



Imagem gerada por IA (*Midjourney*) a partir dos termos: queer bodies and subjectivities, race future, utopia

# ALÉM DA FLECHA DO CISHETEROFUTURISMO

Juliano Gadelha  [0000-0001-5507-2376](https://orcid.org/0000-0001-5507-2376)

Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, Brasil

## Resumo

Este artigo de teoria crítica atravessa a relação entre futuridade e cisheteronormatividade, desde uma perspectiva anticolonial e além do *queer*, interpelando como entram na governança reprodutiva aquelas sexualidades e gêneros desobedientes/insolentes à gramática normativa. O texto analisa como a governança produz uma assimetria acerca de quais corpos importam, inclusive no registro da negatividade e da dissidência normalizada/regulada, apontando impossibilidades do conceito de futurismo reprodutivo e movendo o argumento para uma “necropolítica sexualis” como matriz de uma governança reprodutiva.

## Palavras-chave

Governança; *cisheterofuturismo*; necropolítica; raça.

## BEYOND THE ARROW OF THE CISHETEROFUTURISM

### Abstract

This critical theory article crosses the relationship between futurity and cisheteronormativity, from an anti-colonial perspective and beyond the queer, questioning how those sexualities and genders that are disobedient/insolent to normative grammar enter into reproductive governance. The text analyzes how governance produces an asymmetry about which bodies matter, including the registration of negativity and normalized/regulated dissent, pointing out impossibilities of the concept of reproductive futurism and moving the argument to a “necropolitics sexualis” as the matrix of reproductive governance.

### Keywords

Governance; *cisheterofuturism*; necropolitics; race.

Submetido em: 10/04/2023

Aceito em: 25/08/2023

Como citar: GADELHA, Juliano. Além da flecha do cisheterofuturismo. *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 4, n. 2, p. 45742, jul./dez. 2023.



Este trabalho está licenciado sob uma licença *Creative Commons Attribution 4.0*.

## Apresentação

---

Se todos agentes condenados à suspensão ontológica (negação ao direito de ser e a positividade do seu existir) em razão de seus prazeres não reconhecidos negassem a pretensa inteligibilidade do mundo tal como o conhecemos, estaríamos em marcha para desprogramar a compulsão reprodutiva da governança sobre esses prazeres costumeiramente designados de dissidentes? Talvez seja o tempo de improvisar uma performance que não reivindique ação dentro do programa reprodutivo do mundo em sua lógica capitalista neoliberal. Uma performance que não traga de volta a fantasia colonial da diferença. O que significa não desempenhar o giro de reinvenções que buscam manter o mundo tal como o conhecemos. Mas ziguezaguear nele, contra ele e além dele. "O mundo não é um lugar seguro para se viver".<sup>1</sup>

Neste texto, proponho a cada agente tramar sua performance implicada com a vida em vez de desempenhar a performance reprodutiva dos roteiros necropolíticos. O que me desvincula de qualquer exercício de rearticulação das normatividades que nos assombram, pois não esqueçamos que essas rearticulações ainda mantêm o que Edelman (2014) denominou de futurismo reprodutivo.

A reprodução de um passado como futuro é diagnosticada por Edelman por meio de sua crítica à matriz heteronormativa, pois, no argumento do autor, a governança (compreendida como alinhamento da matriz ao capitalismo neoliberal) fantasia na criança a continuidade deste mundo, de modo que o discurso de preservação da infância e de garantia da reprodutibilidade heterossexual cisgênera se torna o centro de uma estratégia biopolítica. Essa estratégia exclui precisamente aquelas gentes que têm suas materializações de gênero fora dessa compulsoriedade normativa, sendo constrangidas pela mesma em sua vida social. Em razão de tudo isso, busco entender o funcionamento da matriz ampliando-a como cisheteronormatividade para entender uma governança reprodutiva de um futurismo social pautado na lógica de que algumas vidas importam mais que outras em um programa reprodutivo, que tem na figura da "criança" a utopia da manutenção da ordem cisgênera, que é também atravessada por lógicas de privilégios raciais, em uma necropolítica da sexualidade, algo que não é apontado por Edelman ao não problematizar a colonialidade e a racialidade desse futurismo.

Todavia eu não aposto numa temporalidade utópica para dimensionar o *queer*, uma vez que a utopia pode reencenar tentativas que se interessaram menos em ultrapassar o espaço-tempo das experiências *queers* e mais em afirmar a sua multiplicidade. Ainda que um importante autor como Muñoz (1999; 2019) tivesse tentado pelos conceitos de "performance utópica" e "desidentificação" conjurar o passado e o futuro para uma nova imaginação política no presente, alinhando crítica racial e estudos *queers*, ao seguir essa proposta, estamos às voltas com os resquícios de uma teoria contra a flecha do tempo que navega entre fantasmagorias e reinvenções sociais. Esse é o ponto pelo qual Halberstam (2020) amplia o pensamento do seu saudoso colega, o aludido professor Muñoz, pois Halberstam aposta na *fugitividade* engendrada pelo fracasso, inclusive o

---

<sup>1</sup> "O mundo não é um lugar seguro para se viver. Trememos calafrios em celas separadas em cidades fechadas, os ombros apertados, mal conseguimos manter o pânico abaixo da superfície da pele, o choque diário com o nosso café da manhã, o medo de que as tochas sejam colocadas nos nossos edifícios, os ataques nas ruas." (ANZALDÚA, *Borderlands/La frontera*, p. 20, tradução própria).

fracasso da própria utopia. Ocorre que esta qualidade de fracasso, que não deve ser confundida pelos binômios perda/ganho e sucesso/derrota, ativaria temporalidades somente experienciadas na falência de determinadas vidas se tornarem inteligíveis tanto aos sentidos da utopia quanto os da distopia de uma sociedade marcada por classe, raça, gênero, sexo, sexualidade etc. As temporalidades *queers* de Halberstam (2005) anunciam a quebra na reprodutibilidade do espaço-tempo que asseguram, desde as normas até os movimentos de contestação sobre elas, as gramáticas de futuridade da sociedade. Não basta dizer não as coisas e se mover sob o que as tornam sempre possíveis.

Destarte, dizer *não* ao programa reprodutivo, que é um *cisheterofuturismo* enquanto ordem normativa do mundo, consiste apenas em dar uma nova máscara para a fantasia temporal do mundo. Aposto no desmonte da lógica de certa governança reprodutiva, a partir de seus fundamentos ontoepistemológicos, desde uma mirada daquelas subjetividades destinadas pela normatividade cisgênera heterossexual à negatividade reprodutiva. Falo de pretensão no sentido de força criadora como tenciona a imaginação radical *negra*,<sup>2</sup> ao desmascarar o racismo por trás das ideias de humildade e simplicidade com que determinadas pessoas brancas sempre empurram as gentes *negras* para que estas últimas nunca questionem os privilégios das primeiras. Exigir de gentes *negras* a não pretensão e determinada valorização da humildade é um processo de anulação dessas vidas, um roteiro necropolítico moral. O mundo com *negros* e *negras* cada vez mais pretensiosos e pretenciosas é sinal primordial do desejo de abolição e, talvez, o pior pesadelo das consciências racistas.

## 1. Prazer e negatividade

A história da sexualidade é uma das faces da história do Ocidente e, junto a ela, a dos sexos, dos gêneros e das raças. O desejo como força negada ao mundo colonizado, reduzido ao selvagem, não-humano, irracional nas epistemes da conquista, o condenou ao não prazer, no sentido de que ter prazer estava na linha da autonomia do corpo, das alegrias de viver. Por conseguinte, como poderia este mundo afirmar seus sexos e seus gêneros desde um lugar de não autonomia? Neste ponto, duas coisas precisam ser adiantadas: 1) as marcações de sexo, gênero, raça e sexualidade como definidoras da identidade do *sujeito*,<sup>3</sup> dentro de uma certa perspectiva de interioridade psicológica, como um modo de ser/estar no mundo, surgem na modernidade com a expansão colonial da Europa; 2) as noções de prazer e desejo se tornaram inteligíveis para alguma história da colonização à medida que compreendermos toda uma moderna gramática em torno da categoria desejo, de modo que desejar se torna um exercício que remete à posse *do objeto do desejo* que teria na invasão colonial uma espécie de metapsicologia. Entre o prazer e sua negatividade, exerce-se um modo de governança.

Condenados e condenadas em seus próprios corpos e corpos. Foi o que a colonização efetuou sobre os corpos colonizados e corpos colonizadas. A erótica da

<sup>2</sup> A figuração racista de *Negro*, as designações identitárias-políticas de *negro(s)/negra(s)* e a demarcação paraontológica de *negritude* são sempre utilizadas em destaque (preferencialmente itálico) para enfatizar a pluralidade dessas vidas matizadas pela raça e a sua impossibilidade de resgate ontológico dentro de qualquer contexto ainda marcado pela ficção racial.

<sup>3</sup> Em razão da impossibilidade de todas as vidas caberem na categoria de *sujeito* e suas reinvenções, eu faço uso de tal categoria em itálico.

diferença sexual é uma erótica das raças com fantasias de hiperssexualização, objetificação e animalização. Isso tudo mantém o mundo colonizado em certa diferença para o colonizador, mantém uma linha entre humanidade e não humanidade. O que intento movimentar por esta rota corresponde a acompanhar como os prazeres fugitivos, aqueles que são a-significantes pelo *cisheterofuturismo* e de-significantes dele, tendem a serem tomados como prazeres que manifestam a diferença do mundo.

Uma certa fantasia funciona como mecanismo de busca, apreensão e de suposta posse do objeto nunca alcançado. É, principalmente, a fantasia de normalidade de um gênero, um sexo, uma sexualidade, uma raça que permite o movimento de buscas e apreensões de vidas que em si mesmas existem aquém e também muito além destas marcações e suas fantasias. Isso tudo parece muito amplo e complicado de resumir fora de um estudo antropológico, sociológico e/ou psicológico situado com algum desses grupos em específico, mas anunciarei os prazeres que insistem passar por baixo do plano das fantasias que nos conferem rostos. A questão é entender como os prazeres fugitivos denunciam a ordem fictícia do desejo imposto pela governança.

Primeiramente, situo a questão de como certos prazeres foram reduzidos aos denominadores comuns de sexualidade, em especial os rostificados como homossexualidades. Então por prazeres fugitivos entendo como as linhas de fronteira entre muitas corporalidades, sexualidades, raças e diversos gêneros e sexos localizam/deslocalizam o próprio prazer. Posteriormente, trato de pensar que as categorias de gênero, sexo e sexualidade tentam dar conta de devires não redutíveis a elas mesmas. Além disso, elas não estão ausentes da reprodutibilidade da ficção racial.

O que me leva ter a homossexualidade como esfera dessa conversa com a ficção racial vem do fato da própria ideia de homossexualidade ter sido criada nos discursos dos saberes científicos modernos sobre a sexualidade em toda uma articulação de um moderno regime de governança genderificada, sexualizada e racializada. A sobrecodificação (classificação, hierarquização e divisão) dos prazeres nos regimes das sexualidades para o funcionamento da governança reprodutiva, em sua articulação biopolítica, será problematizada a partir do exemplo da maneira pela qual se criou o personagem homossexual como a figuração de um tipo humano cujos prazeres deveriam ser *abjetados*.

Detenho-me em uma das figurações modernas da sexualidade que, envolvendo diretamente o que se convencionou chamar de prazer sexual, se torna central pelo fato do *homem* ter se colocado como centro do mundo e *sujeito* de direito ao gozo. A saber: o personagem homossexual. Distancio-me de qualquer visão do relativismo cultural, pois não traço a análise a partir de como alguma cultura rechaça certas sexualidades e não outras ou como disso se permite a visão sobre variedades sexuais de cultura para cultura que tem sido o principal canal pelo qual os fantasmas da ficção racial assombram as categorias de gênero, sexo e sexualidade.

O que exponho aqui encara a concepção moderna de sexualidade como elemento para dar cabo da separabilidade que se posta como diferença, inclusive a cultural. Um elemento a partir do qual se forja a nomeação de uma sexualidade particular – a heterossexualidade – sob o que seria outra sexualidade – a homossexualidade –, que passou a funcionar como um sintoma de diferença do mundo que, por sua vez, fortalece fantasias de não normalidade e não naturalidade em que o anormal e o não natural são sempre a diferença.

Caminho por saber em que corpo a homossexualidade, em sua inscrição moderna, passou a ser vista como diferença, a diferença de sexualidade do *sujeito*. O que coloco em questão é que o diagnóstico moral-patológico sobre os prazeres entre gentes de mesmo sexo foi dado como escândalo àquelas gentes *a priori* compreendidas como pertencentes à concepção de *sujeito* humano, a promessa de futuro da raça, ainda que para depois desumanizá-las e arremessá-las em categorias da violência, das quais o personagem moderno do homossexual é o tipo exemplar. Se o homossexual foi fabricado como uma figura de diferença dentro da própria branquitude em sua relação com aqueles *sujeitos* que exemplificavam a suposta normalidade dos prazeres sexuais, o que está em jogo aí é uma nova maneira de separabilidade humana dentro de uma mesma história sequencial, dessa vez a história da sexualidade em sua versão moderna de governança reprodutiva da branquitude.

O processo de racialização instaurado pela colonialidade toma o corpo preto como o sintoma do branco à medida que permite ao olho branco compreender o que seria uma singularidade sem se pôr também como singular, ou seja, sem este *sujeito* perder sua fantasia de universalidade responsável por fazer esse *sujeito* transparente.<sup>4</sup> O que Lacan (2007) definiu como sintoma – a maneira fixa na qual os *sujeitos* desfrutam do seu inconsciente – exerce um chamado à singularidade da existência do *sujeito*, ao modo específico que cada *sujeito* anula os registros do Real, Simbólico e Imaginário. Onde os registros da branquitude são anulados, encontra-se o que ela pensa ser o *Negro*.

Ocorre que a branquitude não é um *sujeito*, e, sim, uma força estrutural do mundo instaurada pelo moderno projeto colonial capitalista que tem no racial a sua infraestrutura de subjetivação. Ao se conceber narcisicamente, a branquitude ignora uma das lições da psicanálise, que diz que a abjeção não está fora do *sujeito*. Como a branquitude não se vê quebrada, não-toda, ela tratou muito bem de retirar de sua humanidade aquelas vidas que ela enxerga como quebradas e, principalmente, de conferir a quebra do seu mundo às gentes não-brancas. Daí o princípio de sobrecodificação de outros registros de existência que servem para definir o *Negro* no mundo. E esse princípio de definição do *Negro* não para de ser (re)fabricado a todo momento. Proponho uma leitura que empreteça este ponto da psicanálise, pois tal ponto se trata de um princípio pulsional. Então esse princípio é a condição irracional da racialização que opera como efeito de uma pulsão branqueadora que diz da sobrecodificação de tipos humanos e suas condutas (sexuais e de gênero, inclusive) especificadas.

Portanto, o racismo diz não somente de um problema das estruturas de dominação que o institucionalizam, mas diz bastante de um problema branco que, ao não saber lidar com ele, tratou de jogá-lo sobre a pele dos não-brancos. É em não correlação a esse jogo pulsional do *self* do mundo moderno colonial que há os prazeres que escapam ou prazeres fugitivos, que são os prazeres que anulam a marca normativa. Se, por um lado, os prazeres fugitivos experimentados por homossexuais (mas não somente eles) indicam a ficcionalidade do *cisheterofuturismo*, por outro, a figura moderna do homossexual a reitera como um princípio de estabilidade para um *sujeito* lido como *sujeito* de desejo, a saber, o *sujeito* colonial branco. Nessa encruzilhada da fantasia, o que se encontra latente é uma sobrecodificação do humano que necessita transferir a sua quebra a outrem e que

---

<sup>4</sup> Utilizo o conceito de transparência de Spivak (1999) pelo qual a filósofa identifica o princípio de universalidade com o qual determinados grupos humanos se percebem como universais em relação aos outros.

é algo que começou terrivelmente pelas percepções raciais. O futuro reprodutivo da biopolítica é a utopia cisgênera e heterossexual da branquitude.

## 2. De onde se diz não ao futuro

Dizer não ao *cisheterofuturismo* e rasgar o tecido da ordem cisgênera que insiste em cobrir o mundo sob seus respectivos mantos binários não se trata de uma guerra contra gentes cisgêneras e heterossexuais, mas propor uma guerrilha à repetição compulsória que nega outros futuros para os corpos, as corpas, as subjetividades e os prazeres. Isso deve passar obrigatoriamente pela crítica da racialização da governança reprodutiva. Afinal, de onde se diz não ao futuro imposto a si, sempre se parte de alguma posição racial. Longe de traçar quem pode e quem não pode dizer não ao *futurismo reprodutivo*, vemos em cada *não* muitos outros *nãos* atravessados.

O que chamo de *cisheterofuturismo* diz de como um único futuro foi posto aos mundos contra os modos de prazer que ousam não repetir os arquivos da heterossexualidade compulsória e cisnormativa. Mas devemos ter cuidado para não encarmos esses prazeres pela superficialidade, como se eles fossem a mera exposição da quebra de toda significação possível para toda sexualidade. A ideia de prazeres dissidentes reitera a lógica de prazeres normais, de que há algum modo de experimentar o desejo entre os corpos e/ou as corpas que seria estável e antagônico àqueles ditos dissidentes. É a fantasia de que não há dissidência no desejo heterossexual o fazer com que outros desejos sejam percebidos como sendo os dissidentes por excelência. O que não se consegue mapear em nossas sexualidades, o que opera por fuga e sabotagem tanto o dentro como o fora da heterossexualidade, é o que de fato faz um desejo não se conformar à governança. O prazer fugitivo é uma guerrilha do desejo em sua instituição na governança reprodutiva da sagrada família heterossexual.

Seguindo o argumento de Edelman, a quebra da instituição familiar se manifesta como sintoma nas experiências homoafetivas pelo que o autor chama *Sinthomossexualidade* que, por sua vez, não é um tipo humano, e, sim, uma zona não identificável ou a-significante da sexualidade que de-significa a reprodução da norma conjugal. Ela é uma zona por meio da qual as gentes sob a designação homossexual podem anular os registros Real, Simbólico e Imaginário do mundo.

No entanto, segundo o autor, as gentes homossexuais tendem a tolher a sua *Sinthomossexualidade* quando efetivam o projeto futurista reprodutivo do mundo. Esse projeto enaltece o que venho apresentando como *cisheterofuturismo*, a saber mais profundamente, a força dos ordenamentos e reordenamentos do mundo em seu princípio de binarismo cisgênero, princípio este que se reinventa e multiplica planejando o futurismo da heterossexualidade como a reprodutividade do mundo. Embora algumas pessoas não cisgêneras possam se reproduzir biologicamente, elas não são aceitas como pertencentes à ordem da governança reprodutiva. O *cisheterofuturismo* coloca a natureza, a cultura e a sociedade sob a órbita de um mesmo mundo, um mesmo futuro, o futurismo das reinvenções coloniais.

Se a *Sinthomossexualidade* não acompanhar outras falhas do Imaginário, do Simbólico e do Real estará voltando contra a fantasia *cisheterofuturista* uma contra-fantasia, a de que é preciso apostar em um outro futuro que coabite ou simplesmente diga não ao futuro normativo, o que seria ainda negar o mundo tal como conhecemos por

dentro de uma parte deste próprio mundo. Essa contra-fantasia, por ser apenas uma máscara para a antiga fantasia, mostra-se algo que acaba por limitar a potência do *não* que permite a efetiva quebra.

É no desejo de abolição do mundo tal como o conhecemos de onde a *negritude* diz *não* à futuridade necropolítica. Trata-se de uma recusa sempre a ser feita e refeita que as gentes mantêm como meio para viverem e contra o qual elas foram impostas a viver por *sujeitos* de outra posição do mundo, a posição de quem se acha o mundo. Então as gentes *negras* estão a ver esse outro lugar o tempo todo como aquele que nos dita o futuro. Fazer a crítica às formas jurídicas, numa visão completamente diferente da pensada por Foucault (1999; 2002), se torna impreterível aos estudos contra a governança, que nos ditam o futuro como futuro sempre branco e cisgênero. Foucault se interessava pelas formas de resistência à normalização dando pouco espaço para compreensão de como as mesmas são sempre racializadas e, assim, a crítica do autor pouco nos permite entender como ultrapassar a própria resistência e operar nos limites da justiça.<sup>5</sup> O que isso tudo tem a ver com os sexos e os prazeres? Apenas não esquecer de que a invenção da heterossexualidade, convenientemente, em sua versão cisgênera, passou, com o advento do cristianismo e com a expansão do Ocidente Branco no mundo, a ser o modo legítimo de existir.

Contudo, não nos esqueçamos que a invenção psicopatológica da homossexualidade na Europa, como aponta Foucault (1988), diz de toda a apreensão da sociedade europeia dos séculos XVIII e XIX em criar um corpo para si mesma, um corpo não apenas individual, mas um corpo-espécie, corpo da população, um corpo das raças no seu desdobramento biopolítico.

### 3. Quem deseja governar o futuro?

O que governa o futuro ainda é a mesma força que ordena o presente e mantém atualizadas certas forças do passado. O outro advém constantemente, eis o carácter fantasmagórico da sobrecodificação. Todavia o futurismo reprodutivo só faz sentido para aquelas gentes que o mundo quer manter vivas – as gentes que Edelman subentende serem cisgêneras e as vê como heterossexuais, além de, nada menos, serem também os *sujeitos* para quem de fato foram feitas as tecnologias de existência moderna. Esse futurismo em si mesmo exonera todas as outras gentes, as que Edelman chama de *queeridades*, que o autor resume serem “todas aquelas pessoas estigmatizadas por não se adequarem aos cânones heteronormativos”.<sup>6</sup> Ocorre que a perspectiva do *não ao futuro* de Edelman encara o futurismo reprodutivo como programa de morte para gentes *queer*, uma vez que este futurismo se funda pela compulsão cisgênera heterossexual do mundo,

<sup>5</sup> “Pensar os limites da justiça exige, portanto, um plano, um procedimento, mas um que não esteja comprometido com a resolução das condições que expõe numa medida mais efetiva, numa tabela, ou numa narrativa capaz de informar ações preemptivas ou mecanismos preventivos. Conhecer nos limites da justiça é simultaneamente um conhecer e um fazer; é uma prá-xis que desestabiliza o que veio a ser, mas que não fornece um guia para o que ainda virá-a-ser. Conhecer nos limites da justiça, ainda assim, é uma práxis ético-política, a qual reconhece todos os efeitos e implicações assim como as presunções que informam nossas narrativas sobre existir com/em outros.” (FERREIRA DA SILVA, *A dívida impagável*, pp. 53-54).

<sup>6</sup> EDELMAN, *No al futuro*, p. 38, tradução própria.



à qual encontra na figura da criança as justificativas injustificáveis para se manter em movimento, pois "o futuro é coisa de crianças"<sup>7</sup>.

No discurso do futurismo reprodutivo, a criança emerge como a esperança da manutenção do mundo, quando, na verdade, a figura da infância está sendo invocada para permitir a continuidade do ódio que visa ao extermínio de outras gentes, as não heterossexuais e as não cisgêneras ou ambas. A polêmica obra de Edelman desmascara como uma série de táticas pró-vida (inclusive as manifestações do discurso contra o aborto e LGBTfóbicos) é refém desse futurismo.

Porém, a perspectiva de Edelman fica presa à psicanálise de Lacan, que só alcança as forças vitais pelo jogo entre Imaginário, Real e Simbólico. Isso torna limitadas as saídas de Lacan e Edelman para o antigo problema da diferença sexual, porque tal jogo se alinha à ausência de pensamento sobre a sobrecodificação que determinadas gentes empreendem sobre certos mundos, fazendo-os crer na existência possível de um único futuro, que tem camadas muito mais profundas do que as micropolíticas da sexualidade, para novamente situar a questão da racialidade, que faz desse futurismo também um lugar de onde se oculta sua necropolítica imanente. A crítica de Edelman ao futuro reprodutivo mantém certa zona indefinida do *sujeito* como sendo uma diferença, à qual não é sobre os dualismos de sexo e gênero, mas uma diferença sobre uma perda inerente a qualquer uma das partes dos sexos e dos gêneros.

Com base na psicanálise, Edelman desvincula a diferença sexual das percepções do antagonismo de formas corporais e mesmo do antagonismo de subjetividades. A fantasia da diferença, à qual compreende a diferença como característica exterior sem entender que o que de fato difere diz de certa interioridade do *sujeito*, se torna tão fácil de assimilar porque ela tem sua violência autorizada de múltiplas maneiras, inclusive pelos modos de conhecimento modernos que dizem combater as violências do mundo.

De volta ao futurismo reprodutivo, a criança tem se tornado um eixo para lidar com um outro a serviço da necropolítica porque ela funciona como figura de um futuro a ser mantido. Essa infância a ser preservada é unicamente a da criança cisgênera branca mais do que qualquer outra criança. Todavia traçar uma crítica via inclusão de outras crianças (as não-brancas e/ou não-cisgêneras, por exemplo) seria manter o projeto futurista, pois no centro da questão trata-se de dizer, como propõe Edelman: *não ao futuro!* A imagem da criança opera como elemento de uma fantasia de ódio que visa à exclusão daquelas gentes sob a marca da diferença de raça e sexualidade que, do ponto de vista normativo, são gentes que, acima de tudo, manifestam a de-significação e a a-significação de um mundo no horizonte reprodutivo da governança que é sexualizada, genderificada e, sobretudo, racializada.

Estou de acordo com Edelman ao dizer não ao futuro reprodutivo, e isso significa dizer não a toda narrativa de inclusão no programa futurista do mundo ordenado pela ficção racial. Um *não ao futuro* é um não à pulsão normativa em exterminar tudo aquilo que este mundo denomina como sendo a diferença. E o que seria a diferença senão toda manifestação do inalcançável de alguma vida, da força vinda do segredo de uma existência que, pelo mundo humanamente ordenado, passa a ser uma existência para não existir. De onde dizer não ao futuro senão do não-local, de onde se consegue fugir, de onde conseguimos nos manter à parte para existirmos não sendo totalmente governados ou governadas pelas tristes visões da separabilidade.

---

<sup>7</sup> EDELMAN, *No al futuro*, p. 17, tradução própria.

## 4. A necropolítica *sexualis*

---

Certas perspectivas teóricas acerca da diferença, quando se mostram totalmente arredias às configurações identitárias, apagam o que nestas configurações nos oferece caminho para a resposta do problema de não identificação a que todo processo identitário possibilita e que coloca em xeque o império pós-estruturalista da diferença (força não rostificada) como a verdade intensiva das coisas. Trato de sentir a diferença realmente como fuga, e isso se realiza em atenção às identidades não castradas de sua potência figural. Um mundo fugitivo não é aquela manifestação de forças que nega as identidades que por ela e nela trafegam, mas aquela que preserva a sua zona não mapeável. O devir corresponde a uma força da fuga, mas ele não brota do nada tampouco apaga a história daquelas gentes que fogem. O devir desloca-se de servir ao estrato maior, eis algo não conceituado quando pensamos o devir pelas *minoridades* de modo a fazê-las forças de desterritorialização das subjetividades supremacistas.

A concepção de que os devires são sempre minoritários resgata o *maior* como plano dos estratos. Até aí tudo bem, pois isso serve como denúncia de que há uma captura do cosmos imaginado *maior* que se nutre de um cosmos *menor*, e sabemos que o mundo colonial do relato moderno opera desse jeito. O problema vem quando não nos damos conta de que a captura começa a ser proposta em mão dupla quando, na verdade, o cosmos *menor* está sendo desfeito em prol da manutenção de um *maior*, que pode ir e voltar em seus processos de desterritorialização e reterritorialização. Esse é o jogo da repetição com a pulsão de morte do qual nos fala Edelman, a partir da imagem da criança, do futurismo reprodutivo. Esse é o tipo de problema que ainda subsiste em uma filosofia da diferença de Deleuze e Guattari, a saber, o perigo de fantasiar a fluidez das coisas por aqueles mundos que não são vistos como estáveis, ao passo que se olha como o centro e a estabilidade do mundo, por isso não há como isentar o problema da posição de que o *maior* faz o *menor* ser o processo de uma singularidade do próprio *maior*. Em razão desse problema, o *maior* não vê em si mesmo a diferença, mas a vê no outro e é por esse outro que ele busca a desterritorialização. Mais uma vez, atualiza-se a fantasia da diferença de si por meio das outras existências, constantemente reinventando-as como o outro.

A visão do devir-mulher, quando reconhecendo a potência das mulheres apenas no plano minoritário, foi o que permitiu em algum momento aos homens e a todos os *sujeitos* vistos pelo ponto de vista do Homem a se verem desterritorializando rumo aos lados de uma força das mulheres que já não era mais delas. Autorizou-se a mulher como diferença sexual e de gênero para dela retirar toda capacidade intensiva do processo de diferenciação com o mundo, bem como o fez Guattari ao incorrer em criticar a normalização dos casais homossexuais fazendo recurso à exploração das potências femininas.<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> “Para compreender o homossexual, dizemos que é um pouco “como uma mulher”. E muitos dos próprios homossexuais entram nessa jogada um tanto normalizadora. O casal feminino-passivo/masculino-ativo permanece assim uma referência tornada obrigatória pelo poder, para permiti-lhe situar, localizar, territorializar, controlar as intensidades do desejo. Fora dessa bipolaridade exclusiva, não há salvação: ou então é a caída no absurdo, o recurso à prisão, ao asilo, à psicanálise, etc. O próprio desvio, as diferentes formas de marginalismo são codificadas para funcionar como válvulas de segurança. Em suma, as mulheres são os únicos depositários

Essa espécie de recurso à espoliação das mulheres, o qual já foi bastante problematizado por autoras como Federici (2017) e Davis (2016), ambas partindo de diferentes pontos da crítica do materialismo histórico, será ainda mais danosa quando a esquizoanálise se volta para os casos de travestilidades, tal como noutro texto de Guattari, um curto artigo sobre o despertar de um devir-mulher pelas Mirabelles, cujo título é *Cheguei a Encontrar Travestis Felizes*. As travestis foram expropriadas pela máquina de *outramento* filosófico esquizoanalista, que consumiu a potência daquelas travestilidades em prol da desterritorialização masculina.<sup>9</sup>

Como emperrar a máquina de *outramento* esquizoanalista, que fantasia como resistência aquilo que ela própria autoriza como diferença, mas que ao servir apenas como diferença para os *sujeitos* legitimados pela transparência do mundo se torna uma autorização de certa violência? Uma experimentação pelos devires deve estar atenta à história daquelas gentes que fogem e à própria condição de fuga como singularidade dessas gentes, jamais como elemento para apropriação de uma gente pelos lados da outra. É, assim, que podemos falar de um devir-*queer*<sup>10</sup> como uma esfera de diferença da sexualidade e não como captura de outras identidades – as identidades não normativas dos sexos, das sexualidades e dos gêneros.

O devir-*queer* não diz da vida das gentes *queer* à serviço de uma identidade que não se vê como instável, a saber, a identidade cisgênera heterossexual. A ideia de devir-*queer* vem dizer que há em todas as gentes uma série de instabilidades do desejo e que isso não é uma marca das gentes percebidas como estranhas. A marca da instabilidade tende a ser apagada das gentes que se concebem como normais por meio dessa mesma gente que continua seu projeto de normalização do mundo. Daí o *queer* ser arremessado a outras existências que são exatamente as que estão à revelia das regras sexuais e de gênero, que são regras que sempre reencontram e reatualizam a ficção racial. Não obstante as marcações coloniais que acompanham o denominado *queer*,<sup>11</sup> ativar uma potência *queer* corresponde a ativar a zona de estranhamento que temos em todos e todas nós nas maneiras de lidarmos com os prazeres, ativar a esfera instável em toda experiência sexual e de gênero que não permite nenhuma gente se vê como normal frente às outras.

A *Sinthomossexualidade* abre uma passagem para essa ativação à medida que ela informa a zona de incompletude e afiguração das homossexualidades como zonas acessíveis apenas às gentes que vivem os prazeres não heterossexuais. Ela é impossível

---

autorizados do devir corpo sexuado. Um homem que se desliga das disputas fálicas, inerentes a todas as formações de poder, se engajará, segundo diversas modalidades possíveis, num tal devir mulher. É somente sob esta condição que ele poderá, além do mais, devir animal, devir cosmos, carta, cor, música." (GUATTARI, *Revolução molecular*, p. 35).

<sup>9</sup> "O essencial aqui não é o objeto visado, mas sim o movimento de transformação. É este movimento, esta passagem que as Mirabelles nos ajudam a explorar: um homem que ama seu próprio corpo, um homem que ama o corpo de uma mulher ou de um outro homem está sempre ele próprio, implicando secretamente num "devir feminino". O que é totalmente diferente de uma identificação com a mulher, ou ainda com a mãe, como queiram fazer crer os psicanalistas. Trata-se muito mais de um devir-outro, trata-se de uma etapa para tornar-se diferente daquilo que o corpo social repressivo nos destinou autoritariamente." (GUATTARI, *Revolução molecular*, pp. 43-44).

<sup>10</sup> GADELHA, *O sensível e o cruel*, p. 52.

<sup>11</sup> Para aprofundar algumas considerações teórico-críticas da teoria *queer* para a América Latina, a partir de uma perspectiva anticolonial e crítica da geopolítica do conhecimento, ver GADELHA (2021).

de ser vivida por aquelas vidas não designadas homossexuais. Ela não é um devir-homossexual que todas gentes estariam passíveis de experimentar, como foi a proposta de Deleuze<sup>12</sup> para a poética da *recherche* de Marcel Proust e de outras experiências. O devir-homossexual é uma impossibilidade quando pensado fora da própria homossexualidade. Todavia há devires possíveis a muitas experiências. O que ocorre nesses casos possíveis diz de como entender os processos de vir a ser sem romantizar a estabilidade de um mundo e seus processos de expropriação, inclusive os considerados poeticamente subversivos e compartilhados.

Por exemplo, a colonialidade e seu *devir-negro do mundo* (para acionar uma expressão de Mbembe) informam que há expansão, exploração e uma série de violências sempre se inventando e reinventando, mas eles informam isso em denúncia de que algo tenta permanecer estável por meio da instabilidade do processo de tornar-se ou vir a ser em que gentes estão sendo cortadas a todo instante pela governança, gentes que vão se tornando as atuais vidas *negras* do planeta. Nesse caso, não há a fantasia conceitual de deixar o mundo intacto em sua pretensa estabilidade, e, sim, há a revelação de que ocorre uma pulsão de morte dos signos deste mundo para com outros em um processo no qual já não há lados bem demarcados de uma vez por todas. Há outros exemplos de como o devir perpassa gentes em posições aparentemente antagônicas, tais como heterossexuais e não heterossexuais, cisgêneras e não cisgêneras. O *devir-negro do mundo*, longe de ser uma potência das vidas pretas, corresponde às constantes atualizações da racialização, do racismo e de toda exploração e violência contra as vidas tornadas *negras*, ou seja, ele diz sobre uma infinidade de existências tornadas as novas existências a não existirem: os novos mundos *negros*.

Se retomarmos, por exemplo, o trabalho de Foucault (1988), *A História da Sexualidade 1 – A vontade de saber*, percebemos que a *scientia sexualis* é uma invenção europeia. Ela fala dos corpos de uma nova sociedade europeia que está sendo moldada por uma política de subjetivação na qual falar sobre o próprio sexo é falar sobre a verdade mais íntima de si. Mas quais são os *sujeitos*, naquele momento, que estão sendo interpelados a falar sobre o seu sexo? Quais são corpos que, dentro do regime normalizador e regulador das sexualidades, aparecem como corpos em disputa para os regimes de dizibilidade do dispositivo da sexualidade? A análise foucaultiana é crucial como um diagnóstico da própria colonialidade da ciência sexual europeia. O texto de Foucault se popularizou entre nós, nas Américas, como um marco nos estudos de gênero e sexualidade, mas creio que ainda questionamos pouco sobre uma história que não é apenas a história da Europa, à qual o livro ignora, mesmo sendo fundamental problematizar que o *sujeito do desejo* da Europa não pôde ser concebido sem a conquista, que também foi uma conquista de corpos e corpos.

Quando Foucault toca no corpo individual dentro dos eixos articuladores do dispositivo de sexualidade, aparecem os corpos do perverso sexual, as corpos da criança masturbadora e da mulher histérica, centrados e centradas na sociedade europeia, esquecendo-se da grande violência de subordinação e constituição de uma nova erótica desencadeada pela ocupação colonial em que se enlaçam o sexo, o poder e a morte. Foucault "esqueceu" de casos como o de Sartjeee Baartman, mulher hotentote,

---

<sup>12</sup> DELEUZE, *Proust et les signes*, 2022.

transformada em objeto de exibição em vida e após a sua morte no começo do século XIX, na Europa.<sup>13</sup>

A respeito de Saartje Baartman, Hall fala de um espetáculo do outro: conjunto de práticas de poder e de significação que materializam a alteridade pelo recorte de um estranhamento fetichista (a objetificação da subjetividade dessa outra) e racializante na produção de uma hierarquia entre as culturas. Já Foucault desenvolve seu discurso sobre a mulher (branca) apenas na invenção moderna da histeria, ou seja, seu universo de sexualidades femininas reguladas se restringe às camadas burguesas europeias. Entre a *scientia sexualis* da Europa dos séculos XVIII e XIX e sua arriscada imaginação de uma *ars erótica* no Oriente, havia uma necropolítica sexual, invisibilizada na análise de Foucault, em marcha nas colônias europeias, à qual introduziu na imaginação da época toda uma política do olhar e uma nova erótica.

Os trabalhos de Hall (2016), Said (1990), McClintock (1995) e Spivak (2010), por exemplo, nos lembram como a ordem colonial articula a diferença cultural a partir de marcadores de raça, gênero e sexualidade. Assim, faz todo sentido falar de uma fantasia colonial que relega *sujeitos* a ocupar o lugar de objeto do desejo para uma vontade de saber marcada por uma política e também uma poética de subalternização desses outros corpos. A invasão colonial foi uma invasão de corpos e corpos como bem descreveu os estudos de Todorov (1993). Muito intrigante que, por exemplo, em um livro que se tornou clássico nos estudos de gênero, corpo e sexualidade, o já citado *História da Sexualidade 1 – A vontade de saber*, a problemática racial só apareça no último capítulo intitulado *Direito de morte e poder sobre a vida* e diga justamente respeito à regulação das condutas reprodutivas intimamente ligadas à saúde da população em uma nova articulação do poder que inverte o princípio da soberania de fazer morrer e deixar viver em fazer viver e deixar morrer.

## 5. A falência do existencialismo racializado

A ordem fenomenológica do mundo apregoa a *negritude* como fenômeno de existência do *Negro* ou, simplesmente, existência *negra*. Uma ordem que agencia novamente a figura do *Negro* como um modo de existência da diferença. Essa concepção de *negritude* parece sedutora como reivindicação política, entretanto, se ela coloca as gentes pretas novamente no jogo emoldurado e assimétrico das duas zonas ontológicas distintas, a do Branco e a do *Negro*, em que esta última corresponde a uma diferença da primeira, descobrindo que a purificação entre essas zonas se trata de uma ficção de poder, a ficção da racialização impede que as vidas *negras* sejam vidas de fato a serem vividas. Além desse grave problema, há aquele já densamente descrito e analisado por Warren (2018) do existencialismo nascer fundado no terror ontológico, de modo que qualquer reivindicação de existência pelas vidas *negras* por meio dele tende a rearticular a anti-*negritude* como a metafísica do mundo tal como o conhecemos.

<sup>13</sup> “Primeiro, observe a preocupação – poderíamos dizer a obsessão – com a *marcação da ‘diferença’*. Saartje Baartman tornou-se a personificação da ‘diferença’. Além do mais, a diferença foi ‘patologizada’, isto é, representada como uma forma patológica de ‘alteridade’. Simbolicamente, ela não se encaixava na norma etnocêntrica aplicada às mulheres europeias e, estando fora de um sistema classificatório ocidental sobre como são ‘as mulheres’, ela teve que ser construída como ‘Outro’”. (HALL, *Cultura e representação*, p. 203).

O materialismo da realidade racial obscurece o quadro insolente da matéria, prendendo-o à ordem racional da agência do mundo, que é uma agência racista. Essa agência se encontra em ação por toda a sociedade, mas se institucionaliza e se torna autorizada pelo Estado e sua política. Essa agência racial é a própria governança, mas não é a sua governabilidade. Os governos, como as políticas estatais, agem por meio dessa governança, mas a governabilidade é apenas uma das muitas maneiras de como a governança age na vida de todas as gentes.

É a governança que mantém as vidas *negras* como matérias a serem exploradas e desapropriadas de direito à vida. Mas se a governança não é um governo social, embora todo governo social esteja infectado por ela, como de fato ela age somente pode ser algo compreendido se entendermos como ela cruza tantas dimensões da vida e da morte em uma logística de simetrias – a expropriação e a espoliação de vidas agindo por todas as zonas ontológicas de cultura, natureza e sociedade – que coroam uma série de assimetrias historicamente estruturadas na vida coletiva.

Se digo que a matéria lida como *negra* sofre tal leitura por uma série de conteúdos trabalhados por uma agência que (re)produz racismo e que essa agência não é totalmente cultural, social ou mesmo natural, saibamos que a agência da pulsão de morte que age, naquilo que as sociedades lançam como racialização e a cultura legítima por signos diversos como a suposta natureza das coisas, não é uma coisa que respeita fronteiras. Nessa perspectiva, a agência é uma força que agencia elementos de ordem fantasmática. O que significa que, embora a agência não corresponda às modulações dos fantasmas, ela os duplica de acordo com os interesses que o trauma pode gerar em níveis de custo e política dos lucros. É aí que as administrações do terror operam, em que as guerras que elas buscam cessar se tornam elementos-chave para o lucro imediato e a longo de prazo.

A governança atravessa tempos e espaços diversos. O mundo tem agência porque tudo nele age e age com ele, fazendo-o agir novamente. Mas isso não é o sentido final da governança, pois a agência desta última é tomar o mundo para si, escolhendo de tempos em tempos determinados signos de um mundo e os pensando como sendo o Mundo por uma espécie de exterioridade imanente.

O problema do relato ético do mundo tal como conhecemos é o querer fazer um modo de agenciamentos ser a representação e/ou o experimento sensível do que merece existir em detrimento do que deve desaparecer, criando ficções de legitimidades universais que se temperam ao sabor das localidades. E o mundo não é uma categoria estável, uma vez que a sua ficção é reimaginada a todo instante. A governança é móvel e estratégica, de modo que desfiliar-se do mundo e da sua linguagem já parte das fantasias desse mesmo mundo. Não à toa que a imaginação radical *negra* em toda sua contingência se alinha à destruição do mundo tal como conhecemos e não com alianças mesquinhas, cuja quebra que desejam é sempre a do tempo de vida dos seus intermináveis outros.

Quando falo em agência e racismo, estou lidando com o fato de que certo ódio foi impulsionado a agir, gerando a diferenciação racial e que, a partir disso, tudo passa a ir e voltar refazendo os roteiros do racismo nunca findarem. A luta antirracista deve ser entendida como um trabalho constante de corte para com os emaranhados que nos constroem, adoecem e matam.

Mesmo o relativismo mais feroz, aquele sempre disposto a advogar em defesa da complexidade de outras gentes, não é a melhor saída, pois ele sempre tende a buscar alguma unidade apaziguadora para mediar pensamentos i-mediáveis, além dele manter o princípio da sobrecodificação presente em todas as propostas racionais. Ele já se valeu

de conceitos como de cultura, função, estrutura e, nos últimos tempos, vem tentando a correlação pelos conceitos de agência e rede, ainda reféns das tecnologias modernas que expandem a colonialidade. Por mais que a gente pense em rede ou pelas redes, as linhas aí tramadas têm muitas encruzilhadas e todas marcadas por acirramentos de mundos, dificilmente marcadas por conciliação, mediação ou comuns honestamente partilhados. Desde que algo ou alguém foi demarcado como outro que diagnostica uma diferença de um eu pressuposto estável, o comum se tornou um jogo de espelhos em que a assimetria prevaleceu.

Na ordenação dos mundos em que a mitológica de gênero tem sido a cisgeneridade, trata-se de perceber todas as gentes por essa ordem ainda que seja para dizer que outras gentes não a seguem ou desviam em níveis diversos dela. Isso é o que movimenta o que defino *cosmocislogia*, uma série de giros que tentam colocar todas as vidas sob uma mesma órbita, a órbita da cisgeneridade e seus futurismos.

A *cosmocislogia* que corresponde à força gravitacional do *cisheterofuturismo* nos permite entender uma força não racional sobre diversos mundos, a partir das operações das máquinas binárias dos gêneros que tornam certos mundos habitáveis apenas a quem transita segundo os alinhamentos dessa órbita, restando aos demais mundos fazerem uma diáspora cósmica ou implodirem a compulsão dos movimentos *cis*. As máquinas binárias encontram na razão (leia-se a racionalidade das técnicas, inclusive as extremamente sensíveis) o sentido para o que não há sentido.

## 6. O desejo como máquina governante

Quando os mundos advêm? Quando a máquina social não codifica todos os fluxos<sup>14</sup> dos novos mundos, a partir do mundo tal como nos foi imposto conhecê-lo, e não os projeta para os mundos por vir. O tipo humano fabulado na modernidade colonial europeia como mais um produto a ser constantemente feito e refeito pelo mundo não se vê em uma localização específica que limitaria sua capacidade de experimentar outras localizações. Essa visão vem da fantasia expansionista típica da colonização que, erroneamente, percebe as linhas de fuga deste *sujeito* por meio da captura de outros mundos. Trata-se de um *sujeito* produto direto da subjetividade capitalista capaz de se transfigurar de acordo com os signos do momento.<sup>15</sup>

Ao que quero chegar, opera longe de negar a codificação e os fluxos em seus respectivos processos de descodificação. Atentar-se a como toda codificação e toda descodificação não ocorrem longe da fantasia colonial consiste em uma aposta para tirar a teoria do desejo de uma ontologia colonial das experiências sensíveis com os mundos. Trata-se de uma aposta que situo pelas linhas da sexualidade, ciente de toda a história da codificação moderna sobre os prazeres, conhecendo o funcionamento das relações sociais e culturais desse período.

<sup>14</sup> "Um fluxo é algo intensivo, instantâneo e mutante, entre uma criação e uma destruição". (DELEUZE; PARNET, *Diálogos*, p. 63).

<sup>15</sup> "Esse novo homem, sujeito do mercado e da dívida, acha-se um puro produto do acaso natural. Tal espécie de forma abstrata sempre pronto, como diz Hegel, capaz de se vestir de todos conteúdos, é típica da civilização da imagem e das novas relações que ela estabelece entre os factos e as ficções." (MBEMBE, *Crítica Da Razão Negra*, p. 15).

Em um primeiro momento, a industrialização dos países modernos fez nascer uma humanidade marcada pela violência da industrialização produtora de um *sujeito* que, tendo seu desejo constantemente produzido e consumido pelo capitalismo industrial, não era de se esperar que encontrasse no desenvolvimento desse capitalismo, que cada vez mais avançava na codificação e descodificação do desejo, uma atmosfera de vida como o próprio fluxo expansionista do capital. Assim, a infância do tal *sujeito* moderno dos séculos XIX e começo do XX era gestada como sintoma de certa violência colonial racializante muito mais do que de uma liberdade ou mesmo de uma fuga à medida que esse *sujeito* em desenvolvimento passará, em sua versão adulta – o nômade urbano da filosofia da diferença, o *sujeito* dos efeitos discursivos da arqueogenealogia foucaultiana, o *sujeito* das paródias de sexo/gênero de Butler (1999), o *sujeito* prótese de Preciado (2008, 2011) etc. –, sempre a diagnosticar sua subversão ou a sua possível fuga em relação aos organismos modernos (leia-se as instituições e os coletivos variados desenvolvidos na modernidade).

No caso da filosofia da diferença, por exemplo, a linha de fuga desse *sujeito*-fluxo corresponde a um processo de um novo funcionamento da máquina social em sua engrenagem capitalista pós-industrial. O que distingue esse homem já que ele aparenta ser mais um produto moderno colonial do capitalismo? Retornemos ao argumento de Mbembe: “Em primeiro lugar, é um indivíduo aprisionado no seu desejo. A sua felicidade depende quase inteiramente da capacidade de reconstruir publicamente a sua vida íntima e de oferecê-la num mercado como um produto de troca”<sup>16</sup>. Esse tipo de humanidade, a do *sujeito*-código, pode ser facilmente encontrada nas redes sociais das tecnologias da amizade de *Facebook*, nas centimetragens do *Instagram*, na caça aos prazeres por meio de aplicativos sexuais-afetivos de toda sorte, dentre outras redes.<sup>17</sup>

Por meio da visão de Mbembe sobre a produção de uma subjetividade-código, percebemos também como o desejo se tornou governado pela própria máquina desejante, algo que já era anunciado por Marx em seu clássico texto sobre o fetiche da mercadoria. Em outras filosofias, como as de Deleuze e Guattari (2010), houve tentativas de restituição do desejo ao *sujeito* ainda que compreendendo a produção desejante como algo coletivo. Esse foi o instigante desafio da obra *Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia* de Deleuze e Guattari. Esses dois últimos autores acharam que, por meio de uma máquina esquizo, compreenderiam o desejo como fugitivo no meio da própria produção desejante capitalista. Esse livro dos autores foi uma interessante tentativa de pôr a humanidade em sua condição desejante livre das máquinas codificadoras, mas falhou por fazer desta humanidade uma resposta às injunções da máquina, por fazer da fuga uma resposta localizada à codificação e seus entres. Nesse caso, a fuga não se situa onde o processo codificador-descodificador não nos alcança como na *fugitividade* da imanência radical *negra*. Na filosofia da diferença, a fuga se transformou nos entres das máquinas em pleno vigor, estando esta filosofia mais preocupada com o embate entre intensidade e

<sup>16</sup> MBEMBE, *Crítica Da Razão Negra*, p. 15.

<sup>17</sup> “Sujeito neuroeconômico absorvido pela dupla inquietação exclusiva da sua animalidade (a reprodução biológica da sua vida) e da sua coisificação (usufruir dos bens deste mundo), este homem-coisa, homem-máquina, homem-código e homem-fluxo, procura antes de mais regular a sua conduta em função de normas do mercado, sem hesitar em se auto-instrumentalizar e instrumentalizar outros para otimizar a sua quota-parte de felicidade.” (MBEMBE, *Crítica Da Razão Negra*, p. 15).



representação do que se atentar que ambas fazem parte do mesmo diagrama de poder que as tornam possíveis – e como daí escapar?

O *sujeito-código* está sempre programado em algum grau pelo mundo tal como ele conhece. Já, em imanência radical *negra*, devoramos constantemente o signo da subtração. Esse é um caso de crime à governança, pois esse crime corresponde ao que devora todo signo da subtração por meio de como o *sujeito* subtraído de direito do mundo devolve a violência da dívida nunca paga. Quando o transbordamento do desejo é visto por um excedente da produção desejante, fizemos as pazes do desejo com a esquizofrenia do capital, de maneira que ainda só se deseja pelo capitalismo fazendo do *sujeito* um *sujeito* do desejo capitalizado. Escravizados e escravizadas pelas produções afetivas do capital, uma vez que o capital produz afeto, não encontramos nossas possíveis *reservas de vida*, que não são zonas de conforto, mas a matéria-vida que no impossível não se submete a ser matéria-prima do capital nem seu produto, embora ela esteja jogando com os meios disponíveis pelo próprio capital.

Quando desejamos, somos capazes de desejar o indesejável, aquilo que não se pensa desejar ou que chega mesmo a ser proibido desejar. A colonialidade é sempre uma violência plantada em nós. Mas a paixão é uma força que move os mundos porque ela, dentro da lógica das máquinas desejantes, só se faz pelos afetos e, por conseguinte, só reconhece o desejo e o transbordamento. Eis o que a paixão, encarada pela sobre-codificação como uma paixão insolente, revela: peripécias do desejo que fazem o *sujeito* desejar o que lhe foi posto como indesejável ou mesmo quando se foi designado como *sujeito* não autorizado a desejar. O *sujeito* apaixonado produz e reproduz fluxos movimentando-se tanto por códigos como por descodificações. O problema dessas linhas esquizas é que elas brotam no meio da própria produção, o que nos confere que a possibilidade de fugir das máquinas seria exclusivamente pelo seu excedente. O que não entra no funcionamento maquínico e por ali passa e, assim mesmo, produz algo ou *reserva de vida*, são coisas que parecem ficar de fora da esquizoanálise.

Quando nos apropriamos da visão esquizoanalítica sem entendermos a *alegria imanente ao desejo*<sup>18</sup> como uma potência de vida específica, a potência que põe em marcha o *corpo sem órgãos*, passamos a tratar os mundos compreendendo-os exclusivamente pelas máquinas desejantes e, assim, suspeitamos que estamos caindo numa ontologia do próprio desejo. É no desejo de conhecimento de uma ontologia do desejo, ficamos presos e presas em um beco sem saída: desejo que produz mais desejo sem nunca parar de desejar. Uma aprendizagem pelo CsO nos posiciona em linhas de fuga dos organismos de regulação da vida, mas ela não é uma pedagogia ou uma escola de como e quando fugir. Fugas realmente profundas desconhecem mapas de qualquer espécie! No trajeto do desejo de não se fazer o desejo colonizado, algo se passa que a própria produção desejante não localiza.

---

<sup>18</sup> "Acontece que existe uma alegria imanente ao desejo, como ele se preenchesse de si mesmo e de suas contemplações, fato que não implica falta alguma, impossibilidade alguma, que não se equiparia e que também não se mede pelo prazer, posto que é esta alegria que distribuirá as intensidades de prazer e impedirá que sejam penetradas de angustia, de vergonha, de culpa". (DELEUZE; GUATTARI, *Mil platôs*, p. 16).

## 7. Futuridade e não-localidade

---

Aciono uma perspectiva de futuro implicada com a não-localidade mesmo ciente das forças de localização que territorializam nossas imaginações, nossos corpos, nossos desejos e prazeres em dimensões espaço-temporais marcadas pelas violências sancionadas.<sup>19</sup> Tenho me afastado de qualquer crítica à colonialidade que assume a localidade (política, moral, econômica e cultural) como centro de sua investida teórica e metodológica sem atentar para as zonas de opacidade e as forças de quebra nos espaço-tempos dos territórios. Comecei a rastrear em minhas leituras como o conhecido *sujeito* decolonial se apropriava dos signos como decodificador nativo capaz de expor conhecimentos locais dentro de uma grade complexa e global, de modo que sua crítica à colonialidade a refundava por se abster, muitas vezes, de também expor como em muitos casos tal *sujeito* é um privilegiado racial dentro de seu próprio contexto. Esse é o ponto de determinados estudos decoloniais do chamado Sul Global em que homens brancos cisgêneros e, possivelmente, heterossexuais tomam a voz local por todos os outros subalternizados. A academia tem endossado essa fantasia colonial com o outro ao preferir em suas disciplinas, eventos e publicações falar da colonialidade pelo uso de uma bibliografia quase exclusivamente branca, cisgênera e heterossexista. Estudos mais radicais como os estudos *kuir/cuir* sofrem ininterruptas tentativas de *cancelamento*<sup>20</sup> por parte de uma branquitude cisgênera atormentada pelo medo de perder espaços legitimados de conhecimento.

Por certo, o ampliar dessa escala que poderia afirmar uma localidade plural continuaria o jogo de forma mais agressiva, ao deixar que a colonialidade esteja refém da dimensão espaço-tempo, agora interpretada pela multiplicidade de vozes que a ocupa. O jogo que permanece é o da localidade, balcanizada em diversos pontos de vista em disputa. Ocorre que a colonialidade possui sempre uma base móvel pela qual trafega seus signos de expropriação em sentidos locais à medida que também se descoloca entre contextos de significação mais amplos produzindo afetabilidades, intencionalidades e reflexividades que já não se prendem aos contextos e anunciam a dimensão não-local de captura. Se os modos de poder-saber são sempre situados, o que permite estruturas de dominação completamente antagônicas exerçam processos de colonialidade quase idênticos senão a dimensão não-local da expropriação, o seu caráter muitas vezes errático e fantasmagórico, como nos têm revelado os estudos espectrais de Gordon (2008).

A questão gira em torno de como entender saberes situados sem prendê-los a uma gramática historicamente reconhecível que sirva novamente aos interesses da transparência do que Spivak (1999) denominou de violência sancionada do discurso acadêmico. Talvez uma perspectiva de multidimensionalidade das experiências que ultrapassam a gravidade *cisheterofuturista* à diferença da ideia de diversidade que reitera a lógica da disputa nos permita que compreendamos espacial e temporalmente como

---

<sup>19</sup> "A corrente dominante nunca esteve limpa e, talvez, nunca possa estar. Parte da educação convencional envolve aprender a ignorar isso absolutamente, com uma ignorância sancionada". (SPIVAK, *A critique of postcolonial reason*, p. 2, tradução própria).

<sup>20</sup> A palavra *cancelamento* tem ganhado cada vez mais espaço nas redes sociais e além para aludir processos violentos de silenciamento ou desautorização de vozes. Retomo tal palavra nesse sentido de constrangimento moral com fins necropolíticos diversos.

modos divergentes de pensamento e ação estão implicados e, simultaneamente, diferenciados. O que, talvez, permita acessar as particularidades socioculturais e históricas e o que de todas elas escapa em seu próprio jogo de localização, categorização, esquematização e temporalização.

Está fora do âmbito deste artigo demonstrar como a divisão Norte e Sul Globais traçada para o entendimento das particulares modalidades de estudos sobre a colonialidade no mapa geopolítico podem ser cartografadas pela afirmação de vozes e o silenciamento de outras. Embora a minha argumentação busque escapar das limitações da dissidência, estou ciente que essas narrativas da dissidência se tornam práticas agenciais cada vez mais poderosas e, na academia brasileira, nós somos em certo nível cúmplices disso. A fantasia de uma disputa ontoepistêmica cresce se alimentando dos saberes de gentes historicamente expropriadas e socialmente marginalizadas como suas respectivas vozes fossem contrapontos encarcerados em sublevação aquilo que se tornou dominante como referencial teórico e metodológico que não deixa de ser também moral, ético e político. Essa visão gera ininterruptamente uma crítica múltipla que atua de ambos os lados – o hegemônico e o subalterno – e nas suas fendas, ora buscando uni-los ora destacando o desejo de separabilidade de um dos lados, para não dizer vontade de aniquilamento sobre a outra parte.

Então, ao meu ver, seria interessante menos uma análise descritiva e mais uma proposta autoral de escape da violência sancionada da crítica, tanto em seu caráter mais duro de manutenção do olhar transparente sobre o mundo como no seu caráter mais sutil que mascarado de abertura para outras cognições, práticas e sensibilidades de pesquisa busca reinventar a separabilidade mantendo-a ativa.

Instigo a tencionar como um relato ético de conhecimento com a alteridade impossibilita qualquer questionamento sobre como o próprio relato valida as possibilidades de narrativa e contranarrativa sem abrir espaço para aquilo que não se permite ser narrado, ou seja, aquilo que se situa na aporia de um rearranjo não coercitivo das vontades da ética. Talvez pudéssemos navegar pela teoria do emaranhamento quântico como possibilidade de abolir o pré-texto separativista que celebra inter-relações compartilhadas. Ou quem sabe acionar ancestralidades (*negras* e indígenas, no meu caso por exemplo) em suas respectivas linguagens mais que humanas para *ação misteriosa à distância*<sup>21</sup> entre as palavras e as coisas, deslocando os sentidos de localidade de todo poder-saber. É tudo isso sem retomar o corriqueiro problema de negociar a diferença, ou melhor, poderíamos interpelar tal problema como uma decoerência<sup>22</sup> que ativa os assombros das ficções de poder e suas constantes (re)negociações. Ao seguir essas rotas, estaríamos em abertura para um campo de contingências sobre responsabilidade e direito de jeitos outros de conhecimento.

É na impossibilidade da relação ética que uma sociedade intelectual da inimidade, que se ancora numa ideia de narrativa e de contranarrativa, refazendo os roteiros da dominação por uma espécie de relativismo cognitivo encontra as garantias para as

<sup>21</sup> Expressão da física quântica sobre a influência do movimento e da comunicação inexplicáveis entre as partículas. Tal expressão se tornou presente nos estudos da imaginação radical *negra*, em especial nas especulações de Moten (2003) sobre o entendimento ancestral da quebra do espaço-tempo em determinadas manifestações *negras*.

<sup>22</sup> "Existe um ponto de vista difundido de que efeitos quânticos como o comportamento ondulatório das partículas são 'removidos' pelas interações entre as partículas quânticas e seu ambiente, um fenômeno conhecido como decoerência". (CLEGG, *Teoria quântica*, p. 52).

tentativas de salvar o outro, que nada mais é do que o lado sombra de uma alteridade que teme sua pulverização mais do que teme a dissolução de alguma(s) de suas figuras. Ocorre que a expropriação não será abolida pelas tentativas de resgatar aquele que se tornou outro, e, sim, em destruir o desejo de alteridade que torna sempre um outro possível a serviço da fantasia da transparência. Daí supostas visões de participação política serem extremamente receptivas das violências que buscam nivelar pela esteira da igualdade ou no mínimo da equivalência de direitos.

A ideia de oposição a uma narrativa pode nos orientar para o deslocamento da problemática que está sendo especulada para a responsabilidade ética. O que nos poria numa visão ampliada de ambos os lados, possibilitando entender porque estamos lidando com polos e o que os tornam possíveis para além de seus possíveis contrapontos e potencialidades de comunhão ou separação totais? Ainda que pensemos que toda narrativa carrega sua contranarrativa, como todo discurso tem os seus dito e não-dito, no sentido foucaultiano, aposto que precisamos de um compromisso não só com a ética dos nossos argumentos e com aquilo que encaramos como antiético a eles, mas também com uma impossibilidade de outra ética.

A oposição fornece conteúdo para uma prática de gestão da crise que, por sua vez, permite o surgimento da oposição como uma economia política da situação, garantindo sua importância como tema central independente dos argumentos em dissenso. A ética vem invocada como determinabilidade, ou seja, aquilo que legitima que a oposição continue atuando ainda que se multiplicando e reinventando por variações e derivações que já não permitem localizar lados antagônicos primordiais, porque estes agora possuem entradas e saídas, linearidades e curvas, zonas luminosas e opacidades, integrações e quebras que tornam indistintas as nossas pressuposições do que seria uma outra ética.

Aposto também que na impossibilidade ética há outra rota, a de que podemos fazer as pazes com as singularidades, que podemos deixá-las existirem sem a necessidade de nivelá-las como o diferente ou aquilo que nos espelha em algum nível, o que não deixa de ser também um dos sintomas ocluídos pelos quais definimos algo ou alguém como o outro, o fantasma da antiga temática do espelho. Nas tentativas de romper violências de alteridade, há uma presença implícita, aquela do outro não determinado ao não vir previamente localizado, seja por ele mesmo, seja por alguma auto-representação ético-política alheia que o nomeie. Continuamos com o princípio da linguagem que diz que para algo existir este algo deve ser trazido para dentro do discurso, ainda que em seu lado não-dito. Então compreendemos que a dissolução da alteridade não vem com a dissolução do outro, porque a relação carrega essa presença implícita que a qualquer momento da situação pode se manifestar e ganhar uma nova materialidade de sujeito, de objeto, de imaginação etc. A aposta que anuncio vem de sair desse jogo discursivo. O mesmo jogo que tem criado uma espécie de *sujeito* crítico que reinventa a violência como necessidade da própria crítica tal como muitas vozes do plural (porém, extremamente reconhecível) texto decolonial do Sul Global.

O problema do texto decolonial em toda sua multiplicidade ontoepistemológica, afetiva e política vem ao virar as costas para o problema de como a descolonização de si outrora designado de outro pode continuar a manifestar a violência sancionada da alteridade. Não à toa que Kilomba (2010) fala ser a descolonização um processo complexo que, embora seja marcado por etapas, é interminável na vida do *sujeito* no contexto colonial. O refúgio nas localidades para exaltar saberes situados dentro de um mapa geopolítico e cultural é o estratagema para romper com essa violência e não a sua

solução, pois em sua crítica à transparência tende a ter como signos da auto-representação (hegemônica e/ou não-hegemônica) os territórios físicos e subjetivos e, sobretudo, tipos de língua com os quais se busca mostrá-los como histórica, política e culturalmente situados sem, muitas vezes, conseguir movimentá-los para além dos ímpetos da negação e da afirmação. Daí, por exemplo, vem o rechaço com textos em idiomas que não sejam os da língua nativa, instaurando uma leitura clânica do mundo como modo de resistência, que resiste mais a saída do binômio racial do que o seu reinventar – a língua sempre foi um marcador de raça que pode tanto nos reificar em ortodoxias como nos abrir para o desejo de abolição.

Declarar autonomia através de uma negação da *história única* (para ativar uma expressão de Chimamanda Ngozi Adichie) em afirmação de histórias alternativas nos move para sair da transparência, mas, no momento que as alternativas se imaginam intocáveis ou contextualizadas apenas pela lógica da disputa de sentidos, elas voltam o olhar transparente para uma crítica de si mesmo que novamente engole as alternativas como garantia de luminosidade. O que era sombra se torna luz para a própria transparência, porque o princípio da sombra é que ela só existe na possibilidade da luz. Sacamos o que é transparência, mas não nos livramos completamente dela.

Embora a colonialidade possa ser diretamente identificada por uma série de signos culturais atuando estruturalmente na sociedade, ela move sua cadeia de significados e desloca significantes por dimensões não refém dos contextos. Por exemplo, o sentido da expropriação se manifesta por meio de signos tanto locais como globais. A violência da alteridade pode ser refeita dentro de um mesmo contexto participativo, sancionando opressões como uniões ou comuns. E mais: o poder das palavras é um desdobramento de um poder mais profundo, aquele que adquire forma na passagem da energia para matéria, mas existe como vibração de emanações infinitamente possíveis e agências aleatórias, no sentido mesmo quântico da aleatoriedade. As gramáticas do culturalismo, em especial aquelas que privilegiam como os signos são experienciados diretamente na carne em desdenho como eles são processos cognoscíveis e sensíveis mais amplos do que eles estruturam, não alcançam a decoerência que ultrapassa as modulações entre as palavras e as coisas.

## 8. Concluir e escapar

---

Neste artigo, busquei despertar o tema da governança reprodutiva desde uma perspectiva além do *queer* e anticolonial que problematize o futurismo reprodutivo como mais um agenciamento da cisheteronormatividade. Ao dialogar com a teoria *queer*, tramei rotas para a discussão acerca dos gêneros e sexualidades insolentes. No caso de vidas sempre subtraídas de alguma coisa, o excesso só vem do ato de fazer vacilar cada signo do que lhes rouba.

A história dos gêneros e das sexualidades que pauta uma análise da governança reprodutiva, desde uma perspectiva *queer* e anticolonial, não pode ainda se desligar de situar as epistemologias da conquista que moldaram o texto moderno, como um texto colonial sobre as diversas corporalidades. A análise biopolítica não dá conta do todo que essa governança implica, pois ela se dirige a algo mais complexo do que o princípio do fazer viver e deixar morrer da biopolítica de cunho foucaultiano. É preciso pautar a cisheteronormatividade no contexto da produção dos mundos de morte da moderna

necropolítica em que alguns corpos importam mais que outros, alguns corpos interessam fazer viver enquanto outros e outras se fazem morrer.

A imaginação do futuro ainda se dá na lógica da reprodução da cisgeneridade como Norma, reproduzindo o Mundo do Mesmo e reformatando as sexualidades e gêneros insolentes aos padrões cisgêneros no modelo de perpetuação da única vida possível de ser vivida em um mundo ordenado pela metafísica anti-*negra*. A métrica da saúde, da qual todas essas outras vidas são subtraídas, ainda é a métrica daquele corpo em expansão, do corpo que pode acessar todos os outros e fazer deles seu objeto, seu *devir-outro* em um *devir-negro do mundo*.

No terreno das pesquisas sobre as sexualidades, o *cisheterofuturismo* demorou a desassociar as homossexualidades das práticas de gênero. O *cisheterofuturismo* foi responsável por toda uma série de estratégias de localização daquilo que dele foge e de toda uma gama de modos de experimentar os gêneros, seja por associação, seja por desassociação, que serviram a verdadeiros museus da diferença racializada sexual e de gênero.

Em se tratando de desprogramar a governança, necessitamos (re)aprender a falar por línguas futuras de futuridades não sequenciais, línguas tramadas além da distopia do presente que cortam a língua ordenada pelas ficções de poder, que cortam aquela a que fomos obrigados e obrigadas a falar a todo momento. E, assim, tramaremos as línguas das cosmoguerrilhas, todas aquelas línguas selvagens que na quebra com o discursivo habitam as encruzilhadas e tocam as consciências cósmicas muito além do humano: "Línguas selvagens não podem ser domadas, elas podem apenas ser decepadas"<sup>23</sup>. Essas línguas não existem em uníssono em todo o mundo. Elas estão presentes nas efetividades da fala daquelas consciências que ousam continuar a falar mesmo não sendo ouvidas pelo mundo. Elas transmutam a esperança em um futuro que se manifesta no agora. Elas produzem rotas de linguagem não acessíveis a quem desconhece a profecia da fuga.

---

<sup>23</sup> ANZAULDÚA, *Borderlands/La frontera*, p. 54, tradução própria.

## Referências

- ANZALDUA, Gloria. *Borderlands/La frontera: The new mestiza*. 1. ed. San Francisco: Aunt Lute, 1987.
- BUTLER, Judith. *Gender Trouble*. 1. ed. New York, London: Routledge, 1999.
- CLEGG, Brian. *Teoria quântica: 50 conceitos e ideias fundamentais explicados de forma clara e rápida*. 1. ed. Trad. Fernando Santos. São Paulo: Publifolha, 2018.
- DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. 1. ed. Trad. Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DELEUZE, Gilles. *Proust e os signos*. 1. ed. Trad. Roberto Machado. São Paulo: 34, 2022.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. 1. ed. Trad. Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Claudia Leão e Suely Rolnik. Rio de Janeiro: 34, 1996. v. III.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. 1. ed. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: 34, 2010.
- DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. 1. ed. Trad. Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Escuta, 1998.
- EDELMAN, Lee. *No al futuro: la teoría queer y la pulsión de muerte*. 1. ed. Trad. Javier Saéz y Adriana Baschuk. Barcelona-Madrid: Egales, 2014.
- FEDERICI, Silvia. *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. 1. ed. Trad. Coletivo sycorax. São Paulo: Elefante, 2017.
- FERREIRA DA SILVA, Denise. *A dívida impagável*. 1. ed. Trad. Almicar Packer. São Paulo: Oficina de Imaginação Política e Living Commons, 2019.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade: a vontade de saber*. 1. ed. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. 3. ed. Trad. Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Moraes. Rio de Janeiro: NAU, 2002.
- FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. 1. ed. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- GADELHA, Juliano. *O sensível e o cruel: uma aprendizagem pelas performances sadomasoquistas*. 1. ed. Rio de Janeiro: Metanoia, 2017.
- GADELHA, Kaciano. Notas para um arquivo queer. *Revista interdisciplinaria de estudos de género de El Colegio del México*, Cidade do México, v. 7, n. 81, pp. 01-20, 2021.
- GORDON, Avery. *Gothly Matters: Haunting and The Sociological Imagination*. 1. ed. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.

- GUATTARI, Félix. *Revolução molecular: pulsações políticas do desejo*. 3. ed. Trad. Suely Rolnik. São Paulo: Brasiliense, 1997.
- HALBERSTAM, Jack. *A arte Queer do fracasso*. 1. ed. Trad. Bhuvi Libanio. Recife: CEPE, 2020.
- HALBERSTAM, Jack. *In a Queer Time & Place*. 1. ed. New York: NYU Press, 2005.
- HALL, Stuart. *Cultura e representação*. 1 ed. Trad. Daniel Miranda e Willian Oliveira. Rio de Janeiro: PUC-RIO, 2016.
- KILOMBA, Grada. *Plantations Memories: Episodies of everyday racism*. 1. ed. Münster: Unrast Verlag, 2010.
- LACAN, Jacques. *O seminário, livro 23: o sinthoma*. 1. ed. Trad. Sérgio Laia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.
- MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. 1 ed. Trad. Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2014.
- MCCLINTOCK, Anne. *Imperial leather: race, gender and sexuality in the colonial contest*. 1 ed. New York, London: Routledge, 1995.
- MOTEN, Fred. *In The Break: the aesthetics of the Black radical tradition*. 1. ed. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003.
- MUÑOZ, José Esteban. *Cruising Utopia: The Then and There of Queer Futurity*. 2. ed. New York: New York Press, 2019.
- MUÑOZ, José Esteban. *Disidentifications: Queers of Color and The Performance of Politics*. 1. ed. Minnesota: University of Minnesota Press, 1999.
- PRECIADO, Paul. *Testo Yonki*. 1. ed. Barcelona: Espasa, 2008.
- PRECIADO, Paul. *Manifiesto contrasexual*. 1. ed. Barcelona: Anagrama, 2011.
- SAID, Edward Wadie. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. 1 ed. Trad. Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* 1. ed. Trad. Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: UFMG, 2010.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *A critique of postcolonial reason: toward a history of the vanishing present*. 1. ed. Cambridge, Massachusetts, London: Havard University Press, 1999.
- TODOROV, Tzevetan. *A conquista da América: a questão do outro*. 1. ed. Trad. Beatriz Perrone Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- WARREN, Calvin L. *Ontological Terror: blackness, nihilism, and emancipation*. 1. ed. Durhan; London, Duke University Press, 2018.



## **SOBRE O AUTOR**

### **Juliano Gadelha**

Autor em Artes, Cultura Visual e Teoria Crítica. Mestre em Artes pelo Programa de Pós-Graduação em Artes da Universidade Federal do Ceará, Mestre em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Bacharel em Ciências Sociais na mesma universidade. E-mail: [jjulianogadelha@outlook.com](mailto:jjulianogadelha@outlook.com).