criar essas formas de vida e abrir as portas para novos processos de (de)subjetivação.

Tais estratégias estão claramente alinhadas com as propostas das teorias queer e com as lutas com as quais estão em diálogo, como temos visto até o momento. Dessa forma, é possível afirmar que a atenção dada às normas reproduzidas pelo poder disciplinar é uma característica das estratégias queer.

Podemos então adotar uma compreensão mais profunda das normas que motivam as diferentes formas de discriminação e violência contra dissidentes de sexo-gênero e evitar atuar de perspectivas que sejam excessivamente individualizantes e psicologizantes, que Bourcier chama de *perpetrator perspective* (perspectiva do perpetrador). Essa perspectiva, frequentemente invocada em mobilizações por leis que criminalizam a discriminação, opera com base na ideia de que uma pessoa que insulta ou ataca outra, de forma preconceituosa, o faz com base em razões pessoais que precisam ser decifradas, e analisa essa situação de “uma visão intersubjetiva do insulto e sobre a forma linguística e explícita da discriminação” (BOURCIER, 2020, p. 47).

O foco nas motivações do indivíduo que discrimina termina enquadrando essa ação como uma questão individual, quando esse indivíduo age em um contexto que produz e reproduz as normas com base nas quais ele age. Além do mais, as ações individuais mais explícitas de discriminação e violência são apenas uma pequena parte da violência exercida pela normalidade. Enxergar as manifestações das normas que afetam dissidentes a partir de indivíduos que os insultam ou agredem, “Faz esquecer os lares onde se proliferam: a prisão, a família e a polícia, o Estado e a educação, inclusive a universidade” (BOUCIER, 2020, p. 48).

Ao adotar uma visão mais ampla, é possível não apenas analisar melhor as relações entre lei, controle, distribuição e violência, mas compreender como estratégias baseadas em um modelo de discriminação focado demais na intencionalidade do indivíduo pode reforçar sistemas que retiram recursos e oportunidades e direcionam a violência aos mais marginalizados. Mas, para isso, é preciso abordar também como opera a gestão de populações. Essa dimensão do biopoder se manifesta por meio de intervenções que procuram afetar populações, e geralmente envolve intervenções aplicadas segundo a lógica da promoção da segurança ou da saúde da nação. Os próprios programas que constituem e administram a nação estão incluídos nesse modo do poder. Tais programas incluem a cobrança de impostos, recrutamento para o exército redistribuição de renda, sistemas de criminalização e punição, programas para promover a saúde, censo e documentação, leis de imigração etc. Os critérios adotados por esses programas se pretendem neutros e os programas agem com a pretensão de

beneficiar a nação e seus cidadãos. Por trás disso se ocultam as ideias e normas que definem quem são esses cidadãos e quais são suas características, e quais (ou quem) são as ameaças à segurança dessa população. Assim, as estratégias definem não apenas inimigos externos, mas também inimigos internos que estão sujeitos à violência.

Porém, enquanto alguns são considerados ameaças, outros podem ser considerados um empecilho. A figura do cidadão acomodado que vive de programas sociais (como o bolsa-família, no caso do Brasil) e não contribui para a nação, por exemplo, tem sido usada para justificar ataques contra programas sociais, o que contribui para um aumento da vulnerabilidade das populações (já vulneráveis) que deles se beneficiam. Esses programas envolvem, então, a mobilização de ideias sobre quais corpos e vidas devem ser promovidos e quais devem ser excluídos, ou mesmo eliminados. Além do mais, eles “são mobilizados através de ideias racializadas e generizadas mesmo que eles não nomeiem explicitamente raça e gênero em seus textos” (SPADE, 2015, p. 60, tradução minha), e, por conta disso, têm efeitos racializados e generizados. Um exemplo da mobilização do gênero e da raça são as políticas de combate às drogas e à criminalidade ao mobilizarem a imagem do bandido (apresentada anteriormente), quase sempre caracterizado como um jovem homem negro. Essas políticas justificam operações de extermínio e encarceramento em massa. Assim, a generização e a racialização (assim como a sexualização) de sujeitos operam na construção da nação mediante intervenções que incluem sistemas administrativos e normas que preservam e cultivam algumas vidas e expõem as outras à violência.

Dessa forma, as operações do poder que envolvem a gestão de populações terminam tendo um impacto muito mais perverso do que as instâncias individuais de discriminação. Ao recorrermos ao Estado para nos protegermos da violência contra dissidentes de sexo-gênero, terminamos reforçando a legitimidade do Estado-nação e as normas e instituições que afetam aqueles sujeitos mais vulneráveis. Partindo dessa percepção, muitos ativistas têm buscado desenvolver formas de atuar que rompam com a ideia de que o Estado é a instituição que deve mediar esses conflitos e nos proteger da violência, e favoreçam a autonomia das subjetividades queer.

Assim, estratégias queer são frequentemente elaboradas em oposição direta ao ativismo lgbt+ que busca pela proteção do estado. Mas que tipo de estratégias podemos oferecer como alternativa? Como lidar com a violência sem fortalecer o punitivismo e as normas que essas abordagens mobilizam? Spade aponta como alguns grupos e coletivos têm desenvolvido estratégias que incluem

[...] trabalhar para prevenir a violência; trabalhar para aumentar a capacidade das comunidades de apoiar sobreviventes de violência; trabalhar para ajudar as pessoas que já se envolveram em atividades prejudiciais para parar de causar danos; trabalhar para responder imediatamente e impedir danos quando eles ocorrem; e trabalhar para aumentar as capacidades de indivíduos e comunidades de formas relações saudáveis, resolver conflitos, apoiarmos membros vulneráveis e identificarmos e quebrarmos padrões de violência íntima e de família. (SPADE, 2015, p. 122, tradução minha).

Assim, subjetividades queer podem combater a violência forjando alianças e se fortalecendo entre si e às suas comunidades, ao invés de fortalecer instituições e normas que produzem exclusões e violência. Para isso, é preciso desenvolver uma política autônoma e fora da dimensão estatal – o que não significa ignorar completamente essa dimensão. E se não podemos contar com o Estado para nos defender, é preciso desenvolver uma capacidade de autodefesa, como aponta Jota Mombaça. Afinal, se não pudermos ser violentas e não formos capazes de nos defender, “concentraremos em nossos corpos, afetos e coletividades o peso mortífero da violência normalizadora” (MOMBAÇA, 2021, p. 78).

É através do desenvolvimento de potências coletivas e queer que podemos confrontar de fato a distribuição desigual da violência, que, ao definir quais corpos são violentáveis, e ao construir corpos cismasculinos como intrinsecamente viris, “é responsável, numa escala micropolítica, pela manutenção do medo com base nas experiências trans*, dissidente sexual e feminina para com o mundo” (MOMBAÇA, 2021, p. 69).

Nesse sentido, simpatizo com Itziar Ziga quando ela expressa seu incômodo ao dizer que, quando se fala da violência de gênero, “poucas vezes se alude à capacidade que nós mulheres temos – por estarmos dotadas de pernas, braços, fala e entendimento – de nos defendermos” (ZIGA, 2021, p. 80). É como se a mulher (assim como as dissidências de sexo-gênero) fosse sempre dependente de uma figura masculina para se defender, seja pai, marido ou policial. Essa visão é extremamente despotencializante.

Para Mombaça, é essencial que abandonemos a posição de vítima, tomando como ponto de partida o fato de que estamos inscritas em uma guerra contra determinadas existências, e assim lutar pela vida ativamente.

No Brasil, as mais recentes atualizações dessa guerra se dão no contexto da ascensão do neofascismo que gerou o bolsonarismo e que agora executa uma contrarrevolução preventiva contra tudo que ameaça a ordem colonial: indígenas e quilombolas, feministas, negros e lgbs, professores de esquerda, sindicalistas, ambientalistas, anarquistas e comunistas. Nessa guerra, como nos diz Abigail Leal, o poder colonial modula o niilismo contra todos esses corpos como forma de enfraquecer as dissidências. Para ela, a ordem colonial quer não apenas restaurar uma ordem totalitária e eliminar certos corpos, mas separar corpos dissidentes de sua potência de

agir e resistir; ela quer “moer os espíritos, saturar as forças vitais, devastar ontologias e esvaziar os ajuntamentos revoltosos” (LEAL, 2021, p. 149). Dessa forma, a mobilização do niilismo gera corpos esgotados e saturados de afetos tristes, que são mais fáceis de manipular ou eliminar, corpos despotencializados.

É preciso, então, reconhecer a situação que envolve os corpos dissidentes e sair da posição de inércia e/ou dependência das políticas estatais, o que implica, entre outras coisas, elaborar formas de resolução de conflitos que evitem recorrer à esfera estatal e ao sistema de justiça, desenvolver formas de autodefesa queer que nos protejam e uns aos outros e também táticas de fuga. Precisamos ainda pensar na dimensão afetiva de nossas lutas, e em como criar agenciamentos que gerem afetos alegres e aumentem a nossa potência.

Além disso, como diz Mombaça (2021, p. 80), “É também sobre aprender a ler as coreografias da violência e estudar modos de intervir nelas. É sobre furar o medo e lidar com a condição incontornável de não ter a paz como opção”.

A construção da autodefesa pode ser desenvolvida em conjunto com uma ética de cuidado e apoio mútuo que se manifesta pela construção de redes de apoio não estatais entre pessoas queer. Nas palavras de Leal, é preciso “criar espaços y dinâmicas de cura e armar ataques y ofensivas. Autodefesa também é cuidado afetivo e emocional; dar conta das questões do amar, sofrer y curar.” (LEAL, 2021, p. 152).

Esses são alguns pontos de partida para que possamos desenvolver uma luta queer que seja de fato antiassimilacionista e que adote uma outra relação com as normas e instituições que reproduzem a ordem social. Retomando a questão do punitivismo, vale perguntar: não estamos fazendo muito mais pelas pessoas queer mais vulneráveis quando nos juntamos à luta anticarcerária e apoiamos pessoas queer que estão presas ou sofrendo violências por parte do sistema de justiça do que quando recorremos a essas instituições para combater a violência queerfóbica?

Afinal, o sistema de justiça e as instituições envolvidas estão entre os mais violentos reprodutores do racismo, do sexismo, da transfobia e da homofobia. Mas é possível criar outras formas de proteger uns aos outros e se engajar em táticas de desencarceramento, tais como: fornecimento de assistência jurídica, tratamento para usuários de drogas, recursos e apoio para prisioneiros queer e para prisioneiros de maneira geral.

Desenvolver um conjunto de táticas e de relações que sejam condizentes com uma política queer antiassimilacionista significa também questionar os modelos de organização que têm predominado no ativismo institucional, frequentemente dominado por Organizações não Governamentais endinheiradas em aliança com corporações e políticos capitalistas. Essa

“ONGuização” dos movimentos sociais produziu inúmeras consequências que terminaram por limitar o potencial transformativo desses movimentos.

A ascensão desse modelo, como aponta Spade, resultou em um declínio de uma das principais estratégias de movimentos sociais, que é a mobilização das pessoas diretamente afetadas pelas questões envolvidas. Ao invés disso, esse modelo envolve a liderança de ativistas que tendem a ter acesso à educação e recursos, sendo estes geralmente os representantes mais privilegiados de um determinado grupo social. Assim, uma das críticas “à elevação do setor sem fins lucrativos como locus primeiro para a justiça social é que ela separou a provisão de serviços diretos e ligados à sobrevivência da organização” (SPADE, 2015, p. 97, tradução minha). É preciso entender também a ascensão das ONG no contexto do neoliberalismo, que ao retirar recursos destinados para programas sociais, cria um vácuo preenchido por ONG e por outras instituições privadas.

Além do mais, as ONG tendem a operar através de mobilizações por reformas que terminam legitimando a ordem social e as instituições que as sustentam, o que limita as possibilidades de que qualquer tipo de política realmente transformadora seja realizada via essas formas de organização.

Se Spade critica a política do movimento lgbt+ institucionalizado, ele aponta para como demandas que vão além do que é possível ser conquistado por meio de reformas têm surgido em espaços liderados por pessoas trans racializadas. Assim,

[...] lutas por justiça racial e econômica que pedem a abolição das prisões, saúde e moradia para todos, fim da regulação da imigração, fim da pobreza e da riqueza são objetivos significativamente diferentes das demandas focadas em inclusão e reconhecimento que tipificam estratégias baseadas em litígio e legislações. (SPADE, 2015, p. 108, tradução minha).

Essas demandas não cabem nas ONG endinheiradas que se valem de *lobbying* e acordos com as instituições dominantes, mas cabem na política dos coletivos queers que lutam por uma transformação radical da sociedade e de suas normas e instituições. Como nos diz Boucier (2020, p. 68, grifo do autor): “*Nem reconhecimento nem inclusão, mas transformação e redistribuição: esse é o lema mínimo das políticas queer e transfeminista.*”

A rejeição das políticas assimilacionistas praticadas por estas ONG partem da constatação de que o campo do Estado e da política institucional “demonstram-se incapazes em articular uma política que não seja pautada pela questão multicultural que cria elites minoritárias e provoca o acirramento das disputas.” (TRÓI, 2019, p. 11). Partem também da noção de que, no fim das contas, é preciso tomar como ponto da partida uma rejeição radical

do projeto de sociedade colonial e capitalista, para daí construir outras visões de mundo, epistemologias e formas de viver, lutar e nos relacionar com normas e instituições, e uns com os outros.

É preciso afirmar uma negação a esta ordem e uma diferença inassimilável, e é a partir da afirmação dessa diferença, dessas visões coletivas, modos de vida e relações que podemos desenvolver ações que tragam um potencial transformador capaz de confrontar as armadilhas do assimilacionismo e dos essencialismos, usados para regular nossas subjetividades. É justamente esse processo de criação coletiva que mobiliza e ressignifica as identidades e o caráter coletivo dos diferentes sujeitos queer, bem como suas prioridades éticas e táticas. Dessa forma, se a teoria queer dedica grande parte de seus esforços à desconstrução das normas que nos regulam e constituem, essa desconstrução pode ser encarada como “um processo transformador no qual compreender a constituição histórica de discursos, práticas e formas de ser nos permite compreender como as coisas poderiam ser diferentes” (NICHOLAS, 2014, p. 160, tradução minha).

Como acredito ter demonstrado, um estudo dessa constituição mostra como essas normas, discursos e práticas estão enraizados e como se relacionam mutuamente e operam no sentido de gerar processos de subjetivação e assujeitamento que assegurem a manutenção de um determinado projeto de sociedade que opera com base em violências e exclusões.

A negação, encarnada no aspecto antiassimilacionista da ética queer, é então necessária para que seja possível desenvolver novas formas de vida e processos de (de)subjetivação com um potencial radical. Nesse sentido, a negatividade queer, associada ao que muitos autores se referem como a “virada antissocial”, fornece-nos caminhos para pensar a articulação dessa negação e assim concluir a tarefa de elaborar uma ética queer.

5.2 A virada antissocial e a potência da negação

Para além da assimilação política, do reconhecimento e da representação, uma série de teóricos queer têm procurado encontrar caminhos através do potencial da negatividade, ou seja, do fracasso, da recusa, do silêncio, do esquecimento e da pulsão de morte, entre outras formas de negatividade e negação. Essas elaborações, que seriam resultado de uma dita “virada antissocial” nos estudos queer, constituem o que chamo aqui de “negatividade queer”.

Porém, meu objetivo não é abordar com profundidade essas perspectivas, e sim apresentar alguns autores e conceitos que nos permitam articular o potencial da negatividade em diálogo com a ética queer.

Um bom ponto de partida para falar sobre a negatividade queer é o livro *No future: queer theory and the death drive* (2004), de Lee Edelman, uma das obras mais conhecidas associada à virada antissocial.

Para Edelman, a potência do queer está em uma antipolítica que consiste na rejeição total da ordem social e da ideologia que justifica sua manutenção e reprodução no futuro, que ele chama de “futurismo reprodutivo”. Este futurismo, que para ele é a base de toda política, é representado na figura da Criança, que não deve ser confundida com as crianças reais, de carne e osso.

Assim, a reprodução da ordem social que se efetua por meio da política é justificada com base nesse futuro que nunca chega, existindo apenas como um horizonte. Na sua perspectiva, a política é sempre conservadora, na medida em que ela “trabalha para afirmar uma estrutura, para autenticar a ordem social que ela procura transmitir para o futuro na forma de sua Criança interna” (EDELMAN, 2004, p. 2-3). Essa criança simbólica, evocada por conservadores quando afirmam ser preciso proteger as crianças das dissidências de sexo-gênero, representa a reprodução da ordem social no futuro, estando ligada também ao sexo heterossexual reprodutivo que viabiliza a (re)produção da Criança. Assim, ele nos diz:

Pois a Criança, cuja mera possibilidade é o suficiente para afastar a verdade nua do sexo heterossexual - impregnando a heterossexualidade com o futuro da significação ao conferir-lhe o fardo cultural da futuridade significante –, figura nossa identificação com uma identidade sempre em vias de se realizar. (EDELMAN, 2004, p. 13, tradução minha).

Se essa Criança simbólica não deve ser confundida com as crianças de carne e osso, ela é, com frequência, mobilizada contra as crianças e jovens. Dessa forma, a figura da Criança que representa o futuro (cis-hétero) paira no ar quando, nas casas e nas escolas, se exerce todo o tipo de violência contra as crianças e jovens que dão algum sinal de que elas podem não se tornar homens e mulheres (cis) heterossexuais, “normais” e de família, ao crescer. Assim, a violência procura garantir que aceitem seu lugar na sociedade em nome do futuro, da Criança.

Se a reprodução da ordem social é representada pela Criança e ligada ao sexo heterossexual e reprodutivo, não surpreende que a sexualidade queer, que desvincula o sexo da reprodução, termine representando uma ameaça à reprodução da ordem social. Dessa forma, as dissidências de sexo-gênero que fogem da heteronormatividade têm sido caracterizadas historicamente e com frequência como uma ameaça à reprodução da sociedade no futuro, representada pela figura da Criança.

Nas palavras de Abigail Leal (2021, p. 44), “Assim representadas na imagem da Criança, as sexualidades ocidentais — apesar de seus ares de libertação e pluralismo sexual — seriam herdeiras de um arcaísmo bíblico imemorial”. Esse arcaísmo consiste na associação entre as sexualidades não-heterossexuais e a destruição do futuro, e pode ser observado na narrativa da destruição de Sodoma que inspirou os termos “sodomita” e “sodomia”.

Ativistas e pessoas lgbt+ assimilacionistas têm feito de tudo para eliminar essa associação e se esforçado para demonstrar que podem ser cidadãos tão “normais” e produtivos quanto os cis-héteros. Assim, procuram mostrar que não são promíscuos, pervertidos ou criminosos, que são capazes de formar famílias (monogâmicas, é claro) e de criar filhos, de ser bons trabalhadores e cidadãos, e assim reproduzir essa mesma sociedade e os valores que a fundamentam.

Para Edelman, no entanto, queers não devem rejeitar o lugar de ameaça à sociedade e oposição ao futurismo reprodutivo e à Criança em nome dos quais o presente é sacrificado. Ele nos diz, ao contrário, que a queeridade “obtem o seu valor ético precisamente na medida em que ela assume esse lugar, aceitando seu status figural como resistência à viabilidade do social enquanto insiste na inextrincabilidade dessa resistência em relação a toda estrutura social” (EDELMAN, 2004, p. 3, tradução minha). A potência do queer estaria justamente em seu caráter oposicional, que diz não ao Futuro, à Criança e a qualquer ideal positivo de sociedade e de interesse geral. A queeridade seria, em sua perspectiva, uma particularidade que teima em resistir à incorporação em qualquer ideal de sociedade, adquirindo um caráter puramente negativo e disruptivo.

Mas qual seria a justificativa para abraçar essa negatividade de acordo com Edelman? Nenhuma, porque “se a justificação requer que ela reforce qualquer valor positivo social; seu valor, ao invés disso, reside em seu desafio ao valor como definido pelo social, e, assim, em seu desafio radical ao próprio valor do social” (EDELMAN, 2004, p. 6, tradução minha).

O que vemos, então, nas elaborações de Edelman, é uma queeridade puramente negativa que ocupa o lugar de uma recusa e uma resistência, e que, desse lugar, ameaça desintegrar os laços que sustentam a ordem social e sua reprodução. Trata-se de uma queeridade que não pode ser assimilada pela ordem social, na medida em que representa uma recusa à sua viabilidade e valor.

Edelman elabora essa queeridade negativa a partir da “pulsão de morte freudiana relida pela psicanálise lacaniana e seus conceitos de Imaginário, Simbólico e Real” (COLLING, 2021, p. 4). Em suas palavras,

Como a constância de uma pressão que é tanto estranha quanto interna à lógica do Simbólico, como o excedente inarticulável que desmonta o sujeito de dentro, a pulsão da morte nomeia o que o queer é invocado a figurar na ordem do social: a negatividade que se opõe a toda forma de viabilidade social. (EDELMAN, 2004, p. 9, tradução minha).

Assim, ele insiste no potencial da pulsão de morte como um excesso que escapa a qualquer tentativa de significação e representação, manifestando-se pela repetição compulsiva que “revela as ilusões da identidade e sociabilidade ao abrir um abismo na falta de sentido do real” (BERNINI, 2017, p. 68, tradução minha), revelando que “o futuro é a fantasia de uma promessa que nunca pode ser mantida. O mundo de significados que nós acreditamos compartilhar com os outros é pura ilusão” (BERNINI, 2017, p. 68, tradução minha). A pulsão de morte é também aquilo que desintegra a unidade do sujeito.

As colocações de Edelman podem ser entendidas em parte como uma crítica à hipocrisia da sociedade heterossexual que, em nome da proteção das crianças e do futuro, golpeia quem foge de sua normalidade, incluindo as próprias crianças. São também uma rejeição dos rumos de um movimento lgbt+ cada vez mais focado na assimilação e no direito ao casamento, à paternidade/maternidade, e na respeitabilidade e “normalidade”, tornando-se cada vez mais desprovido de qualquer tipo de caráter radical e oposicional. A essa política de respeitabilidade, ele opõe uma queeridade puramente negativa que não almeja nenhuma inteligibilidade e nem projeto futuro, mas a rejeição da ordem social e a afirmação de uma pulsão que, em seu movimento e gozo sem sentido, rompe as ilusões e falsas promessas da ordem social, e provoca rupturas e fraturas em seu tecido.

Edelman nos traz uma série de ferramentas importantes para pensarmos como manter o caráter oposicional da queeridade que se reflete nos aspectos antinormativos e antifundacionistas da ética queer. Ele também nos alerta para a importância da negatividade na manutenção deste caráter oposicional.

Em certo sentido, é revigorante a força de sua rejeição a esta ordem social e a tudo que ela representa. Mas se por um lado ele nos traz ferramentas importantes para pensarmos uma queeridade que se opõe ao futurismo reprodutivo do mundo cis-hétero, colonial e branco, a sua insistência em uma negatividade pura e sem propósito parece, para muitos autores, um beco sem saída. Entre esses autores está Mari Ruti, para quem a celebração da negatividade por si só não representa muita coisa para além de uma retórica explosiva. Para ela, o tipo de negatividade pura elaborada por autores como Edelman representa uma “compulsão de repetição teórica, no sentido freudiano, que indica, entre outras coisas, uma fixação traumática que nos impede de avançar para novos terrenos conceituais” (RUTI, 2017, p. 39).

Se a negatividade elaborada por autores como Edelman nos protege contra as armadilhas das políticas assimilacionistas e os aparatos de captura que buscam neutralizar as lutas sociais, ela também corre o risco de produzir novas armadilhas. Afinal, nem todos os caminhos que desviam das políticas assimilacionistas nos levam a algum lugar ao qual valha a pena chegar. E qual é o sentido de recusar certos caminhos que não nos levam para onde queremos se não para buscar outros caminhos?

Mas se o futurismo reprodutivo representado pela Criança nos faz escolher entre a assimilação pela ordem social e a oposição a ela, isso não significa que essa oposição precisa ser baseada na rejeição de qualquer tipo de futuridade ou projeto de transformação social. Como nos diz Ruti (2017, p. 107),

[...] caracterizar o futuro meramente como uma tentativa de recapturar um passado imaginário, como faz Edelman, é caracterizá-lo em termos desnecessariamente desprovidos de imaginação. O futuro não permanece inerentemente aberto? Se esse é o caso, o sujeito que se vira em direção ao futuro necessariamente se mantém vivo e aberto à imprevisibilidade absoluta da existência. Isso não é uma questão de negar a morte – ou mesmo a pulsão de morte – mas meramente de nos apegarmos a possibilidade de que entre o momento presente e o momento da morte nos somos capazes de encarar o mundo e formas que são dignas de nossa paixão” (Ruti, 2017, p. 107)

Assim, a crítica da futuridade reprodutiva e sua negação podem servir como ponto de partida para pensarmos outras futuridades. E se o futuro é marcado por uma imprevisibilidade constitutiva, podemos pensar em futuridades que permanecem abertas e não são baseadas em um investimento nesta ordem social e nem em um otimismo ingênuo ou investimento em uma ordem futura e imaginada, e sim em um movimento duplo que nega esta ordem social afirmando outros modos de ser inassimiláveis por ela.

Ruti também critica Edelman por sua recusa em se referir a qualquer identidade concreta, o que para ele representaria um retorno a uma política identitária ingênua. Assim, ele parece pensar que qualquer tentativa de buscar compreender como diferentes corpos e populações são afetados diferentemente pelas normas é uma ameaça à sua visão de uma queeridade negativa. Mas essa recusa corre o risco de recair na não-marcação dos corpos que caracteriza o universalismo liberal e que tem mantido a posição privilegiada dos corpos brancos, cis e masculinos oculta.

Por fim, ela aponta que a rejeição total do simbólico, presente na queeridade negativa de Edelman, torna as subjetividades queer incapazes de qualquer tipo de criação. O que Edelman nos apresenta, então, é uma queeridade capaz de romper com as ilusões do futurismo reprodutivo que sustenta a ordem social e gerar fissuras nessa ordem, mas incapaz de fazer algo

além disso. Assim, no modelo de Edelman, segundo Ruti (2017, p. 118), “o único modo de criatividade disponível no mundo é a heteronormatividade reprodutiva”.

Nesse sentido, cabe aqui o alerta dado pelo Tiquun (2014, p. 47) ao dizer que “O erro cardinal de toda subversão se concentra, a partir de então, no fetichismo da negatividade, no fato de se apegar à sua potência de negação como se fosse o mais próprio de seus atributos”. Dessa forma, se a potência da negação é necessária para desenvolver uma política radical que não caia nas armadilhas do assimilacionismo e é capaz de manter seu caráter oposicional, a negatividade não pode ser vista como um fim em si.

Afinal, se há a necessidade de negar determinada ordem social e o que ela representa, essa necessidade resulta da percepção de que essa ordem social não condiz com certas formas de vida, e que ela se apresenta um obstáculo limitador de nossas possibilidades, uma vez que determina os parâmetros do que é aceitável e mesmo do que é possível. Se há uma rejeição dessa ordem social e de suas normas, é porque há desejos que nela não cabem e formas de vida e relações que são antagônicas a ela.

A negatividade, então, ao invés de ser um fim, torna-se um meio para desenvolvermos alternativas a partir de uma rejeição daquilo que está dado e de uma recusa em aceitar as promessas das políticas de assimilação. Assim, a negação da ordem social e o aprofundamento do antagonismo entre seus limites e nossos desejos é o ponto de partida para a elaboração de outros caminhos e relações.

Podemos começar a pensar nestas alternativas tecendo um diálogo entre Jack Halberstam e Sara Ahmed. Se Edelman procura pensar a associação entre a queeridade e a destruição da ordem social e do futuro, Halberstam articula a associação entre o queer e o fracasso, enquanto Ahmed procura pensar como as trajetórias das vidas queer se distanciam das noções de felicidade da ordem heterossexual. Para ele, “sucesso, em uma sociedade heteronormativa e capitalista, equipara-se facilmente a formas específicas de maturidade reprodutiva combinada com acúmulo de riqueza” (HALBERSTAM, 2020, p. 20). Essa ideia de sucesso, por sua vez, é associada a uma série de marcos que buscam determinar nossa trajetória de vida. Assim, nós somos considerados bem-sucedidos de acordo com a nossa capacidade de passar por esses marcos e nos adequarmos às expectativas que os acompanham. Alguns dos principais marcos são o sucesso profissional e o acesso a recursos financeiros (que permite a aquisição de uma série de sinalizadores de status e sucesso), o casamento (heterossexual e monogâmico) e a reprodução e criação de filhos. Nesse sentido normativo, o sucesso depende em grande parte de uma combinação entre o acesso a recursos em uma economia capitalista

marcada pela desigualdade, que gera precariedade, e a capacidade de se adequar a normas de gênero e a ideais de masculinidade e feminilidade.

Esses dois aspectos estão conectados, na medida em que a distribuição de recursos e vulnerabilidade é, em grande parte, determinada pelo modo como as normas de gênero, raça e sexualidade posicionam os corpos. No entanto, mesmo obtendo sucesso profissional, a existência queer é frequentemente marcada por uma associação com o fracasso: fracasso em formar uma família heterossexual, fracasso em ser um homem ou uma mulher de forma “apropriada”, e assim vai. Mas essa associação entre vidas queer e fracasso não é experienciada por pessoas queer como algo que vem de fora, e sim como algo que descreve a relação dessas pessoas com suas próprias subjetividades. Afinal, muitas pessoas queer passam grande parte de suas vidas procurando se adequar a cis-heteronormatividade e temendo fracassar nesse propósito. Nesse caso, o fracasso ou o medo do fracasso é, frequentemente, acompanhado de sentimentos negativos como medo, culpa, desilusão, ansiedade. Porém, muitas vezes, o fracasso em se adequar abre a possibilidade para novas formas de ser, e a sua aceitação pode nos levar a pensar em formas alternativas de ser para além dos *scripts* estabelecidos pelas normas hegemônicas.

Para Halberstam, então, o fracasso nos possibilita traçar rotas de fuga que nos ajudam a escapar das normas punitivas que “disciplinam o comportamento e administram o desenvolvimento humano com o objetivo de nos resgatar de uma infância indisciplinada, conduzindo-nos a uma fase adulta controlada e previsível” (HALBERSTAM, 2020, p. 21). E se com frequência ele vem acompanhado de emoções negativas, ele “também proporciona a oportunidade de usar essas emoções negativas para espetar e fazer furos na positividade tóxica da vida contemporânea” (HALBERSTAM, 2020, p. 21).

Nesse sentido, posso dizer que meu processo de transição de gênero se deu após muitas tentativas fracassadas de procurar me adequar a um gênero imposto. Assim, quando aceitei que minhas tentativas de ser homem fracassaram, pude buscar por outros caminhos e formas de ser, e pude me livrar também da culpa e de outros sentimentos negativos associados ao fracasso.

Halberstam segue, dessa maneira, a estratégia queer de ressignificar o que tem carga negativa ao dar outro sentido ao fracasso, ao mesmo tempo que questiona as lógicas de sucesso que orientam a sociedade. Questionar as ideias de sucesso normativas, por sua vez, pode envolver um questionamento das ideias normativas de felicidade, que estão intimamente ligadas a elas.

Para Sara Ahmed, a ideia de felicidade está sempre ligada a ideias socialmente definidas sobre o que devemos perseguir para alcançar a felicidade, que é algo projetado no futuro, como

um objetivo que atingiremos se fizermos as “coisas certas”. A promessa da felicidade atrelada ao cumprimento de certas condições transforma o futuro “em um objeto, em algo que pode ser declarado antes de sua chegada” (AHMED, 2010, p. 21, tradução minha), e a felicidade em algo que se situa em uma futuridade. Por ser baseada em normas sociais que definem o que é bom, essa ideia de felicidade adquire um caráter coletivo, ao mesmo tempo que define os objetivos que um indivíduo deve almejar para atingir essa felicidade, de forma que ela pode ser entendida também como algo dado por “uma orientação compartilhada em direção aquilo que é bom” (AHMED, 2010, p. 56, tradução minha).

Aqui, começa a ficar clara a conexão entre a ideia de felicidade, de sucesso e do que é considerado bom. A projeção da felicidade e do sucesso no futuro e a sua conexão com as condições de reprodução da ordem social, por sua vez, ilustram como as ideias de sucesso e felicidade estão ligadas ao futurismo reprodutivo. Assim, por um lado, devemos almejar o sucesso profissional e o poder de consumo que mobilizam os fluxos de capital e fazem girar a roda do capitalismo. Por outro, devemos almejar a formação de uma família heterossexual que gerará novos trabalhadores e futuros pais e mães. O cumprimento desses requisitos reproduz a ordem social. A reprodução social se dá também pela transmissão de ideias de felicidade de uma geração a outra, frequentemente através da família. Essa reprodução significa que a felicidade, no mais das vezes, tem um caráter compulsório, uma vez que os pais projetam em seus filhos ideias de felicidade, ao mesmo tempo que ligam sua própria felicidade (como pais) à trajetória de seus filhos. Assim, alguns sujeitos são compelidos a adotar as causas de felicidade de outros, correndo o risco de serem culpabilizados pela infelicidade destes ao se recusarem a aceitar essas ideias e procurarem seguir outros caminhos.

Como resultado, a obrigação dos filhos é “fazer os seus pais felizes e desempenhar esse dever alegremente, ao ser feliz e mostrar os sinais de ser feliz da maneira correta” (AHMED, 2010, p. 59, tradução minha). As ideias de felicidade são, então, ideias disciplinadoras também. Não é surpreendente que sujeitos queers sejam, muitas vezes, associados à infelicidade, ao serem retratados não apenas como aqueles que são incapazes de atingir a verdadeira felicidade, mas também como sujeitos que trazem infelicidade, vergonha e decepção para os seus pais e para os outros. Assim, a falta de alinhamento entre o desejo e a ordem social gera um conflito.

Ahmed explora essa conexão entre o alinhamento do desejo e as ideias normativas de felicidade através de duas figuras, além dos queers, mas com estes relacionadas: a estraga-prazeres feminista (*feminist killjoy*, em inglês) e o revolucionário raivoso. Ela aponta como feministas têm sido habitualmente retratadas como pessoas mal-resolvidas, estraga-prazeres e sem senso de humor. A figura da feminista desprovida de senso de humor tem sido contrastada

com figuras de mulheres bem-resolvidas e satisfeitas com suas vidas como esposas, mães e donas de casa. Nesse contraste, é notável também como feministas têm sido retratadas como mulheres emasculadas e pouco femininas, enquanto as mulheres “bem-resolvidas” são retratadas como exemplos de feminilidade.

O que está presente no contraste entre essas figuras é a ideia de que a realização de uma mulher está em se enquadrar no que a ordem social espera dela, e, ao questionar essas expectativas e buscar outros caminhos, as feministas seriam mulheres infelizes e mal-resolvidas, que estragam o prazer dos outros e disseminam seu ressentimento e infelicidade.

Assim, as estraga-prazeres feministas seriam aquelas mulheres que “não depositam sua esperança de felicidade nas coisas certas, mas falam abertamente de sua infelicidade com a obrigação de se tornarem felizes com essas coisas” (AHMED, 2010, p. 60, tradução minha). Ao se recusar a ser feliz com o que a sociedade espera dela e expor a sua infelicidade, a feminista causa tumultos, distúrbios, advindo daí sua associação com a infelicidade, que é mobilizada na imagem da feminista estraga-prazeres.

O conflito e tumulto gerados por feministas ao recusarem se alinhar com as ideias normativas de felicidade, que são também baseadas em normas de gênero, revelam muito sobre o caráter compulsório da ideia de felicidade. Se, ao seguir outro caminho, elas são vistas não apenas como infelizes, mas como quem traz infelicidade aos outros, elas revelam que o que é retratado como desejável é, na verdade, uma obrigação nem sempre desejável e que envolve as expectativas impostas por outros. Além do mais, ao revelar que as coisas associadas à felicidade nem sempre são desejáveis, elas expõem o caráter arbitrário da ideia de felicidade e apontam que a existência de outros caminhos que podem ser preferíveis, caminhos que, às vezes, ameaçam a estabilidade da ordem social. Assim, o que a imagem das feministas faz ao retratá-las como estraga-prazeres é associar o ressentimento e a infelicidade com o questionamento da ordem social e mascarar o caráter compulsório dessa ordem, ele próprio responsável pela infelicidade de muitas pessoas. Podemos, então, entender a feminista como alguém que “estraga prazeres” ao expor as normas que compõem a ordem social e os efeitos negativos dessa ordem.

Em exemplo apresentado por Ahmed, a caracterização de feministas como mal-humoradas emerge quando elas “estragam” um momento de socialização ao apontar o machismo em uma piada, em um comentário, em uma ação. Mesmo que estejam agindo em resposta a algo dito ou feito, são frequentemente culpadas por “começar a discussão”. A feminista, portanto, “interrompe o fluxo suave da comunicação. Ela fica tensa. Ela faz as coisas ficarem tensas” (AHMED, 2017, p. 37, tradução minha).

Assim, “A violência do que foi dito ou a violência da provocação passa despercebida e a feminista é percebida como tendo ‘causado a discussão’ que está perturbando a fragilidade da paz” (AHMED, 2010, p. 65, tradução minha). A caracterização da feminista como perturbadora da paz mascara a violência da ordem social e a infelicidade causada por ela, ao mesmo tempo que caracteriza quem denuncia essa violência como causadora de infelicidade.

Podemos pensar essa figura alinhada à do revolucionário raivoso. Para Ahmed, a consciência revolucionária pode ser pensada como uma consciência desalinhada com a sociedade. Nessa análise, ela faz referência ao pensador anticolonial Franz Fanon, que afirma que os colonizados precisam compreender o mundo dos colonizadores como uma imposição e algo que lhes aliena, para daí se revoltarem contra esse mundo. Ahmed descreve a experiência de desalinhamento com a ordem social da seguinte forma:

Você se sente alienado do mundo como ele está dado: o mundo de bons hábitos e maneiras, que te promete conforto em troca da obediência e boa vontade. Como uma estrutura de sentimento, a alienação é uma presença intensa que queima; é um sentimento que se impõe acima dos outros para aquele que é alienado. (AHMED, 2010, p. 168, tradução minha).

O desejo do revolucionário por outras formas de viver e outras relações sociais se choca, então, com uma ordem social que não tem espaço para esse desejo, produzindo um sentimento de alienação em relação a essa ordem que o impulsiona a agir e a lutar por algo diferente do que está dado. Nesse sentido, há algo de afirmativo tanto na negação dessa ordem social pelo revolucionário quanto na negação das ideias de sucesso e felicidade por queers e feministas.

Todas essas formas de negação têm como ponto de partida a afirmação de uma diferença inassimilável, cujo desejo não cabe nas expectativas e nas trajetórias dadas como desejáveis pela ordem social. A afirmação dessas formas de desejo se dá por meio da negação da ordem social que se coloca em seu caminho. E as subjetividades que se recusam à assimilação pelos ideais dados pela ordem social serão associadas, por sua vez, com uma negatividade que revela os próprios investimentos normativos dessa ordem: o fracasso, a infelicidade, o fim do futuro e a destruição da ordem social.

Voltamos, então, ao revolucionário, que assim como ativistas de forma mais geral, é frequentemente retratado como raivoso e ressentido. Essa raiva, por sua vez, é muitas vezes associada a uma disposição em cometer atos violentos em nome de um ideal. Dessa forma, a luta por futuros alternativos e por outras sociedades é associada a uma violência injustificável que deslegitima essa luta.

Essa associação se torna clara quando é usada para deslegitimar qualquer forma de ação ou ativismo não-domesticado que se recuse a se limitar às vias consideradas como formas legítimas de ação (eleições, protestos “pacíficos” etc.). Mesmo ações relativamente moderadas, como o bloqueio de vias públicas durante um protesto, são usadas para deslegitimar ativistas radicais. Assim, o uso de estratégias consideradas violentas poria em questão a legitimidade da causa destes ativistas, tornando desnecessário qualquer tipo de engajamento mais sério com o que está sendo colocado e denunciado por eles.

Mas Ahmed nos convida a questionar o que está por trás dessa caracterização de revolucionários como violentos quando eles combatem uma ordem social baseada em hierarquias violentas. Para ela, essa é uma forma de mascarar a violência na qual a ordem social se baseia e ao mesmo tempo deslegitimar quem a questiona. Se os revolucionários expõem a violência dessa sociedade, “a violência que eles expõem não é reconhecida como violência: violência estrutural é uma violência oculta” (AHMED, 2010, p. 170, tradução minha).

Dessa forma, se as feministas são caracterizadas como causadoras da infelicidade ao denunciar a opressão por trás dos ideais de felicidade da ordem social, os revolucionários são deslegitimados e caracterizados como violentos ao denunciarem a violência que mantém a ordem social e da qual ela depende. Assim como a associação entre os queers e o fracasso, essas associações buscam circunscrever os limites das formas aceitáveis de ser, de se relacionar e de agir politicamente, assimilando as diferenças e marginalizando o que não é assimilável ao atribuir a essas subjetividades um estigma que projeta nelas uma negatividade a ser evitada pelos “bons cidadãos”.

Porém, a recusa dessa negatividade se torna uma armadilha, na medida em que despotencializa o caráter radical das mobilizações de quem é imbuído dessa negatividade. Isso é o que vemos quando ativistas queers e feministas, entre outros, procuram recusar a caracterização das suas mobilizações e reivindicações políticas como uma ameaça à ordem social. No caso de sujeitos queers, a armadilha se apresenta nas ideias de inclusão, que abrem a possibilidade de uma aceitação maior de sua diferença desde que se aproximem mais dos ideais de heteronormatividade e de sucesso, e sejam, desse modo, bons cidadãos.

Mesmo assim, como nos diz Ahmed, os arquivos queers estão “cheios de desejos mais perversos, de corpos que desejam ‘da forma errada’ e estão dispostos a desistir do acesso à boa vida para seguir seu desejo” (AHMED, 2010, p. 115, tradução minha). E esse desejo, como no caso do queer revolucionário, podem ser até mesmo o desejo do fim dessa ordem social. Para ela, narrar a infelicidade daqueles que estão insatisfeitos com os ideais de felicidade e as expectativas dessa ordem social pode ser um ato afirmativo, pode ser “um gesto em direção a

outro mundo, ainda que não nos seja dada uma visão do mundo que possa existir quando as muralhas da miséria forem derrubadas” (AHMED, 2010, p. 107, tradução minha).

Para Halberstam, formas alternativas de personificação do desejo são um componente importante na luta anticapitalista. Em sua visão, ao afirmar essas formas de personificação do desejo, as pessoas queers podem ser pensadas como “um conjunto de tecnologias de resistência que incluem coletividade e imaginação, e um tipo de compromisso situacionista que surpreende e choca” (HALBERSTAM, 2020, p. 55).

Halberstam elabora como vidas queers rompem frequentemente a lógica de reprodução da ordem social ao rejeitar formas supostamente orgânicas de herança e família e explorar um “potencial para *diferença na forma* que permanece adormecida na coletividade queer, não como um atributo essencial da alteridade sexual, mas como possibilidade embutida na dissociação de narrativas de vidas heterossexuais” (HALBERSTAM, 2020, p. 108).

Assim, podemos pensar em uma queeridade que rompe com todo o tipo de futurismo mantenedor da ordem social: rompe com o futurismo reprodutivo que se projeta na imagem da Criança, rompe com as ideias de felicidade e sucesso que procuram determinar nossas trajetórias e nos ajustar aos imperativos da reprodução da sociedade, gerando uma série de fissuras que desestabilizam essa ordem social. Ao fazer isso, a queeridade nega também todos os mandatos da identidade que procuram definir as subjetividades pelo seu enquadramento nas normas que sustentam esse mundo, e assim nega todo tipo de essencialismo. Essa é a queeridade encarnada na ética queer que delimitei.

Esse movimento, porém, se dá primeiramente pela afirmação de uma diferença e de desejos inassimiláveis por essa ordem, que, ao se afirmar coletivamente, desestabiliza as normas e instituições que a mantêm e nega a sua reprodução, enquanto cria espaços e caminhos que possam levar para outras futuridades alternativas. Se as subjetividades queer representam uma diferença inassimilável pela ordem social, que se afirma e rejeita essa ordem, as teorias queer nos fornecem ferramentas para desmontar as epistemologias e normas que a sustentam e que buscam enquadrar essas subjetividades em seus regimes indentitários por meio de processos de subjetivação. Assim, podemos produzir outras epistemologias e processos de (de)subjetivação que nos levem a outras formas de viver.

A virada antissocial nas teorias queer pode, então, nos fornecer ferramentas para pensar uma negatividade que participa de um projeto afirmativo que nega a ordem social, porque nossos desejos não cabem neste mundo, e gera fissuras e rupturas pela afirmação desse desejo e de elaborações de novas formas de viver, agir e lutar coletivamente.

Mas, para isso, é preciso ir além da visão apresentada por autores como Edelman. Para Halberstam, a versão da negatividade queer elaborada por Edelman não apenas apresenta uma visão muito restrita, mas também um arquivo e uma gama de respostas afetivas muito limitados, que incluem a indiferença, o tédio e a ironia. Ele fala, então, de uma negatividade que pode ser encontrada em uma série de projetos, que vão do anticolonialismo ao punk, e que incluem uma outra dimensão afetiva, envolvendo “ira, grosseria, raiva, despeito, impaciência, intensidade, mania, sinceridade, seriedade, investimento excessivo, incivilidade, honestidade brutal e decepção” (HALBERSTAM, 2020, p. 160). Assim, se Edelman deriva uma negatividade de um arquivo gay e masculino, Halberstam pensa em uma virada antissocial cujos territórios incluem “A raiva da sapatão, a ira racial, a violência contrahegemônica, o pugilismo punk” (HALBERSTAM, 2020, p. 160). Mas Halberstam não foi o único a encontrar na negatividade punk algo que pode ser mobilizado para pensar uma queeridade radical.

Para Maria Wiedlack, o punk queer feminista nos fornece um exemplo prático de mobilização queer e da negatividade para a criação de uma política interseccional e não-essencialista mobilizada contra a ordem social. Em diálogo com autores associados à virada antissocial, como Edelman, Halberstam e Munoz, e com músicos e ativistas punk, ela elabora essa conexão em seu livro *Queer feminist punk: An antisocial history*.

Procurando trazer essas reflexões para pensar no punk queer feminista não como paradigma de uma política queer antiassimilacionista, e sim como um exemplo prático que contém elementos que nos mostram como essa política pode e tem sido elaborada. Para Wiedlack, teorias queer radicais são “teorias que recusam e rejeitam a cumplicidade com culturas de consumo neoliberais e heteronormativas” (WIEDLACK, 2015, p. 17). Em sua compreensão, essas teorias se encontram tanto na academia como nas contraculturas. Ela entende a produção cultural associada ao punk queer feminista como uma elaboração de teorias queer radicais ligadas a práticas políticas desenvolvidas por diversos grupos. Para ela, a mobilização da negatividade por punks queers e feministas precede a virada antissocial das teorias queer acadêmicas e se alimenta também dessa virada quando ela se estabelece na academia.

Wiedlack afirma que, em suas diferentes manifestações, o punk queer e feminista mobilizou noções de gênero e sexualidade críticas a qualquer noção de identidade estável, explicitamente direcionadas “contra as políticas de gênero e sexualidade nas comunidades gays e lésbicas, movimentos gays por direitos, grupos separatistas lésbicos autônomos e discursos mainstream” (WIEDLACK, 2015, p. 51).

Essas manifestações do punk surgiram, então, como uma crítica à heteronormatividade e ao machismo da sociedade, de maneira geral, e da cultura punk, em particular, ao mesmo

tempo que se posicionaram contrariamente às manifestações essencialistas e/ou assimilacionistas do feminismo e ativismo lgbt+ e contra uma cultura lgbt+ cada vez mais consumista e conformista. Para Wiedlack, a queeridade no punk é negativa, sendo a negatividade um dos principais componentes do punk. Essa negatividade está presente na estética, na sonoridade, nas letras e nas atitudes e afetos mobilizados pelo punk. Muitas vezes interpretada como uma forma de niilismo, a negatividade punk opera a função de “irritar ou violar, ou ao menos ser uma crítica de sistemas normativos e sociedades hegemônicas” (WIEDLACK, 2015, p. 90). Entre os punks mais politizados, essa negatividade frequentemente significa também uma “rejeição geral da política em qualquer sistema social ou político institucionalizado, organização estruturada de forma hierárquica, do Estado-nação” (WIEDLACK, 2015, p. 52).

Aqui, vemos uma conexão com a crítica às políticas assimilacionistas e às instituições que mantêm a ordem social, presentes em grande parte das teorias queer. Mas vemos também uma conexão com um outro elemento que é uma forte influência no movimento punk mais amplamente e que também se encontra presente no ativismo e produção teórica queer dentro e fora do punk: o anarquismo. Rejeitando o Estado, o capitalismo e a política institucional, e combatendo diferentes hierarquias e formas de opressão, o anarquismo tem sido uma das principais forças antiassimilacionista ao redor do mundo. Assim como grande parte das teorias e do ativismo queer, anarquistas têm favorecido uma análise interseccional das diferentes formas de opressão e identidade, adotando com frequência abordagens antiessencialistas.

Ao invés de atuar mediante representação e reivindicações, o foco do anarquismo tem sido a elaboração de uma política autônoma que se dá através da solidariedade e da ação direta e não mediada pela representação e pelas instituições. Assim, o anarquismo combina uma negatividade que rejeita a ordem social com um processo de construção coletiva que visa o estabelecimento de novas relações e formas de vida e o aumento da capacidade de agir individual e coletivamente.

Para Wiedlack, o anarquismo tem uma afinidade com o punk por apresentar uma noção de teoria que é inseparável da ação e por sua rejeição da ordem social hegemônica. Essa conexão pode ser observada na compreensão política dos punks queers e feministas e na abordagem “faça-você-mesmo” e focada no ativismo desses punks. Punks queers e feministas, em suas letras e produções culturais, como zines e revistas, têm criticado as diferentes formas de normatividade e de opressão, desde normas e formas de poder internalizados até instituições estatais e capitalistas que reproduzem a violência e exploração. Assim, estabelecem com

frequência uma conexão entre o pensamento e a política queer, feminista e anarquista e a negatividade punk.

Aqui, podemos pensar em um elemento importante de negatividade no punk queer feminista que opera no mesmo sentido da negação anarquista da ordem social. Para os punks queers e feministas, a negatividade é politicamente produtiva, pois ela busca desconstruir a heteronormatividade e outros sistemas de opressão, e ao mesmo tempo estabelecer “uma esfera queer social que difere da heteronormatividade, racismo e capacitismo em seus significados e estruturas de poder” (WIEDLACK, 2015, p. 166). Dessa forma, a negatividade punk, em seu caráter agressivo e antissocial, não visa apenas uma rejeição do que está estabelecido, e sim a criação de laços sociais alternativos que constituem o que chamo aqui de um comunitarismo punk.

A noção de comunidade é, por vezes, mobilizada por esses punks como uma forma de se distanciar de noções como a de “cena”, termo associado a uma ideia de estilo de vida e pouco politizado, ou “subcultura”, termo que implica uma subjugação em relação à cultura dominante (Wiedlack, 2015, p. 136). Já o comunitarismo punk procura criar laços a partir dos quais é possível elaborar uma política antiassimilacionista, e é na criação desses laços que Wiedlack vê o maior ganho político dessas manifestações do punk.

Assim, “uma coalização através da negatividade queer pode criar uma percepção comunitária das opressões estruturais multidimensionais e encorajar as pessoas a ocasionalmente resistir à sua participação nelas e agir contra o poder hegemônico” (WIEDLACK, 2015, p. 123). A análise de Wiedlack do punk queer feminista nos mostra como a negatividade pode se manifestar na prática, em um projeto político que nega a ordem social e as suas relações, para construir outros laços e relações, e resistir a essa ordem. Para ela, o sentido positivo da negatividade punk é mais produtivo politicamente do que versões das teorias queer antissociais como a de Edelman, que rejeita qualquer tipo de investimento em uma construção coletiva.

Rejeitando explicitamente toda a forma de política, não imagino que Edelman estaria particularmente interessado em quão produtiva a negatividade queer pode ser para a mobilização de projetos políticos. Aqui, poderíamos afirmar, a partir da noção feminista de que o pessoal é político e a dimensão política é inescapável, que a visão de Edelman da política é muito restrita e que a rejeição do que ele entende por política é ela mesma uma posição política.

Mesmo assim, acredito que o mais importante é estabelecer como a negatividade manifestada nos processos de desconstrução e rejeição podem fazer parte de um processo afirmativo e desconstruir/desarticular laços, normas e relações justamente para possibilitar a

abertura de outros caminhos e alternativas. Para além disso, procurei demonstrar através do engajamento com virada antissocial nas teorias queer a importância da negatividade em manter o caráter antiassimilacionista das teorias e mobilizações queers.

É preciso, então, partir da compreensão de que, se estamos inseridos em relações de poder que nos governam de forma sofisticada tanto através de instituições estatais e capitalistas quanto de normas que operam de forma descentralizada e que visam construir processos de subjetivação, qualquer projeto afirmativo corre o risco de ser assimilado na ordem social caso não esteja acompanhado de uma negatividade que rejeite essa ordem, desconstrua seus pressupostos e nos permita abrir outros caminhos.

Dessa forma, espero ter demonstrado como a negatividade elaborada pelos autores associados a “virada antissocial” pode ser mobilizada para a elaboração de uma política queer antiassimilacionista e como essa política pode se manifestar na prática. De maneira mais geral, nesse último capítulo, procurei estabelecer também a importância do aspecto antiassimilacionista da ética queer para manter o caráter radical das teorias e mobilizações queer.

Assim, a desconstrução de normas e identidades operada pelas teorias queer, que lhes dão o seu caráter antiessencialista, adquirem seu valor precisamente na medida em que são capazes de possibilitar elaboração de novas formas de ser, viver e lutar que, ao se afirmarem, negam as demandas de reprodução da ordem social colonial-capitalista.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste trabalho, procurei estabelecer alguns princípios éticos mobilizados na elaboração da produção teórica e nas mobilizações queer, e assim esboçar uma ética queer. Isso foi feito mediante uma análise do contexto que levou à elaboração das teorias queer e de sua produção em diferentes momentos e em diversas ramificações, em diálogo com questões enfrentadas por subjetividades e mobilizações queer, levando em consideração as implicações práticas dessa teorização.

Em um primeiro momento, busquei delimitar a produção teórica queer como meu objeto de pesquisa e estabelecer do que tratam as teorias queers acadêmicas, para então levantar a problemática da elaboração de uma ética queer. Essa produção foi definida como sendo marcada por uma crítica a noções essencialistas de identidade e às normas e epistemologias que produzem identidades e categorias (especialmente de gênero e sexualidade) que organizam a vida social, possibilitando sua desconstrução e abrindo espaço para outros processos de (de)subjetivação e relações.

Procurei, em seguida, contextualizar o surgimento das mobilizações e teorias queer e os diferentes elementos que participaram dessa elaboração para, a partir desse histórico, esboçar uma ética queer que possa ser aplicada com consistência na compreensão do desenvolvimento posterior da produção teórica queer. Foram abordadas as múltiplas raízes que deram surgimento às teorias queer, entre elas, as discussões advindas das questões enfrentadas por parte da militância feminista e das dissidências de sexo-gênero e da produção teórica acadêmica destes grupos que procuraram lidar com essas questões. O debate em torno da relação entre a identidade e as mobilizações políticas foi uma das principais questões com as quais esses grupos precisaram se haver. Esse debate se deu de forma particularmente intensa no meio feminista, desafiando noções essencialistas e universais da identidade “mulher” criticadas por mulheres negras, chicanas, indígenas e lésbicas, entre outra. Por outro lado, no ativismo das dissidências de sexo-gênero, essa discussão foi particularmente intensa no campo das mobilizações em torno da crise gerada pela AIDS, sinalizando a necessidade da formação de coalizões com uma base identitária aberta.

O que emergiu nessas discussões foram os limites das noções essencialistas e a-históricas de identidade, que não levavam em conta como as próprias identidades com as quais nos reconhecemos, e em torno da quais podemos nos organizar politicamente, são múltiplas e produzidas por processos sociais. Essas discussões foram energizadas pelo contato com a obra de autores associados ao que chamamos de pós-estruturalismo, como Michel Foucault e Gilles

Deleuze, que problematizam noções fixas de identidade e analisam os diferentes processos de subjetivação que produzem a identidade, possibilitando a emergência da primeira onda de teóricos queer.

A obra de Foucault foi particularmente influente nesse processo, em virtude da atenção dada por ele à produção da identidade sexual e aos processos e instituições envolvidos nessa produção, tendo sido, por conseguinte, uma das principais influências da elaboração teórica queer. Também surgia, principalmente no ativismo de dissidências de sexo e gênero, a crítica ao ativismo assimilacionista e reivindicatório, que emergiu depois da onda da libertação gay, marcada por sua atuação radical, interseccional e anticapitalista.

Insatisfeitos com a profissionalização e ONGuização do ativismo feminista e lgbt+, com o abandono de pautas radicais e com o foco cada vez maior em demandas por reconhecimento e direitos, e assimilação na ordem social, ativistas queer procuraram elaborar uma política antiassimilacionista e radical. Esses ativistas criticaram o desejo de assimilação por parte de ativistas mais institucionalizados e passaram a elaborar críticas às normas que mantêm a ordem social, especialmente as normas de gênero e sexualidade.

Tendo estabelecido esse contexto, procurei esboçar uma ética queer, cujo detalhamento se deu ao longo desta dissertação. Essa ética foi definida como não-prescritiva, não-fundacionista e antinormativa, realizando-se em um processo de construção e experimentação constante (assim como as subjetividades e coalizões queer) e tomando a posição das subjetividades queer em relação às normas sociais para assumir um compromisso antiassimilacionista.

Procurei, então, mostrar a consistência dessa ética através de uma análise da história das teorias queer e demonstrar a sua importância para manter o potencial radical e o compromisso com as lutas e mobilizações de diferentes subjetividades queer dessa produção teórica, em sua trajetória pelo mundo e diálogo com diversas perspectivas, subjetividades e mobilizações.

No segundo capítulo, comecei introduzindo as reflexões de Foucault sobre o biopoder e os processos de subjetivação que deram origem as identidades sexuais modernas, em razão da grande influência dessas reflexões na produção teórica queer e da importância de compreendê-las para compreender também essa produção. Procurei, em seguida, abordar como Judith Butler conceitualiza o gênero e a sexualidade, bem como apresentar algumas de suas contribuições teóricas para a teoria queer.

Butler situa a problemática que ela busca abordar nos debates feministas em torno da identidade e do significado da categoria “mulher”. Ela apresenta então a teoria da performatividade de gênero, que desessencializa o gênero, a sexualidade e o sexo, ao mesmo

tempo que revela como eles são um produto do poder socialmente organizado mediante uma série de normas que criam uma suposta coerência e ligação intrínseca entre sexo, gênero e sexualidade dentro de uma matriz heterossexual.

No terceiro capítulo, tomei como ponto de partida as elaborações de Paul Preciado, que fala de um regime farmacopornográfico que, através de tecnologias de mídia e comunicação, bem como dos avanços da indústria farmacêutica, gera novos processos de subjetivação que atuam diretamente sobre o corpo e nos afetam no nível molecular, ao mesmo tempo que nos inserem em ciclos de frustração-excitação-frustração mediados pelo fluxo de químicos e imagens que mobilizam também fluxos de capital. Preciado dá uma ênfase maior do que Butler na dimensão corpórea da construção do gênero e na plasticidade dos corpos, e critica também a territorialização da sexualidade heteronormativa que privilegia certas zonas como erógenas e certos órgãos (o pênis e a vagina) como sexuais, em detrimento de outras formas de territorialização.

Ambos apresentam ferramentas conceituais e estratégias para a subversão das normas de gênero e sexualidade e a criação de novos processos de subjetivação, elaborando também esboços de uma política queer contestatária desenvolvida por subjetividades queer que estão sempre em processo de construção e disputa, assim como o próprio significado do termo queer, como afirma Butler. Nessas elaborações teóricas, pode-se notar todos os elementos da ética queer que delimitei – como espero ter demonstrado.

Tomando como ponto de partida as colocações de Preciado sobre o sexo anal e o BDSM, procurei também apresentar algumas reflexões de outros autores queer sobre estas práticas como forma desessencializar a sexualidade e produzir outras territorializações do corpo e práticas sexuais. Procurei ainda apresentar praticantes e BDSMers como sujeitos queer e demonstrar como a identidade desses praticantes foi constituída em um processo que envolveu a mobilização e reflexão desses sujeitos sobre a sua própria identidade, em resposta ao contexto no qual se formaram as comunidades de praticantes e às suas necessidades. Nesse processo, evidencia-se o caráter antiessencialista e não-teleológico da ética queer.

Encerro esse capítulo foi com uma elaboração da relação entre as subjetividades trans e produção teórica queer, demonstrando como essa produção forneceu poderosas ferramentas para pensar as questões enfrentadas por pessoas trans, e as limitações apontadas por ativistas e autores trans.

Assim como as teorias queer forneceram ferramentas para as pessoas trans, a intervenção de autores e ativistas trans influenciou, por sua vez, a produção teórica queer, gerando elaborações capazes de lidar com a realidade de nossas lutas. Desse diálogo, surgiu

também o transfeminismo, com suas raízes no ativismo trans e no feminismo, além das teorias queer. Procurei então demonstrar como a contestação e reapropriação das teorias queer por outras subjetividades é o que as mantêm vivas e relevantes, o que se dá pelo caráter antiessencialista e não-teleológico da ética queer e sua recusa de qualquer tipo de universalismo.

No começo do quarto capítulo, essa problemática foi intensificada com uma elaboração das intervenções de autores queer que questionaram a branquitude e o foco míope em questões de sexualidade e/ou gênero por certas versões da produção teórica e do ativismo queer. Tais intervenções demonstraram que as teorias queer nem sempre tem estado à altura do desafio a que se propõem, explicitando, ao mesmo tempo, a importância dessas disputas e reapropriações na manutenção de seu caráter radical.

Foram, então, elaboradas críticas por autores como Cathy Cohen e Roderick Ferguson e foi introduzido o *queer of color*, vertente das teorias queer que busca combater a branquitude e a falta de atenção dada a certas elaborações queer através de uma análise interseccional que leva em conta como o gênero, a raça e a sexualidade se constituem mutuamente e não podem ser analisados de forma separada. O *queer of color* também aprofunda a crítica ao capitalismo neoliberal e aos modelos de cidadania estabelecidos pelo desenvolvimento capitalista, chamando atenção para a importância da crítica ao Estado nação e ao imperialismo. Assim, busquei expor e argumentar a importância da interseccionalidade na elaboração das críticas queer ao fundacionismo e no estabelecimento de alianças e coalizões, assim como a necessidade de aprofundar a crítica ao capitalismo e ao Estado-nação para evitar as armadilhas da assimilação, mostrando a importância da ética queer formulada neste trabalho.

Procurei ainda estabelecer um diálogo entre as teorias queer e os estudos decoloniais com o propósito de demonstrar a ligação entre as normas criticadas pela produção teórica queer e o processo de colonização que produziu a modernidade e o capitalismo. Após uma introdução aos estudos decoloniais, apresentei o diálogo que tem sido conduzido entre esses campos por teóricos queer e apontei a necessidade de aprofundá-lo. Foi também problematizada o deslocamento das teorias queer pelo mundo, no contexto de uma geopolítica colonial do conhecimento, da qual resulta a hierarquia entre um Norte Global produtor de teorias e um Sul Global fornecedor de material de análise e consumidor das teorias provenientes do Norte.

Essa problematização foi tomada como ponto de partida para debater como a produção teórica queer chega à América Latina, de maneira geral, e ao Brasil, em particular, e quais os seus efeitos. Ao mesmo tempo que essa produção é absorvida e aplicada às realidades locais de forma, por vezes, pouco crítica, sua chegada também causa tensões e interfere em debates acadêmicos e ativistas, gerando, por sua vez, novas apropriações, elaborações e conceitos,

capazes de lidar com os diferentes contextos em que as teorias queer aportam, passando a ser também produzidas sob novas formas.

O caráter antiessencialista e não-teleológico da ética queer favorece tais intervenções e apropriações, transformando a própria produção queer acadêmica à medida que ela transita, intervém nos diferentes contextos e é mobilizada por subjetividades diversas. Por outro lado, aponte a importância do caráter antiassimilacionista da ética queer como forma de evitar a esvaziamento do caráter radical da produção teórica e da política queer que adviria da assimilação.

Por fim, no último capítulo, procurei elaborar essa importância e radicalizar a distinção entre a política lgbt+ assimilacionista e a política queer que está mais ligada à produção teórica queer, apontando que ambas podem convergir, mas que seus objetivos finais são radicalmente diferentes. Isso foi feito trazendo perspectivas de autores queer como Sam Bourcier e Dean Spade, que apontam os limites das estratégias e táticas assimilacionistas e mostram de forma clara como as teorias queer podem informar a elaboração de estratégias e formas de organização que priorizem o protagonismo dos grupos mais afetados pelas questões em jogo e evitem as armadilhas do assimilacionismo.

Essas estratégias partem de uma análise do biopoder e da relação entre as normas e instituições que constituem o capitalismo neoliberal e a modernidade colonial, gerando uma distribuição desigual de oportunidades e recursos e de violência entre os diferentes corpos, de acordo com o modo pelo qual estes são interpelados pelas normas. Assim, são criticadas estratégias que dependem da utilização de instituições violentas, como a polícia e a justiça, uma vez que se corre o risco de fortalecer estas instituições e a violência produzida por elas.

Ao mesmo tempo, procurei apontar a necessidade de desenvolver estratégias e formas de organização que, ao invés de aceitar a legitimidade dessas instituições e delegar o poder a elas, procuram desenvolver outras relações e formas de agir com um potencial radical e transformador. Dessa forma, busquei mostrar como o aspecto antiessencialista da ética queer se manifesta na prática e como ele é essencial para a elaboração de uma política queer antissistêmica. Busquei trazer também, nesse capítulo, uma discussão sobre a virada antissocial na teoria queer, apontando para o seu potencial na luta contra a assimilação, mas também problematizando os limites de algumas elaborações que terminam por abandonar qualquer perspectiva de uma política radical ao se aterem a uma negatividade pura.

Assim, a negatividade encontrada na virada antissocial pode operar como uma negação da ordem social e como ferramenta a ser mobilizada contra as armadilhas do assimilacionismo, possibilitando a elaboração de outros caminhos que gerem fissuras nessa ordem. Apresentei

também a ideia de uma queeridade definida pela afirmação de um desejo que não cabe nas normas e que, ao afirmar esse desejo, coloca-se em confronto com a ordem e nega as normas.

Finalmente, apresentei o diálogo de Maria Wiedlack entre teóricos queers associados à virada antissocial e o punk queer e feminista para apresentar uma manifestação prática de uma política queer antiassimilacionista que se coloca contra a ordem social, ao mesmo tempo que constrói formas alternativas de comunidade. Dessa maneira, procurei ilustrar o tema desse capítulo com uma construção política que envolve uma crítica antiassimilacionista e interseccional de normas e instituições, e a criação de um comunitarismo punk que cria laços sociais alternativos que servem como base para uma política radical.

Ao longo desse trabalho, espero ter demonstrado não apenas a consistência da ética queer que esbocei, mas a importância dos diferentes aspectos dessa ética na elaboração de uma produção teórica queer aberta ao diálogo e à contestação, e capaz de lidar com a realidade e as lutas enfrentadas por diferentes subjetividades que se encontram à margem das normas que sustentam a ordem social, mantendo o compromisso antiassimilacionista que transformou o termo “queer” em uma bandeira de luta.

Ainda assim, nem toda a produção teórica queer ou ativismo que mobiliza esse termo encarna essa ética que elaborei. Seu aspecto antiassimilacionista, particularmente, está ausente de grande parte da produção teórica e ativismo queer — o que considero uma grande perda —, embora esteja muito vivo em alguns cantos, como na produção teórica e no ativismo de anarquistas queer. Por outro lado, o termo também passou a ser usado para englobar as diferentes identidades que fogem da cis-heteronormatividade de forma desvinculada de qualquer crítica a noções essencialistas de identidade, isso sem falar na apropriação do termo pelo mercado. Nesse sentido, o termo queer perdeu em grande parte a sua radicalidade original e se tornou, em muitos casos, um termo vazio e inofensivo — algo que autores queer não cansam de apontar.

Apesar disso, a ética que esbocei permanece viva em parte das teorias e das lutas queer, e é justamente onde ela está presente que o queer se manifesta em toda a sua potência. Com este trabalho, espero ter contribuído para discussões éticas em torno do queer e apontado caminhos para que a sua potência transformadora não se esvazie e permaneça viva em nossas lutas e escritos.

REFERÊNCIAS

AGAMBEM, G. **A comunidade que vem**. Trad. António Guerreiro. Lisboa: Editorial Presença, 2009.

AHMED, S. **The promise of happiness**. Durham; Londres: Duke University Press, 2010.

ALCOFF, L. Cultural feminism versus post-structuralism: the identity crisis in feminist theory. **Signs: Journal of Women in Culture and Society**. Chicago, v. 13, n. 3, p. 405-436, 1988. Disponível em: <https://www.journals.uchicago.edu/doi/10.1086/494426>. Acesso em: 4 dez. 2020.

ANIBAL, Q. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, B; MENESES, M. (Org.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina, 2009. p. 72-114.

ANZALDÚA, G. La conciencia de la mestiza/rumo a uma nova consciência. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 13, p. 704-719, set./out. 2005.

BACHILLER, C. Poscolonialismo y teoría queer. In: CORDOBA, D.; SAEZ, J.; VIDARTE, P. **Teoría queer: políticas bolleras, maricas, trans, mestizas**. Madrid: Editorial Egales, 2007. p. 149-63.

BARBOSA, M. Um corpo que experimenta e avalia: a ética em Deleuze à luz da “Grande identidade” Spinoza Nietzsche. **Revista Kriterion**, Belo Horizonte, v. 59, n. 141, p. 867-890, dez. 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/kr/a/ffmhTdpzxVm33YXbjBvRPzf/?lang=pt>. Acesso em: 11 jan. 2022.

BAGAGLI, B. A diferença trans no gênero para além da patologização. **Revista Periódicos**, Salvador, v.1, n. 5, p. 87-100, mai./out. 2006. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/revistaperiodicos/article/view/17178>. Acesso em: 20 fev. 2021.

BENTO, B. **A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual**. Salvador: Devires, 2019.

BENTO, B. Necrobiopoder: Quem pode habitar o Estado-nação? **Cadernos Pagu** (online), n. 53, e185305, set. 2018. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8653413/18511>. Acesso em: 10 set. 2021.

BENTO, B. **O que é a transexualidade**. São Paulo: Brasiliense, 2012.

BENTO, B. O que pode uma teoria? Estudos transviados e a despatologização das identidades trans. **Revista Florestan**, São Carlos, n. 2, p. 46-66, nov. 2014. Disponível em: <http://www.revistaflorestan.ufscar.br/index.php/Florestan/article/view/64>. Acesso em: 13 out. 2020.

BERKINS, L. **Travestis**: uma identidade política. Hemispheric Institute, 2007. Disponível em: <https://hemisphericinstitute.org/pt/emisferica-42/4-2-review-essays/lohana-berkins.html>. Acesso em: 29 set. 2021

BERKINS, L. Un itinerario político del travestismo. In: MAFFÍA, D. (Ed.). **Sexualidades migrantes**: género y transgénero. Buenos Aires: Feminaria, 2003. p. 61-68.

BERNINI, L. **Queer apocalypses**: Elements of antisocial theory. Trad. Julia Heim. Cham: Springer International Publishing, 2017.

BERNINI, L. **Queer Theories**: An introduction. From Mario Mieli to the Antisocial Turn. Trad. Michela Baldo; Elena Basile. Abingdon; Nova Iorque: Routledge, 2021.

BOURCIER, S. **Homo Incorporated**: o triângulo e o unicórnio que peida. Trad. Marcia Bechara. São Paulo: N-1 Edições; Crocodilo Edições, 2020.

BUTLER, J. **Undoing gender**. Nova Iorque: Routledge, 2004.

BUTLER, J. **Bodies that matter**: on the discursive limits of "sex". Londres. Nova Iorque: Routledge, 2011.

BUTLER, J. **Problemas de gênero**: Feminismo e subversão da identidade. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

COHEN, C. Punks, bulldaggers and welfare queens: the radical potential of queer politics? In: JOHNSON, E.; HENDERSON, M. (Eds.). **Black Queer Studies**: a critical anthology. Durham; Londres: Duke University Press, 2005. p. 21-51.

COLLING, L. Fracasso, utopia queer ou resistência? Chaves de leitura para pensar as artes das dissidências sexuais e de gênero no Brasil. **Conceição/Conception** (online), v. 10, p. 1-22, ago. 2021. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/conce/article/view/8664371>. Acesso em: 09 jan. 2022.

COLLING, J. **Que os outros sejam o normal**: Tensões entre o movimento LGBT e o ativismo queer. Salvador: Editora da Universidade Federal da Bahia, 2015a. Disponível em: https://repositorio.ufba.br/bitstream/ri/21766/1/Que-os-outros-sejam-o-normal_RI.pdf. Acesso em: 14 jul. 2022.

COLLING, L. Quatro dicas preliminares para transar a genealogia do queer no Brasil. In: BENTO, B.; SAEZ, J.; FÉLIX, V. (Orgs.). **Desfazendo gênero** - subjetividade, cidadania e transfeminismo. Natal: EDUFRN, 2015b. p. 223-241.

CURIEL, O. Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. **Nómadas**, Bogotá, n. 26, p. 92-101, 2007. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/1051/105115241010.pdf>. Acesso em: 7 mar. 2020.

DELEUZE, G. **Spinoza**: practical philosophy. Trad. Robert Hurley. São Francisco: City Light Books, 1988.

EDELMAN, L. **No future**: Queer theory and the death drive. Durham; Londres: Duke University Press, 2004.

ELLIOT, P. **Debates in transgender, queer and feminist theory**: contested sites. Farnham: Ashgate Publishing Limited, 2010.

FERGUSON, R. Race-in normativity: citizenship, sociology and gay identity. In: JOHNSON, E.; HENDERSON, M. (Eds.). **Black Queer Studies**: a critical anthology. Durham; Londres: Duke University Press, 2005. p. 52-67.

FERGUSON, R. **Aberrations in black**: towards a queer of color critique. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2004.

FOUCAULT, M. O uso dos prazeres e as técnicas de si. Trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro. In: DE BARROS, M. (Org.). **Foucault**: Ditos e escritos, volume V: ética sexualidade, política. Rio de Janeiro: Forense Editora, 2012b.

FOUCAULT, M. Sexualidade e poder. Trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro. In: DE BARROS, M. (Org.). **Foucault**: Ditos e escritos. Volume V: ética sexualidade, política. Rio de Janeiro: Forense, 2012a.

FOUCAULT, M. **The history of sexuality volume I**: an introduction. Trad. Robert Hurley. Nova Iorque: Pantheon Books. 1978

GARCIA, D. Teoria queer: reflexiones sobre sexo, sexualidade e identidade hacia una politizacion de la sexualidad. In: CORDOBA, D.; SAEZ, J.; VIDARTE, P. (Org.). **Teoria queer**: políticas bolleras, maricas, trans, mestizas. Madrid: Editorial Egales, 2007. p. 21-66.

GROSFOGUEL, R. Descolonizar as esquerdas ocidentalizadas: para além das esquerdas eurocêntricas rumo a uma esquerda transmoderna descolonial. **Contemporânea** - Revista de Sociologia da UFSCAR, São Carlos, v. 2, n. 2, p. 337-362, jul./dez. 2012.

GROSFOGUEL, R. Racismo/sexismo epistémico, universidades ocidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 19, p. 31-58, jul./dec. 2013. Disponível em: <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n19/n19a02.pdf>. Acesso em: 2 de nov. 2021.

HALBERSTAM, J. **A arte queer do Fracasso**. Santo Amaro: Cepe, 2020.

HALBERSTAM, J. **In a queer time and place**: transgender bodies, subcultural lives. Nova Iorque; Londres: New York University Press, 2005.

HALBERSTAM, J. **Trans***: a quick and quirky account of gender variability. Oakland: University of California Press, 2018.

HALLEY, J. **Split decisions**: how and why to take a break from feminism. Princeton: Princeton University Press, 2006.

HALPERIN, D. **Saint Foucault**: Towards a gay hagiography. Nova Iorque: Oxford University Press, 1995.

HINES, S. What's the difference? Bringing particularity to queer studies of transgender. **Journal of Gender Studies**, v. 15, ago. 2006. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/09589230500486918?journalCode=cjgs20>. Acesso em: 10 fev. 2021.

HUFFER, L. **Are the lips a grave?** A queer feminist on the ethics of sex. Nova Iorque: Columbia University Press, 2013.

JAGOSE, A. **Queer Theory**: an introduction. Melbourne: Melbourne University Press, 1996.

LAMOS, C. The ethics of queer theory. *In*: RAINSFORD, D.; WOODS, T. (Eds.). **Critical ethics**: text, theory and responsibility. Londres: McMillan Press, 1999. p. 141-151.

LEAL, A. **Ex/Orbitâncias**: os caminhos da deserção de gênero. São Paulo: GLAC Edições, 2021.

LEOPOLDO, R. **Cartografia do Pensamento Queer**. Salvador: Devires, 2020.

LLOYD, M. **Beyond Identity politics**: feminism, power and politics. Londres: Sage Publications Ltd, 2005.

LUGONES, M. The coloniality of gender. **Center for Global Studies & The Humanities**, spring 2008. Disponível em: https://globalstudies.trinity.duke.edu/sites/globalstudies.trinity.duke.edu/files/file-attachments/v2d2_Lugones.pdf. Acesso em: 18 ago. 2021.

MACÍAS, B. **Fúria de gênero**: el transfeminismo como práctica política de lucha integradora. El desafío trans. Orientador: Meri Torras. 2013. 103 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Estudos de Mulheres, Gênero e Cidadania, Instituto Interuniversitario de Estudios de Mujeres y Género, 2013. Disponível em: <http://repositorio.ciem.ucr.ac.cr/jspui/bitstream/123456789/79/1/RCIEM063.pdf>. Acesso em: 4 jan. 2021.

MARIANO, M. **Cartografia de Judith Butler e dos estudos queer no Brasil**. Orientador: Berenice Bento. 2021. 284 f. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2021. Disponível em: https://repositorio.ufrn.br/bitstream/123456789/32896/1/CartografiaJudithButler_Silva_2021.pdf. Acesso em: 19 nov. 2021.

MARINUCCI, M. **Feminism is queer**. The intimate connection between queer and feminist theory. Londres; Nova Iorque: Zed Books, 2010.

MCCANN, H; MONAGHAN, W. **Queer Theory Now**: from foundations to futures. Londres: Red Globe Press, 2020.

MESLI, R. **In Defense of Identity Politics**: a queer reclamation of a radical concept. 2015. Orientador: David Halperin. 281 f. Tese (Doutorado) - Doutorado em Filosofia (literatura comparada), University of Michigan, 2015.

MISKOLCI, R. A teoria queer e a sociologia: o desafio de uma analítica da normalização. **Sociologias**, Porto Alegre, v. 21, p. 150-182, jan./jun. 2009.

MOMBAÇA, J. A plantação cognitiva. **Afterall Masp**, 2020. Disponível em: <https://assets.masp.org.br/uploads/temp/temp-QYyC0FPJZWoj7Xs8Dgp6.pdf> . Acesso em: 28 set. 2021.

MOMBAÇA, J. Para desaprender o queer dos trópicos: desmontando a caravela queer. **SSEX BBOX**, 28/082016. Disponível em: <https://xdocs.com.br/doc/jota-mombaa-para-desaprender-o-queer-queer-dos-tropicos-desmontando-a-caravela-queer-vod4y7kgq7o6>. [link aterantivo]. Acesso em 2 de dez. 2021.

MOMBAÇA, J. **Não Vão nos Matar Agora**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

NICHOLAS, L. **Queer post-gender ethics: the shape of selves to come**. Houndmills: Palgrave McMillan, 2014.

OYEWÙMÍ, O. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêtricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. **Codesria Gender Series**, v.1, p 1-8, 2004. Disponível em: https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/oyèrónké_oyèwùmí_-_conceitualizando_o_gênero._os_fundamentos_eurocêntrico_dos_conceitos_feministas_e_o_desafio_das_epistemologias_africanas.pdf. Acesso em: 6 nov. 2021.

PELÚCIO, L. Traduções e torções ou o que se quer dizer quando dizemos queer no Brasil? **Revista Periódicus**, Salvador, v. 1, p. 68-91, set. 2014 Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/revistaperiodicus/article/view/10150>. Acesso em: 2 set. 2021.

PERRA, H. Interpretações imundas de como a Teoria Queer coloniza nosso contexto sudaca, pobre de aspirações e terceiro-mundista, perturbando com novas construções de gênero aos humanos encantados com a heteronorma. **Revista Periódicus**, Salvador, v. 1, n. 2, p. 291-298, nov. / abr. 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/revistaperiodicus/article/view/12896>. Acesso em: 14 jul. 2021.

PEREIRA, P. Queer Decolonial: quando as teorias viajam. **Contemporânea**, Revista de Sociologia da UFSCAR, São Carlos, v, 5, p. 411-437, jul./dez. 2015.

PEREIRA, P. **Queer in the tropics: gender and sexuality in the global south**. Cham, Switzerland: Springer, 2019. Springer Briefs in Sociology.

PERREAU, B. **Queer theory: the French response**. Stanford: Standord University Press, 2016.

PHELAN, S. **Getting specific: postmodern lesbian politics**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994.

POCAHY, F. (micro)políticas queer: dissidências em pesquisa. **Revista Textura**, Canoas, v. 18, n. 38, p. 8-25, set./dez. 2016. Disponível em: <http://www.periodicos.ulbra.br/index.php/txra/article/viewFile/2200/1936>. Acesso em: 2 abr. 2021.

PRECIADO, P. **Manifiesto contrassexual**: Práticas subversivas de identidade sexual. Trad. Maria Paula Gurgel Ribeiro. N-1 edições, 2004.

PRECIADO, B. Multidões queer: nota para uma política dos "anormais". **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 19, n. 1, p. 11-20, jan./abr. 2011. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X2011000100002/18390>. Acesso em: 7 nov. 2020.

PRECIADO, B. Transfeminismo no regime farmacopornográfico. Trad. Thiago Coacci. **Sexuality Policy Watch**, 2014. Disponível em: https://sxpolitics.org/ptbr/wp-content/uploads/2014/12/preciado_-_transfeminismo_no_regime_farmaco-pornografico-libre.pdf. Acesso em: 25 fev. 2021.

PRECIADO, P. **Testo Junkie**: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica. Trad. Maria Paula Gurgel Ribeiro. N-1 Edições, 2018.

PUAR, J. **Terrorist assemblages**: homonationalism in queer times. Durham; Londres: Duke University Press, 2017.

PULET, J. La construcción de una subjetividad perversa: el SM como metáfora política y sexual. In: CORDOBA, D.; SAEZ, J.; VIDARTE, P. (Org.). **Teoría queer**: políticas bolleras, maricas, trans, mestizas. Madrid: Editorial Egales, 2007. p. 213-228.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, B.; MENESES, M. (Orgs). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina, 2009. p. 73-114.

REA, C.; AMANCIO, I. Descolonizar a sexualidade: teoria queer of colour e trânsitos para o sul. **Cadernos Pagu** (online), v. 53, :e185315, set. 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cpa/a/nbgqSYr89np8KP96VFwGCgt/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em: 14 jul. 2022.

REA, C. Pensamento lésbico e a formação da crítica queer of color. **Cadernos de Gênero e Diversidade**, Salvador, v. 4, n. 2, p. 117-133, jun. 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/cadgendiv/article/view/26201>. Acesso em: 25 mai. 2021.

RESTREPO, E; ROJAS, A. **Inflexión decolonial**: fuentes, conceptos y cuestionamientos. Popayan: Editorial Universidad del Cauca, 2010.

RUBIN, G. Thinking sex: notes for a radical theory of the politics of sexuality. In: **Deviations**: a Gayle Rubin Reader. Durham; Londres: Duke University Press, 2011.

RUTI, M. **The ethics of opting out**: Queer theory's defiant subjects. Nova Iorque: Columbia University Press, 2017.

SALIH, S. **Judith Butler e a Teoria Queer**. Trad. Guacira Lopes Louro. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

SEDGWICK, K. **Epistemology of the closet**. Berkley. Los Angeles: University of California Press, 1990.

SEIDMAN, S. Identity and politics in a "postmodern gay culture": some historical and conceptual notes. In: WARNER, M. (Ed.). **Fear of a queer planet**: Queer politics and social theory. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993. p. 105-142.

SAEZ, J. El contexto sociopolítico de surgimiento de la teoría queer. De la crisis del sida a Foucault. In: CORDOBA, D.; SAEZ, J.; VIDARTE, P. **Teoría queer**: políticas bolleras, maricas, trans, mestizas. Madrid: Editorial Egales, 2007. p. 67-76.

SAEZ, J.; CARRASCOSA, S. **Pelo cu**: políticas anais. Trad. Rafael Leopoldo. Belo Horizonte: Grupo Editorial Letramento, 2016.

SHOCK, S. Reivindico o meu direito a ser um monstro. **Vaginamente**, 2016. Disponível em: <https://vaginamente.wordpress.com/2016/10/18/reivindico-o-meu-direito-a-ser-um-monstro/>. Acesso em: 25 set. 2021.

SPADE, D. **Normal life**: administrative violence, critical trans politics and the limits of law. Durham; Londres: Duke University Press, 2015.

SPARGO, T. **Foucault e a teoria queer**: seguido de ágape e êxtase. Trad. Heci Regina Candiani. Belo Horizonte, MG: Autêntica, 2017.

SULLIVAN, N. **A critical introduction to queer theory**. Nova Iorque: New York University Press, 2003.

STOLER, A. **Race and the education of desire**: Foucault's history of sexuality and the colonial order of things. Durham; Londres: Duke University Press, 1995.

STRIKER, S. Saberes (des) sujeitados: uma introdução aos estudos transgênero. Trad. Luiza Ferreira Lima. **Revista Ponto Urbe** (online), n. 28, jan./jul. 2021 Disponível em: <https://journals.openedition.org/pontourbe/10778>. Acesso em: 8 set. 2021.

TIQQUN. **Isto não é um programa**. São Paulo: N-1 Edições, 2014.

TRÓI, M. Alianças monstruosas e desejantes contra o sequestro da política pela esfera estatal. **Revista Periódicus**, Salvador, v. 1, n. 1, p. 5-28, mai./out. 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/revistaperiodicus/article/view/28581/19957>. Acesso em: 15 dez. 2021.

VACAREZZA, N. Judith Butler en Argentina. Recepción y polémicas en torno de la teoría de performatividad del género. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 25, n. 3, set./dez. 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/3PK3H58LQZZDyLHShNSQvNM/?lang=es>. Acesso em: 4 out. 2021.

VERGUEIRO, V. **Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes:** uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade. Orientador: Djalma Thürler. 2015. 243 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Mestrado Multidisciplinar de Pós-graduação em Cultura e Sociedade, Instituto de Humanidades, Artes e Ciências, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2015. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/19685>. Acesso em: 2 jun. 2021.

WIEDLACK: M. **Queer-feminist punk: an anti-social history.** Viena: Zaglossus e. U, 2015.

ZIGA, I. **Devir Cachorra.** Trad. Beatriz Regina Guimarães Barboza. São Paulo: N-1 Edições, 2021.