

VOLUME 4
NÚMERO 2
JUL./DEZ.
2023

corporeidades e subjetividades



(DÉS)
revista de
TPO
pensamento
COS
radical



EPISTEMOLOGIA QUEER

diversidade, luta e devoção

CIS
HET
ERO

FUTURISMO

potência da
transidentidade

*erotismo
excesso
acumulação*

U CORPO EIDA

*Deus,
uma travesti negra e indígena*

QUE SALMO ER

QUE SUJETIVID

VISIBILIDADE
PERFORMANCE GENDER
DESIDENTIFICAÇÃO

QUE D

VOLUME 4
NÚMERO 2
JUL./DEZ.
2023

(DÉS)TROÇOS

revista de pensamento radical

ISSN 2763-518X

Editor-chefe: Andityas Matos (andityas@ufmg.br)
Organização do dossiê: Andityas Matos e Thiago Santos
Apoio técnico-científico: Antonio Lopes e Fransuelen Silva
Revisão de texto: Augusto Vieira, Bernardo Cirino,
Clarice Faria, Luísa Matheus
Projeto gráfico: Thiago Santos

DOI da Edição: <https://doi.org/10.53981/destroos.v4i2>
Site: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/revistadestrocos>
Apoio institucional: Departamento de Direito do Trabalho e Introdução
ao Estudo do Direito (DIT), Faculdade de Direito da UFMG



Financiamento: FAPEMIG

Departamento de Direito do Trabalho e
Introdução ao Estudo do Direito (DIT)
Faculdade de Direito e Ciências do Estado
Universidade Federal de Minas Gerais
Avenida João Pinheiro, n. 100, Centro
Edifício Vilas Boas, 9º andar
Belo Horizonte/MG - 30130-180 - Brasil
E-mail: destrocos@direito.ufmg.br

(Des)troços: revista de pensamento radical (e-ISSN 2763-518X) é uma publicação semestral do grupo de pesquisa *O estado de exceção no Brasil contemporâneo: para uma leitura crítica do argumento de emergência no cenário político-jurídico nacional da Universidade Federal de Minas Gerais*.

Nossa linha editorial propõe escovar a tradição filosófica a contrapelo, fazendo emergir correntes subterrâneas ou marginais do pensamento com o objetivo de promover uma crítica radical e não disciplinar dos discursos filosóficos que moldaram e moldam a construção do Direito e do Estado no Ocidente. Esses discursos, embasados em visões autoritárias do político, ocultam estruturas e dispositivos de dominação, tais como gênero, classe, raça e sexualidade, os quais acabam por normalizar a exceção e legitimar a violência do poder político-jurídico. O periódico aceita artigos, ensaios, resenhas, entrevistas, traduções, além de experimentações artísticas, para os dois dossiês temáticos anuais, além de receber, em fluxo contínuo, trabalhos dentro da linha editorial geral.

EDITAL
EDITORIAL
EQUIPE
EQUPE

Editor-chefe

Andityas Soares de Moura Costa Matos

Editoras de seção

Ana Suelen Tossige Gomes

Antonio Lopes de Almeida Neto

Fransuelen Geremias Silva

Igor Campos Viana

Joyce Karine de Sá Souza

Luísa Côrtes Grego

Thiago César Carvalho dos Santos

CONSELHO EDITORIAL

Ana Suelen Tossige Gomes	Universidade do Estado de Minas Gerais, Minas Gerais, Brasil
Andreas Philippopoulos-Mihalopoulos	University of Westminster, Londres, Inglaterra
Andrew Culp	California Institute of the Arts, California, Estados Unidos da América
Angelica de Freitas e Silva	University of Westminster, Londres, Inglaterra
Barbara Peccei Szaniecki	Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil
Berenice Alves de Melo Bento	Universidade de Brasília, Brasília, Brasil
Chiara Bottici	The New School Welcome Center, Nova Iorque, Estados Unidos da América
Daniel Arruda Nascimento	Universidade Federal Fluminense, Macaé, Brasil
Djalma Thürler	Universidade Federal da Bahia, Salvador, Brasil
Dolores Aronovich Aguero	Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, Brasil
Edson Luis de Almeida Teles	Universidade Federal de São Paulo, São Paulo, Brasil
Eduardo Viveiros de Castro	Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil
Elettra Stimilli	Università degli Studi di Roma "La Sapienza", Roma, Itália
Fabian Ludueña Romandini	Universidade de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina
Felipe Araújo Castro	Universidade Federal Rural do Semi-Árido, Mossoró, Brasil
Flávia Souza Máximo Pereira	Universidade Federal de Ouro Preto, Ouro Preto, Brasil
Francis Garcia Collado	Universitat de Girona, Girona, Espanha
Frédéric Neyrat	Universidade de Wisconsin-Madison, Madison, Estados Unidos da América
Giuseppe Mario Cocco	Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil
Hans Lindahl	Tilburg University, Tilburg, Países Baixos
Jonnefer Francisco Barbosa	Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, Brasil
Joyce Karine de Sá Souza	Nova Faculdade, Contagem, Brasil
Júlia Ávila Franzoni	Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil
Júlia Otero dos Santos	Universidade Federal do Pará, Belém, Brasil
Laura Bazzicalupo	Università degli Studi di Salerno, Fisciano, Itália
Maeve Cooke	University College Dublin, Dublin, Irlanda
Marcelo Maciel Ramos	Universidade Federal de Mina Gerais, Belo Horizonte, Brasil
Márcio Alessandro Neman do Nascimento	Universidade Federal de Rondonópolis, Rondonópolis, Brasil
Marco Antônio Sousa Alves	Universidade Federal de Mina Gerais, Belo Horizonte, Brasil
Michele Spanò	École des hautes études en sciences sociales, Paris, França
Murilo Duarte Costa Corrêa	Universidade Estadual de Ponta Grossa, Ponta Grossa, Brasil
Patricia Peterle	Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil
Paulina Tambakaki	University of Westminster, Londres, Inglaterra
Priscilla Wald	Duke University, Durham, Estados Unidos da América
Ricardo Evandro Santos Martins	Universidade Federal do Pará, Belém, Brasil
Rita de Cássia Lucena Velloso	Universidade Federal de Mina Gerais, Belo Horizonte, Brasil
Rita Fulco	Scuola Normale Superiore di Pisa, Pisa, Itália
Robin Celikates	Freie Universität Berlin, Berlin, Alemanha
Rodrigo Guimarães Nunes	Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil
Silvio Luiz de Almeida	Universidade Presbiteriana Mackenzie, Rio de Janeiro, Brasil
Thanos Zartaloudis	University of Kent, Canterbury, Inglaterra
Thomas Berns	Université de Bruxelles, Bruxelas, Bélgica
Vinícius Nicastro Honesko	Universidade Federal do Paraná, Curitiba, Brasil
William E. Scheuerman	Indiana University Bloomington, Indiana, Estados Unidos da América

Editorial

01

Thiago César Carvalho dos Santos

O que pode um queer?

02

Alinne Nogueira Silva Coppus

Lorena Loures

Da “testo” ao texto: a escrita química de Paul B. Preciado e a potência do termo transidentidade

03

Ana Lilia Félix Pichardo

Entre el exilio de Reinaldo Arenas y Néstor Perlóngher

04

Bartos Batista Bernardes

José Alfredo Oliveira Debortoli

(Fé)sta da Chiquita no Círio de Nazaré: diversidade, luta e devoção ladeando o Teatro da Paz

05

Clarisse Mack da Silva Campos

Jailton Macena de Araújo

Indignidade e necrotransfobia: a prostituição compulsória de mulheres trans e travestis como degradação do direito fundamental ao trabalho

06

Corentin Louis

Penser des pédagogies queers: approcher l’indéfinition

07

Geraldo Lucas Lopes Ferreira

Salmo queer: linguagem e multiplicidade do gênero

08

Guilherme Almeida de Lima

Deus, uma travesti negra e indígena: rascunhos de uma epistemologia queer

09

Juliano Gadelha

Além da flecha do cisheterofuturismo

10

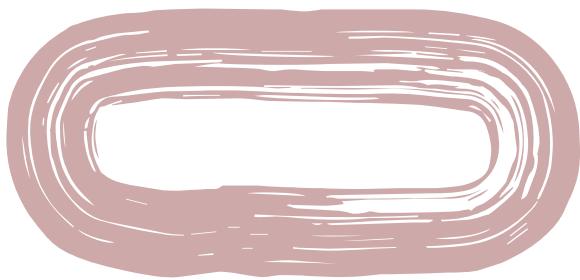
Luis Armando Alvarado Pérez

El género como espacio de poder: estrategias y tácticas dentro del discurso

11

Marcos Sardá-Vieira

Experiência de desapego queer: quando o corpo vira arquitetura



12

Paula Ordonhes

Notas sobre erotismo, excesso e acumulação bilionária



13

Rafael Leopoldo

Cirurgia plástico-escritural traveco-terrorista

Artigos

14

Beaton Galafa

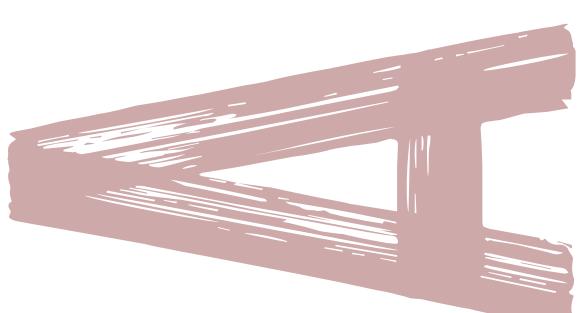
Le corps noir et le racisme dans Lupin (2021) de George Kay et François Uzan



15

Maria Lucia Rodrigues da Cruz

A migração como forma-de-vida: política e linguagem a partir de Giorgio Agamben



Traduções

16

Erwan Sommerer

Tradução por Fransuelen Geremias Silva

Visibilidade radical, performance genderfuck e desidentificação, ou como a subversão queer crip veste a teoria política



Produções artísticas

17

Igor Maciel da Silva

Queersport



18

Sara Luiza Ferreira Carvalho

Queer e orgulhose



19

Sirlene Moreira Fideles

Angélica Ferreira de Freitas

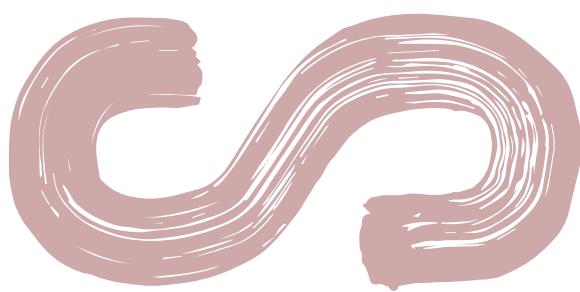
Corpo (re)nascere

Nota das editoras

20

Thiago César Carvalho dos Santos

Sobre o uso de inteligência artificial



Regras de submissão

O QUE PODE UM CORPO QUEER?

Thiago César Carvalho dos Santos

Na sétima edição da (Des)troços, propomos um mergulho nas profundezas potentes das corporeidades e subjetividades queer, que constantemente reimaginam os limites que definem os contornos da existência. "Queer", mais do que uma mera categoria identitária, apresenta-se como uma estratégia teórica e prática de luta, um gesto de resistência contra as configurações normativas de sexo, gênero e desejo.

Retomando a interrogação espinosista — "O que pode um corpo?" —, este dossiê se ancora em nosso tempo, em que estratégias biopolíticas avançadas buscam homogeneizar e explorar a vida. No entanto, confrontamos uma emergência de práticas que utilizam a plasticidade rebelde dos corpos para transgredir e reescrever as fronteiras impostas pelo capitalismo e seus dispositivos tecno-políticos. Corpos queer não operam como meros objetos de manipulação, mas sim como entidades ativas, refratárias às tentativas de disciplinamento, capazes de reconfigurar os próprios códigos que buscam subjugá-los. Assim, os corpos queer se articulam em narrativas que desafiam as lógicas hegemônicas, revelando e explorando as rachaduras dos sistemas de controle.

Este número, então, estabelece diálogos que transcendem as fronteiras das teorias de gênero e sexualidade, engajando-se tanto com os pensadores do norte global, como Michel Foucault, Judith Butler, Teresa De Laurentis e Jack Halberstam, quanto com as epistemologias decoloniais e interseccionais do Sul Global, representadas por figuras como Jota Mombaça, Sofia Favero e Berenice Bento. Esta abordagem não apenas mapeia, mas também perturba as divisões entre o "centro" e a "periferia" nos estudos do pensamento queer.

As reflexões compiladas buscam não apenas desafiar as normas hegemônicas, mas também explorar as interconexões complexas de raça, classe, gênero, sexualidade e outras formas de opressão. Reconhecemos que as experiências queer são moldadas por estruturas de poder entrelaçadas e que a luta por emancipação requer uma análise crítica e interseccional. A inclusão de perspectivas do Sul Global não é apenas uma questão de diversidade, mas uma reivindicação de resistência e descolonização, oferecendo novos caminhos para entender as complexidades das identidades marginalizadas.

Ao explorar essas possibilidades, aspiramos a uma teoria queer que não apenas desafie a normalização, mas também reconheça e celebre as múltiplas formas de existência. Buscamos desmantelar as estruturas de poder que perpetuam a exclusão e marginalização, oferecendo novos modos de entender a complexidade das identidades.

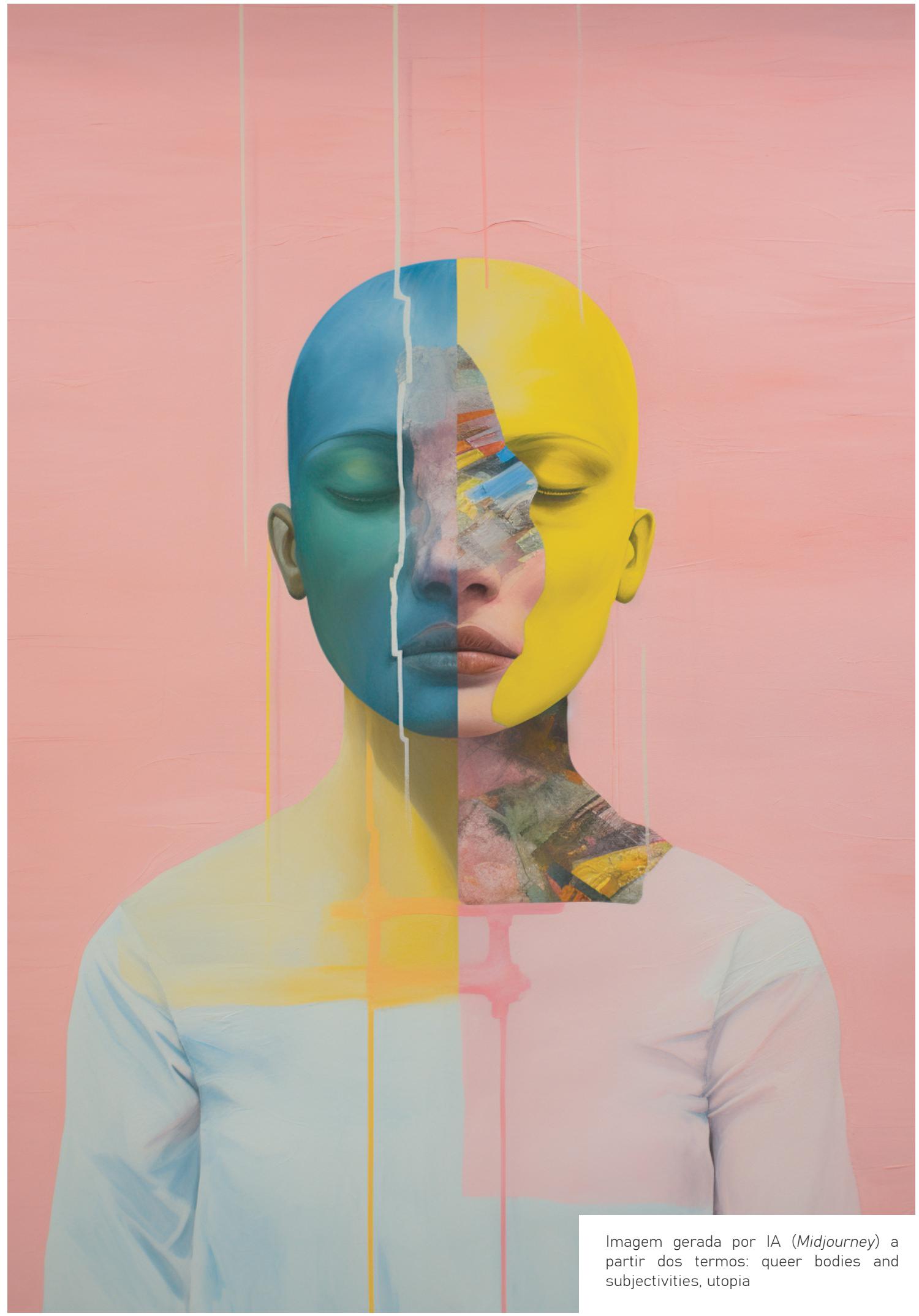


Imagen gerada por IA (*Midjourney*) a partir dos termos: queer bodies and subjectivities, utopia

DA “TESTO” AO TEXTO: A ESCRITA QUÍMICA DE PAUL B. PRECIADO E A POTÊNCIA DO TERMO TRANSIDENTIDADE

Alinne Nogueira Silva Coppus  0000-0002-4278-3707

Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, Brasil

Lorena Silva Loures  0000-0001-71879700

Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, Brasil

Resumo

As dissidências de gênero materializam uma subversão pós-moderna dos termos da identidade e da identificação, as quais ganham uma conotação simbólica dado o lugar fulcral do identitarismo no laço contemporâneo, devendo ser lidas como formas autênticas de conhecimento. *O objetivo deste artigo é problematizar a concepção do eu em psicanálise a partir do que aprendemos com as transidentidades.* Para tanto, 1) faz-se uma leitura da identidade à guisa da descrição freudiana do eu e de sua releitura lacaniana; 2) aborda-se a escrita química de Preciado, bem como o caráter simbólico de seus usos do corpo e da testosterona no laço contemporâneo; 3) diferencia-se transgênero e transidentidade, defendendo-se o uso do segundo termo. O referencial teórico deste artigo, que resulta de um levantamento e análise bibliográficos partindo do binômio corpo e transidentidade, é a teoria psicanalítica que afirma o eu como projeção de superfície e a experiência de Preciado em *Testo Junkie*. Consideramos o descompasso estrutural entre corpo e imagem enquanto oportunidade de modelagem de novos significados e apropriações do corpo, partindo da singularidade dos processos identificatórios e para além da fixação derradeira em uma identidade, tal como nos demonstra o filósofo. Por fim, sustentamos o legado ético do psicanalista no testemunho das novas montagens corporais.

Palavras-chave

Transidentidade; escrita; corpo; psicanálise.

FROM “TESTO” TO THE TEXT: THE CHEMICAL WRITING OF PAUL B. PRECIADO AND THE POWER OF THE TERM TRANSIDENTITY

Abstract

Gender dissent materializes a postmodern subversion of the terms of identity and identification, which gains a symbolic connotation, so they must be read as authentic forms of knowledge. *This paper aims to propose a new approach of the "I" at psychoanalysis, starting on the teachings of transidentites.* To achieve this, 1) identity is read using the Freudian description of the "I", and its lacanian reading ; 2) we studied Preciado's chemical writing, as well as the symbolic nature of his uses of the body and testosterone in the contemporary bond; 3) a distinction is made between transgender and transidentity, to defend the use of the second term. The theoretical framework of this article, which emerges from a bibliographical survey and analysis based on the binomial body and transidentity, is the psychoanalytic theory that affirms the " I " as a surface projection and the experience of Preciado in *Testo Junkie*. We consider the structural misalignment between body and image as an opportunity to model new meanings and appropriations of the body, starting from the singularity of identification processes, beyond that the ultimate fixation on an identity, as the philosopher teaches us. We support the ethical legacy of the psychoanalyst in the testimony of new body assemblages.

Keywords

Transidentity; writing; body; psychoanalysis.

Submetido em: 31/10/2023
Aceito em: 04/02/2024

Como citar: COPPUS, Alinne Nogueira Silva; LOURES, Lorena Silva. Da “testo” ao texto: a escrita química de Paul B. Preciado e a potência do termo transidentidade. (*des/troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 4, n. 2, p. e48625, jul./dez. 2023).



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

Se o leitor percebe no presente texto uma série de reflexões filosóficas, relatos de aplicações de hormônios e detalhamentos de práticas sexuais, sem as devidas soluções que a continuidade fornece, é simplesmente porque é deste modo que se constrói e se desconstrói a subjetividade.¹

Introdução

É sabido que as questões identitárias são caras aos sujeitos moderno e pós-moderno como nunca na história o que se justifica por diversos motivos. O apelo à imagem encontra-se reforçado no avanço das tecnologias de comunicação, da biopolítica de controle e da docilização dos corpos, no aumento de procedimentos disponíveis para a manipulação da imagem (tatuagens, cirurgias plásticas, administração de hormônios e medicamentos) etc. O sujeito contemporâneo tem à sua disposição um escopo inédito de fazeres com o corpo e com a imagem, bem como está inserido em um laço social que endossa o uso (e o abuso) deste corpo, como veremos adiante.² Para além disso, podemos sustentar que muitas vezes as questões existenciais e o trabalho subjetivo de sustentação de um lugar no mundo são configuradas no contemporâneo sob a estética das questões identitárias.

A esse respeito, Stéphane Thibierge salienta uma especificidade quanto a este registro para o laço social moderno e pós-moderno. Segundo ele, é inédito na história uma aposta tão intensa em meandros identitários como formas de sustentação subjetiva:

A questão da identidade nem sempre foi tão presente. Podemos notar, por exemplo, como os povos da Antiguidade, cujos textos conservamos, não nos deixam muitos traços da existência de um tormento semelhante em seus escritos. Assim, se nesta época, gregos, judeus, romanos, só para citar alguns, já eram capazes de evocar e articular a referida questão, eles o faziam de um modo muito distinto do que ocorre na atualidade – ou seja, sem a inquietação e a paixão que ela suscita entre nós. Tampouco faziam dela uma questão central ou alguma espécie de princípio.³

Dissidências de gênero⁴ expressam essa subversão pós-moderna dos termos identidade e identificação, que ganha uma conotação simbólica dado o lugar fulcral do identitarismo no laço contemporâneo. Partindo da ética psicanalítica, sustentamos que tais subversões devem ser lidas enquanto uma forma autêntica de conhecimento, um meio de criação e modelagem de novos significados que se dá nos limites do encontro da linguagem e da cultura com os corpos, posto que a articulação discursiva por si só, bem

¹ PRECIADO, *Testo Junkie*, p. 14.

² BHABHA, *Interrogando a identidade*.

³ THIBIERGE, *Corpo e identidade*.

⁴ Os dissidentes de gênero são aqueles sujeitos cujos corpos e performances não reproduzem o jogo de símbolos e os pactos sexuais tal como estão estruturados (e são impostos) pelo laço social. Ou seja, aqueles sujeitos que se propõem e experimentam uma vivência com o sexo e com o gênero que extrapola os limites cognoscíveis, políticos e estéticos vigentes. Podemos situar as transexualidades e as travestilidades, as homossexualidades, as intersexualidades, as assexualidades, enfim. Todos os sujeitos que resistem à hegemonia política do heterossexismo e do binarismo sexual/anatômico.

como suas categorizações, não são suficientes para dar lugar ao sujeito, exigindo deste uma medida de trabalho com os termos que lhe são transmitidos.

Abordaremos aqui as *transidentidades* a partir da problematização das relações entre corpos e identidades, materializadas em *Testo Junkie*, um dos principais trabalhos de Paul Preciado. Publicada originalmente em 2008, com recente tradução no Brasil, a obra consiste em uma *experiência* com a filosofia e com a escrita um pouco diferente do modo tradicional de se escrever e filosofar. Pois não se trata de uma autobiografia, por mais que contenha elementos autobiográficos, nem tampouco de um tratado filosófico com todos os termos que sustentem uma determinada visão de mundo, nem de uma ficção filosófica que nos faça refletir por alegorias e metáforas, como os grandes romances existentes, e nem de uma historiografia, por mais que mescle todos estes elementos em sua composição.

A própria estrutura do livro denuncia que se trata de um empreendimento *transformador*, uma nova maneira de se fazer filosofia subvertendo algumas de suas ferramentas clássicas, como as autobiografias, as conceitualizações, os recursos alegóricos e as leituras históricas. Preciado mescla todos esses elementos, transita entre um tratado e um texto autobiográfico, uma análise histórica e crônicas cotidianas, um diário íntimo, dados estatísticos e imagens publicitárias, colocando seu corpo, sua sexualidade e suas experiências como material de análise e consequências.

No que tange à sua intimidade, é fundamental ressaltar que o livro foi escrito sob o efeito de uso de testo-gel, o hormônio testosterona sintético que normalmente é utilizado nas transições de gênero "clássicas", *female-to-male*, bem como das mais diversas drogas desde o cigarro e o álcool, passando pela maconha e pela cocaína. Além disso, tecnologias protéticas como os dildos e imagens pornográficas perpassam toda a sua narrativa. Aliás, de antemão ressaltamos que o *estilo de sua escrita é explícito, pornográfico*.

Preciado define a obra como sendo "*um protocolo de intoxicação voluntária*",⁵ ou seja, um espaço em que se cruzam a química e a escrita. Uma escrita capaz de dar um contorno à sua experiência com a química, uma química capaz de incitar uma escrita. É digno de nota que o livro tem um estilo moebiano. Apenas de passagem, devido à densidade da discussão, um estilo moebiano refere-se à figura da *fita de Moebius*, à qual recorreu Lacan para sustentar a topologia do inconsciente. A saber, esta figura⁶ produz uma sensação de continuidade entre os hemisférios internos e externos, dificultando a tarefa de se mapear uma fronteira bem definida entre eles.

Diferente da fita euclidiana (ou de dupla face) que tem "apenas" duas faces, duas bordas, dentro e fora, interno e externo, a banda de Moebius tem uma única margem ou borda, única face, não possui interno e externo, nem dentro e fora. Do mesmo modo, o inconsciente não se encontra nem no interno do corpo, em algum espaço que poderia ser mapeado neurologicamente, e nem no externo – na língua, na sociedade, na realidade sensível.⁷

Em outras palavras, não há uma abordagem meramente objetiva da história ou da fisiologia das drogas no organismo, nem tampouco uma descrição individualista da

⁵ PRECIADO, *Testo Junkie*, p. 13.

⁶ A fita de Moebius ganha o seu formato através da torção de 180° de uma fita plana sobre si mesma, produzindo uma região indiferenciada entre o interno e o externo e uma sensação visual de continuidade.

⁷ SANTOS; MENEGOTTO, *A razão/desrazão no alienista*, p. 80.

subjetividade. Além disso, o formato de livre associação próprio das representações inconscientes mescla-se à objetividade dos fatos, dificultando o estabelecimento de fronteiras rígidas entre o interno/externo, consciente/inconsciente, objetivo/subjetivo, em um estilo paradoxal que mantém um contínuo entre estas dimensões (bem ilustrado pela figura da fita de Moebius)⁸. História e vida privada se encontram e se desencontram em uma narrativa impactante que nos leva a refletir o que é o sujeito contemporâneo, ao que estamos submetidos em termos de organização de poder/saber e quais as formas de subversão possíveis, bem como a própria subjetividade de seu autor – Preciado.

Além disso, o filósofo questiona a possibilidade de estabilização de um sentido único para a experiência erótica do sujeito, considerando a dimensão volátil e dinâmica do corpo. Neste sentido, *nem mesmo categorias como a identidade e a identificação seriam capazes de conferir uma consistência derradeira ao corpo, uma coerência interna que não sofresse pressões somáticas e/ou culturais*. Paul Preciado é um filósofo espanhol que não se enquadra nos padrões heteronormativos e nem tampouco em uma transição de gênero "clássica", aquela em que um sujeito deseja assumir plenamente uma identidade de gênero diferente da que normalmente se atribui a seu sexo anatômico no momento do nascimento. Ao contrário, Preciado questiona a manutenção e sustentação de um padrão único de comportamento ditado pelas convenções do gênero heteronormativo. Segundo ele, a vida é um movimento imparável de desejos e saberes que não se encerram em categorias prontas com as quais devemos meramente nos identificar e repetir. Neste sentido, Preciado subverte a ideia de um saber generalista e derradeiro que dê conta do fenômeno da sexualidade, considerando que quanto mais nos aproximamos disto mais nos afastamos da dinâmica instável e viva que sustenta o nosso corpo, nossos afetos, nossa erótica. Em outras palavras, Preciado põe em xeque a leitura clássica da identidade e do identitarismo, embora insista em escrever e formalizar algo sobre a singularidade de sua experiência. Questionando os padrões binários das identificações, Preciado propõe uma identidade calcada no trânsito, na multiplicidade e na contradição.

Segundo Carla Garcia,⁹ na modernidade e na pós-modernidade, em que questões existenciais se colocam muitas vezes sob a forma de questões identitárias, a androginia (ou se preferirem, os corpos em que as performances do binarismo heteronormativo não se sustentam) pode ser lida como subversão e rejeição a categorias de identidade, expondo a insuficiência destas no exercício de significação da experiência do sujeito.

Se vamos trazer aqui uma problematização que aprofunda a formação de identidades, como elas podem ser construídas, destruídas, escritas e apagadas, dando contorno a superfícies e as erotizando, faz-se necessário retomarmos a definição psicanalítica – feita por Freud e retomada por Lacan – tanto da constituição como da própria definição do eu. Apesar de trazerem elementos diferenciados sobre essa questão, o primeiro ao centrar seus comentários na articulação entre eu e narcisismo, bem como entre eu e inconsciente, e o segundo ao problematizar a diferenciação eu/sujeito, ressaltando a não complementaridade entre eles, ambos os autores trazem elementos importantes que nos auxiliam a pensar as *identidades* e o que escapa a elas.

⁸ SANTOS; MENEGOTTO, A razão/desrazão no alienista.

⁹ GARCIA, O que viu Tirésias.

O sujeito pode desenhar um eu a partir de uma operação que é psíquica e que, por projeção, se constitui em descompasso com a superfície que o suporta. O eu é acima de tudo corporal, uma projeção de superfície,¹⁰ capaz de estabelecer relações entre gêneros e erotismos, afirmamos. Além disso, ressaltamos, como faremos adiante, a função do outro no processo de formação do eu. Apimentam essa discussão as contribuições de Butler e Preciado no que toca especificamente à temática das dissidências de gênero e às discussões atuais em torno das transidentidades. Como o texto de Preciado nos faz problematizar a noção psicanalítica de eu?

É pelo viés da abjeção que Butler inaugura o debate acerca da vulnerabilidade das pessoas transexuais, travestis, transgêneros e intersexos em função das normas de gênero. Corpos abjetos são corpos que, por não serem inteligíveis, são tomados como sem importância.¹¹ Entre eles, Butler¹² localiza os não-ocidentais, os pobres, os pacientes psiquiátricos, os deficientes físicos, os refugiados libaneses e turcos, as mulheres, os negros etc. que, estando à margem, não têm existência legítima em uma sociedade gerida por referências tradicionais e preconceituosas. A exclusão dos corpos, seja da inteligibilidade, do lugar de fala ou do exercício de poder não se dá apenas pela sexualidade (matriz heterossexual) e sim pelo discurso normativo que determina certo e errado, valor e desvalor nos usos e expressão dos corpos.¹³ Cada indivíduo é capaz de atravessar – no sentido de furar, "bagunçar" – essa cena, ao tornar visível sua abjeção, suas escolhas, seus fluidos, sua história, suas bandeiras.

As transidentidades questionam a articulação entre corpo e eu – dada como natural e coerente sob a forma de uma identidade. Problematizando as categorias de gênero, afirmam a possibilidade da construção de um outro lugar para si, psíquica e coletivamente, bricolando um eu mais eufônico com esse sujeito, suas vivências eróticas, sua imagem e seus posicionamentos. Ao efetuar isso, as transidentidades são tomadas como abjetos. Sobretudo porque as diversas formas de se viver e exercer as transidentidades costumam envolver intervenções ou modificações no corpo que sinalizam o trânsito ou a não conformidade às categorias pré-estabelecidas de gênero e sexualidade. Poder agir sobre o corpo macula a ideia de um corpo biologicamente limpo, cujas marcas não são apenas as de nascença, sendo esse ato muitas vezes tomado como sacrilégio, futilidade, aberração e patologia, chegando à monstruosidade¹⁴ que questiona o bom funcionamento de uma racionalidade cartesiana, binária e heterocapitalista.¹⁵

Como a psicanálise se posiciona frente a esse debate? Convoca os analistas e a cultura a, por exemplo, repensar a definição de corpo, sua articulação com as identidades e o lugar da diferença sexual na teoria psicanalítica com consequências éticas e políticas claras no exercício cotidiano de suas práticas? Ou reafirma de certa forma a existência de corpos abjetos, tal como Miller,¹⁶ com a ironia da psicopatologia cotidiana? Vale inclusive nos perguntarmos, seguindo com Ayouch¹⁷ e Cunha,¹⁸ a quem interessaria a

¹⁰ FREUD, *Obras completas vol.16: O eu e o isso*.

¹¹ SEGATO, *Crítica da colonialidade em oito ensaios*.

¹² BUTLER, *Problemas de gênero*.

¹³ AGAMBEN, *O uso dos corpos*.

¹⁴ PRECIADO, *Je suis un monstre qui vous parle*.

¹⁵ HALBERSTAM, *Trans**.

¹⁶ MILLER, *Docile au trans*.

¹⁷ AYOUCH, *Quem tem medo dos saberes T.?*

¹⁸ CUNHA, *O que aprender com as transidentidades*.

associação entre dissidências sexuais e/ou de gênero com a psicopatologia, dentro e fora do meio psicanalítico.

Em contrapartida a esses impasses, pensamos que retomar o estatuto do eu em sua articulação com o corpo e o inconsciente em Freud pode ser um caminho frutífero nessa discussão, posto que é um conceito psicanalítico que nos permite abordar o processo de formação e sustentação de uma identidade. Além disso, a escrita *Junkie* de Paul Preciado nos aponta uma nova maneira de jogar o jogo das identificações, subvertendo a própria noção de identidade, embora mantenha sua importância política. A partir de sua leitura, levantamos as seguintes questões: identificar-se aos signos culturais de inteligibilidade significa sustentar necessariamente a coerência interna e a univocidade próprias da sustentação clássica de uma identidade? Dado seu apelo imaginário, a identidade não teria nenhuma função relevante para um sujeito político? Transitar entre imagens e lugares é sinônimo de não ter um lugar?

O objetivo deste artigo é problematizar a concepção do eu em psicanálise a partir do que aprendemos com as transidentidades. Para tanto, faremos uma leitura da identidade à guisa da descrição freudiana do eu e de sua releitura lacaniana, bem como da escrita química de Preciado, levando em consideração o lugar simbólico que seus usos do corpo e da testosterona figuram no laço contemporâneo. Por fim, propomos uma diferenciação entre os termos transgeneridade e transidentidade, sustentando que o uso do segundo em detrimento do primeiro pode vir a ser proveitoso teoricamente.

1. Eu e meus eus

Quais as diferentes relações que o sujeito pode estabelecer entre seu eu e seu corpo, as diversas formas de (in)definir o corpo pelo eu? Habitar um corpo não é algo simples e, seguindo com Cunha, não sabemos mais ao certo o quanto nosso corpo é ainda a “carne cristã ou em que medida ele já também é parte ciborgue”.¹⁹ Como o corpo participaria da escrita de um eu, tendo em vista o papel do Outro nesse processo/dispositivo que, portanto, torna-se ético e político?

O que é necessário para atestar a existência de um eu? Qual a importância da sociedade, da cultura e do outro nesse processo? Identificar-se aos signos culturais de inteligibilidade significa sustentar a coerência interna e a univocidade próprias da sustentação de uma identidade? Nossa experiência com os impasses vividos entre os seres falantes, seus corpos e seus eus é sobretudo clínica, ou seja, a partir da escuta de pessoas trans.²⁰ É raro não ouvirmos a presença do corpo nos anseios, queixas e sofrimentos daqueles que procuram um espaço de fala e de escuta, trazendo - com o corpo - seus impasses, conflitos, angústias, sexualidade e amores. Aliás, não só na clínica, mas em quase todos os lugares. O corpo rouba a cena nos diálogos familiares e cotidianos, na vendagem dos produtos que promovem performance e beleza, saúde e lucidez,²¹ sendo as questões identitárias uma das formas de se alcançar esse objetivo.

¹⁹ CUNHA, Apresentação: quanto vale um *?

²⁰ Falatrans: atendimento psicanalítico de pessoas Trans, projeto de extensão vinculado à Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) em vigor desde 2019.

²¹ AGAMBEN, *O uso dos corpos*.

Como veremos adiante, este é um fenômeno-efeito da organização política contemporânea.

Acreditamos, porém, que as experiências transidentitárias permitem um movimento radical e urgente na construção de um novo lugar para si, de um novo eu, que inclui uma superfície, uma imagem, um lugar social e um nome. Nada disso sem os efeitos do inconsciente,²² nem do que em cada um desses elementos – lugar social, superfície, imagem e nome – materializa o que o sujeito afirma como um eu.

Visto a identidade não ser um conceito oriundo da psicanálise e sim da psicologia social, optamos por nos debruçar sobre o eu, que mais se aproxima de uma identidade dentro dos estudos psicanalíticos. Definido por Freud como projeção de superfície, o eu, cuja existência não está lá desde sempre, resulta de uma nova ação psíquica capaz de agrupar as partes de um corpo que não tem uma unidade congênita, é autoerótico e desenhado com os caminhos eróticos singulares que o sujeito experimenta. Em momento posterior na obra freudiana, o eu torna-se uma das instâncias do aparelho psíquico, resultado tanto dos impulsos presentes no Isto, sede das pulsões que anseiam satisfação, quanto da influência e das cobranças e tolimentos do meio social. Se o eu é em parte inconsciente²³ e também uma projeção, ou seja, localiza o sujeito e suas questões a partir de uma realidade que é psíquica, há a possibilidade de um descompasso entre o que se sente e o que se vê no espelho,²⁴ assim como entre a forma como a pessoa se vê e como é vista pelo outro.

O estádio do espelho como formador da função do eu é um dos primeiros textos onde Lacan aborda o processo de apropriação da imagem do corpo, colocando em destaque os efeitos que a mesma pode ter sobre o sujeito, avançando nas formulações freudianas sobre o eu. Afirma que a imagem é construída a partir de uma outra, a do semelhante. Além disso, destaca que uma das funções do eu é formar uma imagem, permitindo certo enquadramento/localização. Perguntamos o que permite ao sujeito dialogar com essa imagem, habitá-la e valorizá-la. Sobretudo a imagem de si mesmo. "Existe na imagem algo que transcende o movimento, o mutável da vida, no sentido em que a imagem sobrevive ao vivo".²⁵ A imagem fornece consistência ao eu.

Se a imagem dá consistência e delimita um lugar, uma unidade e uma coerência singular a um corpo, ela também permite nomeações (homem, mulher, trans, negro, branco) muito para além do espelho. Consistência enganadora, mas fundamental. O engano não estaria na imagem em si, e sim na possibilidade de o sujeito reduzir-se à imagem que vê no espelho. O estádio do espelho coloca em destaque a relação entre imagem e corpo, a partir de processos de libidinização na própria apropriação (ou não) dessa imagem. A imagem de si, ou seja, o eu, torna-se o primeiro objeto de investimento libidinal e o amor pela mesma é determinado pela função identitária que ela possui. A imagem reflete um corpo com o qual travamos, no decorrer da vida, uma série de modificações em busca de uma identidade e de uma certa "coerência" imaginária. Porém, o que vemos é a assunção de uma imagem virtual, que de fato não representa tudo.

Na unidade corporal, adquirida pela assunção da imagem do eu, Lacan situará a fundação do eu,²⁶ reservando-lhe um estatuto de ficção – pois o que existe de fato é um

²² FREUD, *O eu e o isso*.

²³ FREUD, *O eu e o isso*.

²⁴ LACAN, *O estádio de espelho como formador da função do eu*.

²⁵ LACAN, *O Seminário: Livro 8: A transferência*, p. 340.

²⁶ LACAN, *O estádio de espelho como formador da função do eu*, p. 98.

amálgama de zonas erógenas; a imagem não passa de uma miragem, um destino de alienação que forma um eu. Alienado a essa função da imagem, o eu percebe seu corpo como uma projeção marcada pela sua história fantasmática, que não corresponde à totalidade de sua experiência, gerando uma insatisfação constante com a imagem de si, uma estranheza em relação a um eu forjado por uma imagem. Sendo troféu cobiçado ou fardo pesado, a imagem emoldura, enquadrada e limita.²⁷

Tomar o eu como corporal, imagem capaz de contornar e localizar o sujeito, não nos dispensa de pensar o papel dos outros – pequeno e grande Outro – nesse processo de construção e apropriação da imagem. Há uma matriz simbólica presente na formação do que sustenta essa dinâmica psíquica. As marcas identificatórias oriundas do Outro, do simbólico, da linguagem, da cultura, sustentam as imagens desenhadas para si.

O estádio do espelho passa a ser pensado então como a matriz estruturante da identificação. A partir dessa identificação imaginária, a criança cai, tal qual uma presa, na armadilha do que acredita ser a sua identidade. “O estádio do espelho é uma experiência que se organiza em torno de uma primeira captação pela imagem onde se esboça o primeiro momento da dialética das identificações”.²⁸

Identificação é definida aqui como a transformação produzida no sujeito quando ele assume uma imagem,²⁹ sendo o que permite a este sujeito situar a sua relação imaginária e libidinal com o mundo em geral.³⁰ Há uma função particular para a “*imago*, que é estabelecer uma relação do organismo com sua realidade – ou, como se costuma dizer, do *Innenwelt* com o *Umwelt*”,³¹ do mundo interno com o mundo externo. Assim, a constituição de uma imagem própria viabiliza a relação do sujeito com o mundo. Como excluir a dimensão política presente nessa relação entre o individual e o coletivo? O que é do sujeito e o que vem de fora? Se o Outro, a linguagem, a cultura, não creditam nem valorizam identidades dissidentes, o que podem os sujeitos fazer frente a isso?

Perguntamo-nos então qual é a parte do outro – seja o semelhante ou o Outro da linguagem – na constituição da imagem do eu. Lacan³² propõe então uma nova versão do estádio do espelho: o esquema óptico. Por meio da construção de um modelo óptico composto de dois espelhos, destaca-se a importância do significante para a constituição da imagem especular. O espelho agora é o Outro, sendo as marcas simbólicas, familiares, culturais e sociais a matriz simbólica capaz de forjar essa imagem, dando-lhe legitimidade, inteligibilidade, valor ou não. Em outras palavras, vemos o laço social e a própria cultura ainda marcados por uma racionalidade cartesiana, que reduz o corpo a um funcionamento orgânico e anatômico, rastreado pelo discurso científico, sem brecha para os mistérios dos circuitos pulsionais, dos questionamentos da própria anatomia e sua ligação/separação das representatividades de eus/identidades.

Neste sentido, há uma relação necessária e intransponível no estabelecimento de um eu, que se fixa na dialética das identificações: entre um corpo sem unidade, emaranhado de zonas erógenas, e o Outro, que se materializa na imagem do corpo próprio ou de um semelhante. Porém este Outro não é qualquer outro, nem tampouco apenas uma imagem, um reflexo sem maiores implicações. O que se materializa juntamente com a

²⁷ SOLER, *Um outro Narciso*.

²⁸ LACAN, *A agressividade em psicanálise*, p. 115.

²⁹ LACAN, *O estádio de espelho como formador da função do eu*.

³⁰ LACAN, *O seminário: Livro 1: Os escritos técnicos de Freud*.

³¹ LACAN, *O estádio de espelho como formador da função do eu*, p. 100.

³² LACAN, *O seminário: Livro 1: Os escritos técnicos de Freud*.

imagem à qual o corpo se conforma é o discurso, ou seja, as marcas simbólicas que singularizam uma cultura, uma língua e um tempo histórico que determinam este Outro e que se transmitem ao *infans*³³. Sustentamos que o que se transmite pelo Outro é muito mais do que apenas uma dinâmica familiar privada e microestrutural, estando esta também imersa e determinada por um discurso complexo e multifatorial. Há uma dimensão política que se transmite na dinâmica das identificações que forjam o eu, bem como no estilo de respostas que porventura surgirão. Adentraremos nesta questão partindo da escrita química de Paul Preciado, a nosso ver uma resposta singular às contingências históricas contemporâneas.

2. Da "Testo" ao Texto: a escrita química e a dimensão política do Outro

Discutiremos agora, partindo de Preciado, a dimensão política do Outro, levando em consideração as peculiaridades de sua *escrita química*. Para tanto, iremos descrever o regime político sustentado pelo filósofo, a saber o regime farmacopornográfico. Em seguida, discutiremos a ideia de resposta de sujeito a partir de sua metodologia de autointoxicação e autoficção, bases da escrita química.

Paul Preciado é um filósofo feminista *queer* e podemos situá-lo na terceira onda do feminismo. Resumidamente – pois explorar a vastidão do tema extrapola os objetivos desse artigo –, a terceira onda do feminismo compreende o gênero enquanto um produto multidisciplinar, sendo uma construção social, cultural, política, religiosa, histórica.³⁴ O gênero é aqui considerado um dispositivo de manutenção dos valores tradicionais históricos pela via da repetição, da leitura enviesada da experiência e da identificação e repetição dos padrões sociais.

Podemos apresentar Preciado nos mesmos termos em que Butler descreve a personagem Divine da peça/filme *Hairspray*, na introdução de *Problemas de gênero*: “a performance dela/dele desestabiliza as próprias distinções entre natural e artificial, profundidade e superfície, interno e externo – por meio das quais operam quase sempre os discursos de gênero”.³⁵

Nos trechos autobiográficos de *Testo Junkie*, presenciamos um sujeito que certamente borra as fronteiras do gênero, desafiando a manutenção de uma racionalidade binária sobre o corpo e as experiências eróticas. Preciado descobriu a potência de uma sexualidade que extrapola os limites cognoscíveis que alienam o corpo à estrutura. Em outras palavras, o filósofo experimenta a erótica para além da consistência de uma identidade fixada em um gênero.

O estilo pornográfico é uma marca dos textos de Preciado, como veremos ao abordarmos sua metodologia de escrita. Por ora, é digno de nota que o questionamento

³³ Etimologicamente, *infans* refere-se a alguém que não fala (do latim *fari*: dizer, falar). O termo é recorrentemente utilizado pela psicanálise lacaniana para se referir ao bebê, quem ocupa uma posição primordialmente objetal em relação ao Outro e experimenta o corpo de maneira não unitária, somente como um emaranhado de sensações e percepções diversas e difusa que vêm a ser significadas a posteriori, quando o sujeito assume uma posição minimamente ativa ante à cadeia significante que lhe foi transmitida, podendo finalmente falar.

³⁴ SOARES et al., *La obra el manifiesto contrasexual en el ideal del feminismo moderno*.

³⁵ BUTLER, *Problemas de gênero*, p. 8.

teórico/subjetivo que empreende às categorias de gênero é também explorado em *Testo Junkie* através da descrição minuciosa de seus encontros eróticos, nos quais experimenta tanto posições ativas como passivas, dominador/dominado, sujeito/objeto, bem como trocas intelectuais e amizades.

Preciado caminha em uma leitura de corporeidade que tensiona a suposta identidade entre um corpo e um eu, ao considerar o seu desejo por estar *radicalmente vivo* enquanto limite intrínseco à identificação fixa nas categorias de gênero:

Qualquer um de vocês, qualquer um que se dignasse a mergulhar no caleidoscópio do seu próprio desejo e do seu próprio corpo, no seu reservatório de tensão nervosa, na sua própria memória, poderia encontrar nele uma excitação tônica, uma energia livre que o leva a viver diferentemente, mudar, ser diferente, ser, por assim dizer, radicalmente vivo. Sua feminilidade ou masculinidade, assumida e defendida, não é menos manufaturada do que a minha. Bastaria você revisar sua história de normalização e submissão aos códigos sociais e políticos de gênero e sexualidade dominantes para sentir a roda da manufatura ainda girando dentro de você e o desejo de sair da repetição, para fora de você. Desidentificar.³⁶

Neste sentido, seria possível ao sujeito relacionar-se de maneira menos alienada com o gênero. Segundo Soares et al.,³⁷ Preciado propõe que a saída para as redes de poder que nele se baseiam estaria centrada na experimentação sexual e em novas proposições de sensibilidade e afeto, a partir da transformação dos códigos de masculinidade e feminilidade em registro aberto à disposição dos seres falantes em um contexto de contratos sexuais temporários. Assim, novas montagens totalmente inéditas de performances sexuais seriam possíveis a partir de uma nova mecânica de identificação, que suporta as contradições de seus termos e abdica do empuxo à coerência interna própria de uma identidade normativa.

2.1 Gênero e *somathèque*: a corporeidade em Preciado

Segundo Paul Preciado, longe de ser a expressão de uma natureza, a estética binária da diferença sexual nada mais é do que uma leitura enviesada das experiências possíveis com o corpo, que segue o sistema de significações que opera naquele determinado período histórico. Por exemplo, podemos pensar que o binarismo de gênero acompanha a dualidade cartesiana que sustenta a racionalidade moderna. A corporeidade em Preciado, aliás, trata-se justamente do amálgama entre as estruturas cognoscíveis, a tecnologia e o estado da arte das instituições humanas e uma carne da qual não alcançamos uma essência, coerência ou continuidade. Neste sentido, diferentes leituras históricas cunham sentidos diversos à materialidade do corpo e, por consequência, à expressão do gênero. Além disso, trata-se de um amálgama moebiano e reciprocamente determinado, ou seja, *contínuo*, de forma que não se estabelece uma diferenciação rígida entre os hemisférios externo e interno, o que dificulta o estabelecimento de um dualismo intransponível.

Nas palavras do filósofo: “não estou falando do corpo vivo como um objeto anatômico, mas como o que chamo de *somathèque*, um arquivo político vivo”.³⁸ Assim

³⁶ PRECIADO, *Je suis un monstre qui vous parle*, p. 26, livre tradução.

³⁷ SOARES et al., *La obra el manifiesto contrasexual en el ideal del feminismo moderno*.

³⁸ PRECIADO, *Je suis un monstre qui vous parle*, p. 21, livre tradução.

como em Lacan não há corpo meramente anatômico ou biológico, pré-discursivo e apolítico, também para o filósofo o *corpo é epistêmico e político: somathèque*, em suas palavras. *Somathèque contemporânea* marcada pelo avanço da ingestão e pela exploração do caráter explícito das imagens.

Ao contrário das grandes utopias coletivas que povoavam o imaginário do século XX, que acreditavam na saída das crises do capitalismo pelas vias de uma revolução política iminente em um contexto polarizado (guerra fria), o capitalismo encontrou uma outra maneira de se sustentar no pós-segunda guerra, apesar de suas crises constantes. Segundo Preciado,³⁹ isto se deu através do investimento em massa de duas indústrias com enorme potencial tanto econômico (devido aos baixos custos de produção) quanto ideológico (por exacerbar como nunca na História a circulação de imagens): *a farmacêutica e a pornográfica*.

Neste ínterim, laboratórios sintetizam a pílula anticoncepcional, os hormônios sintéticos, os psicofármacos e endossam as páginas dos manuais diagnósticos psiquiátricos. Ao mesmo tempo, emergem nos EUA movimentos pelo amor livre, *sex symbols* como Marylin Monroe e grandes ídolos do rock como Elvis Presley e Jim Morrison. Inaugura-se na década de 1970 a revista *Playboy*, cunhando as bases para uma cultura nos termos de uma grande utopia erótica, em que o prazer era tido como sinônimo de liberdade, contracultura e transgressão dos limites sociais, simbólicos e institucionais.

A descoberta científica dos hormônios e sua sintetização são fator central para estabelecimento do regime farmacopornográfico:

(...) as secreções são entendidas pela primeira vez como 'mensagens químicas' (...). A secretina se tornará o paradigma de um novo tipo de funcionamento físico que eles denominam de *hormônio*, palavra que vem do grego *horman*, que significa excitar ou ativar, e que funciona como *mensageiro químico independentemente do sistema nervoso*.⁴⁰

Assim funcionam também os fármacos, pois, uma vez sintetizados, intervêm diretamente na química do corpo e tensionam as fronteiras entre o interno e o externo, entre o sujeito e o objeto. Matérias primas para cirurgias plásticas e próteses, por exemplo, compartilham dos mesmos componentes utilizados na arquitetura das cidades e nos diversos bens de consumo. O *somathèque contemporâneo* é, nas palavras de Preciado, o resultado da "implosão irreversível dos binarismos modernos" (corpo/mente, sujeito/objeto, natureza/cultura, humano/animal). O corpo torna-se um "todo tecnovivo conectado" e o poder é ingerido e consumido, tornando-se parte do sujeito e cunhando uma nova materialidade

As identidades no regime farmacopornográfico se fazem a partir da *identificação* ao que se consome. Neste sentido, emergem sujeitos-Rivotril, sujeitos-testosterona, sujeitos-cannabis – e aqui acrescento sujeitos-depressão, sujeitos-borderline, sujeitos-TDAH, sujeitos autistas... Identificados ao que consomem (ou a diagnósticos psiquiátricos questionáveis) os sujeitos se satisfazem com a ilusão de um saber sobre si mesmos, embora estejam apenas alienados a uma episteme⁴¹ baseada no consumo, na circulação de imagens, na exploração química do corpo e na indústria farmacêutica.

³⁹ PRECIADO, *Testo Junkie*.

⁴⁰ PRECIADO, *Testo Junkie*, pp.170-171.

⁴¹ A ideia de "episteme", advinda do trabalho de Michel Foucault, funciona enquanto um fundo configurador do saber que abrange a totalidade de uma época independente de seu domínio – haveria uma continuidade

Voltando à seara do gênero, Preciado⁴² sustenta que as masculinidades e as feminilidades se constroem a partir de um viés identitário, seguindo a ostensiva exploração das imagens e a partir dos estereótipos da pornografia. O homem viril, violento, com ereções de longuíssima duração. A mulher submissa, hipersexualizada, siliconada, desejando ser penetrada por todos os orifícios. Neste sentido, o ideal de homem farmacopornográfico está relacionado ao consumo de testosterona, musculação, álcool, viagra, cocaína... tudo que leve o seu corpo à máxima potência de virilidade e poder, enquanto o ideal farmacopornográfico de mulher se relaciona ao consumo de procedimentos estéticos, anticoncepcionais, reposições hormonais, e, de maneira geral, todos expostos a antidepressivos, ansiolíticos, cirurgias e procedimentos estéticos e circulação de imagens à exaustão em suas redes sociais.

Neste sentido, o gênero contemporâneo pode ser lido como uma ficção somatopolítica, artificial e protética, na qual não estão bem colocadas as fronteiras entre orgânico-inorgânico, natural-artificial, fisiológico-protético. A masculinidade e a feminilidade são performances construídas artificialmente, seguindo a lógica da episteme farmacopornográfica: química-protética-digital com feições de natureza.

É isso que faz Preciado⁴³ considerar os dissidentes de gênero enquanto *somathèques monstruosas*, ou seja, corpos que não se traduzem pela epistemologia vigente, embora estejam inseridos e partilhem de seus termos. Aliás, a única diferença reside no questionamento que empreendem ao verniz de natureza que o gênero normativo, embora químico e protético, comporta. Entretanto, ao contrário de uma leitura clássica do monstro enquanto um vilão, algo temeroso a ser evitado e combatido, Preciado celebra a monstruosidade no tocante à sua potência criativa e de alargamento das possibilidades subjetivas para além das artimanhas de poder-saber que regulam a sexualidade. Ele transita entre os gêneros e se reinventa a partir dos códigos de masculinidade e feminilidade disponíveis. Porém, ele não é capaz de se libertar totalmente da alienação ao Outro, por ser fato de estrutura.

Em outras palavras, o sujeito não consegue se libertar totalmente da alienação ao Outro pois é a partir da identificação concernente à operação do estágio de espelho – formalizada por Lacan, como vimos, pelo esquema óptico – que se funda o eu. Além disso, vimos que o espelho não se trata apenas de uma superfície plana onde o sujeito reconhece imaginariamente a unidade de seu corpo próprio – dantes percebido como um emaranhado de zonas erógenas –, mas sim de uma materialização do Outro e de seus significantes, que conferem sentidos específicos para que este corpo seja digno de pertencimento ao discurso e ao laço social. Dito isso, defenderemos a partir da abordagem da escrita de Paul B. Preciado a dimensão política dos significantes que se transmitem pelo Outro, bem como suas consequências nas respostas dos sujeitos contemporâneos.

lógica entre todos os dispositivos que produzem saber no mesmo período histórico. Assim, ela subjaz a todas as formas de inteligibilidade enquanto condição de existência e laço a outros dispositivos que funcionam de forma coerente e cunham a inteligibilidade social e a estética de existência de um dado período (FOUCAULT, *A arqueologia do saber*). Talvez aproxime-se da ideia de *paradigma*.

⁴² PRECIADO, *Testo Junkie*.

⁴³ PRECIADO, *Je suis un monstre qui vous parle*.

2.2 Da "testo" ao texto: a escrita química e as respostas dos sujeitos contemporâneos

Tendo em vista as características farmacopornográficas do Outro contemporâneo (os químicos, o apelo ao explícito das imagens, o consumo em massa tanto do que se produz quanto do corpo em si) podemos pensar que as respostas de sujeito passam a ter características semelhantes, dada a alienação estrutural que jamais se resolve na totalidade. Apesar disso, novas mecânicas de poder engendram novas estratégias de subversão.

Em nossas palavras, *as nuances históricas do discurso permitem nuances históricas nos fazeres com a fantasia*. Um belo exemplo disto está na reflexão do filósofo sobre a sua própria resposta de sujeito, reiterando sua dimensão moebiana: "aceitar que a mutação que ocorre em mim é a mutação de uma época".⁴⁴

Ainda segundo Preciado,⁴⁵ não seria possível negar as tecnologias, dado o amálgama que forja com nosso corpo, nossos afetos, nosso cotidiano. Neste sentido, as respostas de sujeito no regime farmacopornográfico diriam respeito a um uso diferenciado das tecnologias, e não em uma negação (impossível).

Uma das peculiaridades do discurso contemporâneo e das respostas que se cunham a partir dele diz respeito justamente à química, fortemente reiterada enquanto mercado promissor. Por outro lado, ao mesmo tempo em que a indústria farmacêutica é corolária do poder, Cavalheiro, Pombo e Triska⁴⁶ chamam a atenção para o fato de que *sintetizar hormônios possibilita de maneira inédita a fabricação de paródias de gênero a nível somático, o que relativiza na materialidade a ideia de um gênero natural biológico*.

A *autointoxicação* empreendida por Preciado durante a escrita de *Testo Junkie* pode ser entendida da mesma maneira. O uso de testosterona possibilitou ao filósofo a experimentação de seu corpo de uma outra maneira, uma ressignificação da virilidade, lida no regime binário como uma característica essencialmente masculina. Além disso, Preciado assume não ter tomado testosterona para tornar-se homem, fixando sua imagem em uma performance socialmente significada, mas sim como uma maneira de extrapolar os sentidos hegemônicos e sustentar algo da singularidade de seu corpo e de seus sentidos, ao mesmo tempo em que experimentava o "sentimento de estar em adequação ao ritmo da cidade".⁴⁷ Em outras palavras, *a autointoxicação foi uma experiência com os significantes vigentes, sendo o uso subversivo da química o seu artifício*.

Neste sentido também caminha a *autoficção*. Longe da coerência esperada de uma identidade, a autoficção é a manipulação dos termos de significação vigentes de forma que o sujeito possa assumir uma posição minimamente ativa sobre a própria vida e a própria história. Porém, não é possível extrapolar completamente os termos disponíveis para significação. *Por mais que minimamente afastada da linguagem enquanto corpo simbólico, para propor e sustentar novos sentidos, a escrita precisa ser testemunhada e reconhecida em dado contexto cultural*. O próprio Preciado reconhece a característica intermediária de seu trabalho com os significantes: "a escrita é o lugar em que habita meu

⁴⁴ PRECIADO, *Testo Junkie*, p. 23.

⁴⁵ PRECIADO, *Testo Junkie*.

⁴⁶ CAVALHEIRO; POMBO; TRISKA, *No divã de Paul B. Preciado*.

⁴⁷ PRECIADO, *Testo Junkie*, p. 23

vício secreto e, ao mesmo tempo, o cenário em que meu vício sela um pacto com a multidão”.⁴⁸

Vale ressaltar que a escrita de Preciado tem uma função dupla: ao mesmo tempo em que possibilitou que sua vivência e sua teorização dissidente pudesse ser reconhecida no meio intelectual, a própria escrita funcionou enquanto testemunha de uma experiência que não poderia ser reconhecida socialmente em um primeiro momento. Utilizando-se dela como se “a escrita pudesse ser a única testemunha confiável desse processo”⁴⁹, Preciado pôde formalizar algo de sua subjetividade que escapa ao jogo imaginário das identificações normativas.

Experimentando a escrita fora da necessidade de uma coerência indiscutível, em um ritmo completamente novo em que mescla elementos historiográficos e biográficos, bem como transitando entre os gêneros, fora dos sentidos habituais e hegemônicos, Preciado reforça, como nos atenta Cavalheiro, Pombo e Triska,⁵⁰ a primazia radical do significante enquanto unidade formal de significação que só vem a ter sentido quando encadeada, sendo portanto plástica e contingente. Neste sentido, *Preciado questiona mesmo a manutenção da categoria de gênero enquanto eixo de análise para a experiência do sujeito com seu corpo, seu sexo e os outros*. É com essas palavras que caminhamos para a última parte deste artigo afirmando a transidentidade para além das definições de gênero.

3. Identidade para além do gênero: trans

De um modo geral, o conceito de gênero foi “mal recebido entre os psicanalistas e, com o passar dos anos, praticamente desapareceu do corpo teórico da psicanálise”.⁵¹ Isso ocorre muito em razão de o gênero ser considerado um conceito social fora do escopo clínico da psicanálise.⁵² A psicanálise não apresenta a categoria de gênero como um conceito, sendo, inclusive, relativamente recente sua problematização dessa temática. O conceito que mais se aproxima da ideia de gênero na psicanálise – significante que problematiza e possibilita diferentes relações entre o sexo anatômico e o sexo psicológico e é capaz de fornecer uma identidade pessoal e social ao eu –, foi a identificação, temática desenvolvida e presente na teorização freudiana em diversos momentos de sua obra.⁵³ ⁵⁴

55

Por que não identidade, perguntamos nós? Alguns psicanalistas insistem em tê-la em má conta, situando-a como categoria imaginária, universalizante e enganadora, que exclui necessariamente a singularidade e esconde os traços identificatórios dos sujeitos.⁵⁶ Engodo sério e com consequências políticas e clínicas graves que perde força ao ouvirmos os sujeitos dizerem o quanto a construção e reconstrução de uma identidade é

⁴⁸ PRECIADO, *Testo Junkie*, p. 60.

⁴⁹ PRECIADO, *Testo Junkie*, p. 60.

⁵⁰ CAVALHEIRO; POMBO; TRISKA, *No divã de Paul B. Preciado*.

⁵¹ LATTANZIO, *Nascimento e primeiros desenvolvimentos do conceito de gênero*, p. 411.

⁵² LATTANZIO, *Nascimento e primeiros desenvolvimentos do conceito de gênero*, p. 411.

⁵³ FREUD, *Interpretação dos Sonhos*.

⁵⁴ FREUD, *Dissolução do complexo de Édipo*.

⁵⁵ FREUD, *Psicologia das massas e análise do eu*.

⁵⁶ ROUDINESCO, *O eu soberano*.

singular e complexa na articulação entre o artesanal e o tecnológico em uma experimentação que não vai sem o Outro. Ou seja, as identidades não excluem singularidades, mesmo aquelas capazes de unir vários a partir de um traço identificatório. O laço social pode operar

de modo distinto do compartilhamento de significantes que incidiram igualmente sobre cada um de seus membros conforme o funcionamento da massa, tendendo a homogeneizá-los e calar dissensões e singularidades. Em primeiro lugar, talvez seja importante conceber que os significantes estão em movimento, eles circulam, se interseccionam e atritam, e chegam eventualmente a alterar-se, historicamente – e ‘as massas’, no plural, estão igualmente em trânsito, em fluxos internos de divergência e convergência, constituindo-se em conflito e atrito, mais do que na rígida e completa identificação entre seus membros que teria como complemento, em sua configuração fascista, a negação e a busca do aniquilamento do outro.⁵⁷

Se reconhecer em um grupo, movimento ou coletivo não exime o sujeito da necessidade e importância de construir um lugar para si dentro e fora deles – pelo contrário. Na impossibilidade de uma alienação total, haja vista que as diferenças e características singulares e pessoais norteiam a forma de como a alienação é experimentada, o sujeito aparece a partir dos movimentos de separação nos quais precisa afirmar o que o singulariza. O que vale destacar é a impossibilidade de uma separação limpa, não moebiana entre interno e externo ou entre pessoal e coletivo. Vimos com o próprio Freud que a psicologia individual não vai sem a coletiva.⁵⁸ Sem falar que a importância e complexidade das lutas políticas sustentadas a partir das questões identitárias exigem do sujeito o trabalho psíquico e prático de apagamento de alguns traços subjetivos para que a luta não seja por si e sim pelo coletivo.

Deixando de lado o desprezo pelas categorias identitárias, retomamos a relação quase primária entre identidade e corpo. Stuart Hall⁵⁹ nos questiona sobre o que pode “transfixar” as pessoas mais do que aquilo que ele define como poderoso, evidente e concreto: o que o corpo nos mostra. Ainda que o corpo seja tomado a partir dos significantes que o representam, a certeza de definições sobre si que sua imagem transmite é bastante sedutora. Cremos no que vemos. Fazer a passagem do ver-categorizar-definir para a possibilidade de ler o corpo e suas identidades pede um esforço não simples experimentado pelo analista ao ouvir pessoas trans.

Talvez seja verdade, mas na medida em que estamos falando do sistema de classificação de diferenças, o corpo é um texto e somos todos leitores dele. E circulamos, olhando esse texto, inspecionando-o como críticos literários cada vez mais de perto para ver as diferenças mais refinadas, as tão sutis diferenças de metáfora.⁶⁰

O significante trans, presente em *transidentidade*, representa trânsito, movimento no/do corpo, entre gêneros, nomes, construções de eus, identidades variáveis e intercambiáveis. Uma transição que extrapola assim o gênero inclui papéis sociais, bem como marcas e traços que te permitem minimamente habitar um (novo) lugar. Nas

⁵⁷ RIVERA, *Identidade em psicanálise*, s/p.

⁵⁸ FREUD, *O mal-estar na civilização*.

⁵⁹ HALL, *Raça, o Significante Flutuante*.

⁶⁰ HALL, *Raça: o Significante Flutuante*, s/p.

experiências transidentitárias que pudemos escutar, foi possível perceber⁶¹ a necessidade e o desejo dos sujeitos de marcar um novo lugar, a partir do momento que experimentam a sensação de não pertencimento ao que se foi até então.

Poder estabelecer um antes e um depois, ainda que com fronteiras borradas entre si, seja em relação aos tempos da infância, da própria adolescência e da adultez, foi fundamental para o início do que chamamos aqui uma bricolagem entre o eu, o corpo, a imagem, o nome. Ou seja, uma montagem na qual aquele que fará uso do que está sendo criado participa de sua criação. Sendo assim, destacamos movimentos internos e externos, nos quais o sujeito se empenha em diferir-se do que foi até então, na montagem de uma outra identidade que se expressa, por exemplo, pela mudança de nomes, nos corpos e nas vestimentas que contornam e dão visibilidade a esse corpo/identidade.

Os movimentos (e)ruptivos com o tempo de antes, realizados pelos sujeitos em suas experiências transidentitárias, cada um a seu modo, não eliminam a história escrita até então. O que fica do espaço-tempo anterior se constitui, na realidade, como uma potência de mudança, que permite ao sujeito “fazer uso” do que ficou para o que virá de novo. Em algumas experiências, o momento em que o passado e o presente são, de alguma forma, desprendidos, pode ser experienciado como uma pequena morte, que marca o início de um outro tempo, de uma outra vida. Por isso, ouvimos a expressão *transversário*, ou seja, aniversário da transição que celebra um novo nascimento.

A indisciplina de gênero coloca em cena uma temporalidade de corpo⁶² que a cismatividade costuma escamotear, acreditando no bom compasso, natural ou não, entre eu e o corpo. Temporalidade significa provisório, temporário, interinidade, trânsito. Assim, se a imagem fornece consistência ao eu, ela não permite recobri-lo em sua totalidade nem fixá-lo impedindo movimentos nas próprias identidades de si. Se com Lacan⁶³ afirmamos que a imagem equivale ao eu, também com ele dizemos que ela não permite capturar tudo o que é da ordem de uma localização ou representatividade de si. É necessário que o sujeito, por exemplo, enuncie significantes que afirmem ou neguem a própria existência de uma imagem. Divisão realizada por Lacan entre *Moi* – eu imaginário e carregado de sentido – e *Je* – sujeito da linguagem, efeito do significante.

Inserir uma não equivalência entre o eu e a imagem estabelece uma hiância – frutífera – que permite criação singular nos processos identificatórios para além do gênero inclusive. Como localizar essa hiância a partir da teoria psicanalítica? A divisão estabelecida por Lacan⁶⁴ entre eu e sujeito não exclui as possibilidades de intercâmbio entre eles. Sendo assim, a imagem é refletida em um espelho especial, o Outro,⁶⁵ ou seja, construída a partir das marcas simbólicas de sua história familiar, seu meio cultural.

Dessa forma, quando apostamos no uso de transidentidade ao invés de transgênero para fazermos referência às experiências trans, ou seja, às diversas formas de se viver em ato as transições, fazemo-lo a partir da hiância destacada acima entre o eu e imagem, que pode inclusive não tocar especificamente em uma mudança de gênero tipo *female-to-male* como bem nos mostrou Preciado, ou como ouvimos em um sujeito em que a questão trans circulava entre se localizar enquanto animal ou planta.

⁶¹ CUNHA, *O que aprender com as transidentidades*.

⁶² LEAL, *Fabulações travestis sobre o fim*.

⁶³ LACAN, *O estádio de espelho como formador da função do eu*.

⁶⁴ LACAN, *O Seminário. Livro 2: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*.

⁶⁵ LACAN, *O Seminário. Livro 10: A Angústia*.

Pessoas trans são tidas pela cismodernidade como não complexas. No entanto, a transgeneridade é um exercício de montagem cubista, com peças em collage, ou bricolagem. 'Em 2010, coloquei 375ml de próteses mamárias. Fui montando como quebra-cabeça, parte a parte. Juntando cada recorte. A travesti é uma mulher cubista com um picasso'. A formação ciscolonial de valor sobre os corpos trans se dá não pelos princípios marxistas da sequencialidade e da separabilidade, guardando proporções com uma acumulação primitiva e de apropriação do produto do trabalho.⁶⁶

Passar do transgênero para as transidentidades, no plural, é um movimento que permite inclusive problematizar as intervenções realizadas no corpo nos processos de transição que permitem ou não certa passabilidade não apenas diante do outro mas na própria feitura da identidade. Corpo une e desune imagem e nome. Quando nos intrigamos com o que está diante de nós, sem conseguirmos localizar ou definir o que vemos a partir de algum traço identitário, buscamos um nome, nomeia-se. Vemos então que o trânsito por identidades costuma ser sinalizado por mudanças no nome e na imagem. E quando não há nome para o que se vê e se sente?

Corpos que não se fecham à conformidade de uma imagem antecipada eram tomados como errados até bem pouco tempo atrás. Halberstam atesta sua vivência pessoal em relação a isso em um tempo no qual a pouca popularidade e ausência de algumas nominações tiveram influência na forma como viveu sua transidentidade.

Mudança de sexo, para mim e para várias pessoas da minha idade, era uma fantasia, um sonho e, como não tinha nenhuma relação com a nossa realidade, tínhamos que trabalhar ao redor dessa impossibilidade e criar um lar para nós em corpos que não eram confortáveis ou adequados em termos de como nos entendíamos. O termo 'corpo errado' era usado com frequência na década de 1980, tendo sido inclusive o nome de um programa da BBC sobre transexualidade, por mais ofensivo que o termo possa soar agora, ele ao menos abrigava uma explicação de como pessoas de gêneros cruzados [cross-gendered] conseguiam experimentar a corporalidade. Eu, ao menos, senti que estava no corpo errado e parecia não ter escapatória.⁶⁷

O corpo trans, quando lido sem intenções de codificações ou traduções nas gramáticas vigentes, além de cubista ou resultante de uma escrita química, representa uma montagem singular de corpo a partir de uma subversão dos significantes culturais que o marcam. Que não nos fechamos em interpretações antigas amarradas em uma leitura anacrônica dos cânones teóricos; que possamos nos servir do legado ético que nos transmitiram, sem o receio de questionar ou jogar fora interpretações equívocas que geram efeitos políticos agressivos. Partindo da ética, que não teorizemos sobre corpos, repetindo simbolicamente o fazer de um colonizador, mas que possamos nos abster de nossa racionalidade binária clássica em prol da abertura de espaços de formalização de uma singularidade que a ela escapa, ou em outras palavras, para que *digam a que vieram*, nos forçando a reformular os nossos termos.

Vemos então que algumas transidentidades escancaram um fazer com as identificações que pode abdicar de um apelo ao eu como estabilizador de uma identidade, apostando no trânsito entre os marcadores políticos da masculinidade e feminilidade, o que sem dúvida redesenha e amplia as possibilidades de experimentação do corpo e de endereçamento ao Outro. Por outro lado, testemunhar e reconhecer este fazer enquanto

⁶⁶ LEAL, *Fabulações travestis sobre o fim*, p. 11.

⁶⁷ HALBERSTAM, *Trans*, p. 27.

uma identidade política e singular que inclui imagem, eu, corpo e nome de formas diversas é o único caminho ético possível ante à agenda contemporânea da identidade e das identificações do que se chama, dissidentes.

Considerações finais

O corpo trans ocupa espaço na cena do mundo não deixando dúvidas do papel ativo e subversivo do sujeito nesse processo de costura e (re)modelagem de si. O eu, bricolagem que envolve corpos, nomes e gêneros, é um dos conceitos freudianos que materializa os efeitos do meio social, das marcas trazidas no corpo em uma operação de construção que é psíquica. Foi com ele que apostamos na afirmação das transidentidades como experiência potente de questionamentos dos seus limites e extensões. Muda-se o eu de diversas formas. Deslegitimar esse processo nada simples e singular não cabe à psicanálise nem a ninguém.

Não somos um corpo, temos um corpo capaz de colocar em cena intensidades desconcertantes.⁶⁸ Isso permite vermos as transidentidades como efeito de construção singular das regras de gênero, diferença sexual e funcionamentos esperados dos corpos/identidades colocando em ato a urgência de uma política da diferença. Política de afirmação de identidades particulares, irredutíveis à política de classe ou do individualismo possessivo, ao mesmo tempo coletivas e localizadas, que atuariam de forma direta nas brechas abertas em ou ensejadas pelo sistema.⁶⁹

Sustentamos aqui que considerar o descompasso entre corpo e imagem enquanto estrutural, oportuniza modelagens de novos significados e apropriações do corpo, partindo da singularidade dos processos identificatórios e para além da fixação derradeira em uma identidade, tal como nos demonstra Preciado com seu texto *Junkie*.

Vimos que identidades não excluem singularidades, mesmo aquelas capazes de unir vários a partir de um traço identificatório. São móveis, muitas vezes transitando entre significantes e imagens que a consciência não explica, daí a importância de se falar delas. As transições se dão, muitas vezes, para além do gênero podendo inclusive não pleitear alterações dessa categoria. São singulares mas se fazem exercer no coletivo. O que terá importância nos processos de transição é uma variável.

Preciado testemunha com sua escrita como a testosterona e outras químicas, foram fundamentais em seu processo de construção de um eu, apesar de todo seu movimento de transição não se reduzir a isso. Ela nos faz repensar a palavra *superfície*, presente na definição freudiana do eu e utilizada muitas vezes para exemplificar a relação entre eu e corpo. A química presente no corpo de Preciado, o uso que ele faz dela, dando destaque a seus efeitos durante todo o processo de transformação vivido por ele, fazem-nos afirmar que superfície não representa a complexidade do lugar do corpo na formação de um eu.

Por fim, sustentamos o legado ético do psicanalista no testemunho, acolhimento e escuta das novas montagens corporais, aquele que prima pela positividade e consequências das diferenças que nem a anatomia, nem as categorias de gênero, nem os padrões sexuais são capazes de abranger.

⁶⁸ LEAL, *Fabulações travestis sobre o fim*.

⁶⁹ BURITY, *Psicanálise, Identificação e a Formação de atores coletivos*, p. 2.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017.
- AYOUCH, Thamy. Quem tem medo dos saberes T.? Psicanálise, estudos transgêneros, saberes situados. *Revista Periódicus*. Salvador, n. 5, v. 1, pp. 3-6, maio/out. 2016.
- BHABHA, Homi K. Interrogando a identidade. Tradução: Myriam Ávila Eliana Lourenço de Lima Reis Gláucia Renate Gonçalves. In: BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 1998. pp. 70-104.
- BURITY Joailton. *Psicanálise, identificação e a formação de atores coletivos*. Recife: INPSO-FUNDAJ, Instituto de Pesquisas Sociais-Fundacao Joaquim Nabuco Editorial/Editor, 1997.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Trad. Renata Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- BUTLER, Judith. (1993) *Corpos que importam: os limites discursivos do sexo*. Trad. Veronica Daminelli e Daniel Yago Françoli. São Paulo, n-1, 2019.
- CAVALHEIRO, Rafael; POMBO, Mariana; TRISKA, Vitor Hugo. No divã de Paul B. Preciado: psicanálise e des(obediência) epistêmica. *Estudos e pesquisas em psicologia*, Rio de Janeiro, v. 22, pp. 1393-1413, 2022.
- CUNHA, Eduardo Leal. *O que aprender com as transidentidades: psicanálise, gênero e política*. Porto Alegre: Criação Humana, 2021.
- CUNHA, Eduardo Leal. A multidão das dissidências de gênero e a clínica psicanalítica. In: *Tempo Psicanalítico*, Rio de Janeiro, v. 54, n. 2, pp. 161-180, 2022.
- CUNHA, Eduardo Leal. Apresentação: quanto vale um *? In: HALBERSTAM, Jack. *Trans: uma abordagem curta e curiosa sobre a variabilidade de gênero*, Trad. Daniel Kveller, Rafael Leopoldo, Salvador: Derives, 2023.
- FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. 8. ed. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- FREUD, Sigmund. Estudos sobre a Histeria. In: FREUD, Sigmund. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. 2.
- FREUD, Sigmund. Interpretação dos sonhos. In: FREUD, Sigmund. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. 5.
- FREUD, Sigmund. Introdução ao Narcisismo. In: FREUD, Sigmund. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. 14.
- FREUD, Sigmund. Psicologia das Massas e análise do Eu. In: FREUD, Sigmund. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. 15.

FREUD, Sigmund. O eu e o isso. In: FREUD, Sigmund. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. 19.

FREUD, Sigmund. Dissolução do Complexo de édipo. In: FREUD, Sigmund. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. 19.

FREUD, Sigmund. O Mal-estar na civilização. In: FREUD, Sigmund. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. 21.

GARCIA, Carla Cristina. O que viu Tirésias: A identidade transexual na obra de Virginia Woolf. *Revista de psicologia da UNESP*, São Paulo, v. 11, n. 1, pp. 44- 52, 2012.

HALBERSTAM, Jack. *Trans*: uma abordagem curta e curiosa sobre a variabilidade de gênero*. Trad. Daniel Kveller, Rafael Leopoldo. Salvador: Derives, 2023.

HALL, Stuart. Raça, o Significante Flutuante. Trad. Liv Sovik, em colaboração com Katia Santos. *Revista Z cultural*. Rio de Janeiro, ano 8, n. 2, 2023. Conferência proferida de 1995.

LACAN, Jacques. A agressividade em psicanálise. In: LACAN, Jacques. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998. pp. 104- 125.

LACAN, Jacques. O Estádio do espelho como formador da função do eu. In: LACAN, Jacques. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998. p. 96- 103.

LACAN, Jacques. *O Seminário: Livro 1: Os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986.

LACAN, Jacques. *O Seminário: Livro 2: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

LACAN, Jacques. *O Seminário: Livro 8: A transferência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

LACAN, Jacques. *O Seminário: Livro 10: A Angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

LACAN, Jacques. *O Seminário: Livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986.

LACAN Jacques. *O Seminário: Livro 23: O Sinthoma*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007.

LATTANZIO, Felippe Figueiredo, RIBEIRO, Paulo de Carvalho. Nascimento e primeiros desenvolvimentos do conceito de gênero. *Psicologia Clínica*, Rio de Janeiro, v. 30, n. 3, pp. 409-425, set./dez. 2018. DOI: <https://dx.doi.org/10.33208/PC1980-5438v0030n03A01>.

LEAL, Dodi Tavares Borges. Fabulações travestis sobre o fim. *Conceição/Conception*, [S. l.], v. 10, n. 00, pp. 1-19, 2021. DOI: 10.20396/conce.v10i00.8664035. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/conce/article/view/8664035>. Acesso em: 28 out. 2023.

LEMMA, Alessandra. Trans-itory identities: some psychoanalytic reflections on transgender identities. *The International Journal of Psychoanalysis*, v. 99, n. 5, pp. 1089-1106, 2018.

MILLER, Jacques-Alain. Docile au trans. *Lacan Quotidien*: Paris, n. 928, pp. 3-18, 2021.

PRECIADO, Beatriz Paul. *Je suis un monstre qui vous parle*. 1. ed. Paris: Grasset & Fasquelle, 2020.

PRECIADO, Beatriz Paul. *Testo Junkie*. 1. ed. Trad. Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: n-1, 2018.

ROSA, Miriam Debieux. A psicanálise frente à questão da identidade. In: ENCONTRO NACIONAL DE PSICOLOGIA SOCIAL, 9, 1997. *Anais [...] Belo Horizonte: Associação Brasileira de Psicologia Social (ABRAPSO), 1997*. Disponível em: <https://psicanalisepolitica.files.wordpress.com/2014/06/a-psicanc3a1lise-frente-c3a0-questc3a3o-da-identidade.pdf>. Acesso em: 28 out. 2023.

ROUDINESCO, Elisabeth. *O Eu soberano: ensaios sobre as derivas identitárias*. Trad. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2022.

RIVERA, Tânia. Identidade na psicanálise. *Revista Cult*, São Paulo, 24 set. 2020. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/por-uma-psicanalise-favor-da-identidade/>. Acesso em: 28 out. 2023.

SANTOS, Camila; MENEGOTTO, Lisiâne. A razão/desrazão no alienista: um ensaio em literatura e psicanálise. *Revista da Sociedade de Psicologia do Rio Grande do Sul*, Porto Alegre, v. 9, n. 1, pp. 77-83, 2020.

SEGATO, Rita. *Crítica da colonialidade em oito ensaios: e uma antropologia por demanda*. São Paulo: Boitempo, 2021.

SOARES, Douglas et.al. La obra el manifiesto contrasexual en el ideal del feminismo moderno. *Revista Missioneira*, Santo Ângelo, v. 22, n. 1, pp. 4-22, 2020.

SOLER, C. *Um Outro Narciso*. São Paulo: Aller, 2021.

THIBIERGE, Stéphane. Corpo e identidade: questões de psicopatologia individual e coletiva. *Ágora: estudos em teoria psicanalítica*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 2, pp. 211-224, jul./dez. 2015.

SOBRE AS AUTORAS

Alinne Nogueira Silva Coppus

Graduada em Psicologia pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Especialista em Psicanálise e Saúde Mental pela UERJ. Doutora e Mestre em Teoria Psicanalítica pela UFRJ. Atualmente é Professora Associada 2 do Curso de Psicologia da UFJF e Coordenadora do Curso. Professora Colaboradora do PPGPSI /UFS - Linha Psicanálise e Cultura Contemporânea. Pesquisa teoria e clínica psicanalítica a partir da observância de temáticas que tratam do sofrimento psíquico e suas manifestações na atualidade. Faz uso, para isso, sobretudo dos estudos sobre o corpo, seus descompassos, seu lugar na prática clínica e no mundo. Tanto as pesquisas como a extensão possuem essa problemática como direção. *E-mail:* alinnenogueiracoppus@gmail.com.

Lorena Silva Loures

Psicanalista em formação, Psicóloga pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), Mestranda em Teoria Psicanalítica pela UFRJ (ex bolsista CAPES e ex bolsista FAPERJ "Mestrado nota 10"). O projeto de pesquisa e o direcionamento clínico tem como eixos básicos a consideração pelos efeitos dos discursos contemporâneos nas vivências subjetivas a partir do diálogo com outros campos de saber e das artes, como a filosofia, o cinema e a literatura; bem como de um resgate da ética psicanalítica e de suas bases teóricas, que vão na contramão de certas teorizações que mantém as dissidências de gênero no campo da psicopatologia. Foi bolsista-extensionista, durante o período de graduação no momento de criação e articulação do FALATRANS (UFJF), das quais participou ativamente, bem como ex bolsista-extensionista do projeto VISITRANS (UFJF). *E-mail:* lorena.s.loures@gmail.com.



Imagen gerada por IA (Midjourney) a partir dos termos: queer utopia resistance

ENTRE EL EXILIO DE REINALDO ARENAS Y NÉSTOR PERLONGHER*

Ana Lilia Félix Pichardo  [0000-0003-3051-0506](#)

Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil

Resumen

La trayectoria de Reinaldo Arenas y Néstor Perlongher es desde diversas perspectivas comparable. Exiliados ambos por la persecución en sus países a causa de su identidad política y sexual, el acogimiento de cada uno de ellos en los países de exilio y la recuperación contemporánea de sus figuras diverge ampliamente. El estigma contra los escritores e intelectuales cubanos, que se exiliaron por diversas razones a partir de 1959, les colocó en una posición que les distancia de sus pares sudamericanos. El ostracismo al interior de la isla se replicó en los espacios políticos y culturales en que se congregaban los exiliados sudamericanos. Hago una comparativa entre los exilios de Arenas y Perlongher, con base en el análisis de sus cartas personales, textos ensayísticos y literarios, confrontando esos archivos con fuentes históricas que permitan al lector dimensionar la disputa que ambos escritores sostienen contra el poder del Estado. Se trata de poner en relieve, también, cómo las vicisitudes de ambos escritores dentro de los movimientos de izquierda o revolucionarios se relacionan con su identidad/orientación sexual. La confrontación de Arenas es contra el poder simbólico de la Revolución y sus apoyadores fuera de Cuba. El distanciamiento de Perlongher de cierta izquierda revolucionaria se desdobra en una militancia queer o marica, que le permiten un arraigo positivo en Brasil, mientras que Arenas se encuentra constantemente en el umbral del no ser comunista y no ser tampoco un escritor burgués proyankee.

Palabras clave

Escritores queer, exilios LGBTQ+; literatura latinoamericana; sexo y revolución; Reinaldo Arenas.

BETWEEN THE EXILE OF REINALDO ARENAS AND NÉSTOR PERLONGHER

Abstract

The trajectory of Reinaldo Arenas and Néstor Perlongher is comparable from different perspectives. Both were exiled due to persecution in their countries because of their political and sexual identity, the reception of each of them in the countries of exile and the contemporary recovery of their figures diverge widely. The stigma against Cuban writers and intellectuals, who went into exile for various reasons after 1959, placed them in a position that distanced them from their South American peers. The ostracism inside the island was replicated in the political and cultural spaces where South American exiles congregated. I make a comparison between the exiles of Arenas and Perlongher, based on the analysis of their personal letters, essayistic and literary texts, confronting these archives with historical sources that allow the reader to dimension the dispute that both writers sustain against the power of the State. The aim is to highlight how the vicissitudes of both writers within leftist or revolutionary movements are related to their sexual identity/orientation. Arenas' confrontation is against the symbolic power of the Revolution and its supporters outside Cuba. Perlongher's distancing from a certain revolutionary left unfolds in a *marica* or queer militancy, which allows him a positive rootedness in Brazil, while Arenas is constantly on the threshold of not being a communist and not being a pro-Yankee writer either.

Keywords

Queer writers; LGBTQ+ exiles; Latin American literature; sex and revolution; Reinaldo Arenas.

Submetido em: 25/10/2023
Aceito em: 22/12/2023

Como citar: FÉLIX PICHARDO, Ana Lilia. Entre o exílio de Reinaldo Arenas e Néstor Perlongher. (*destroços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 4, n. 2, p. e48533, jul./dez. 2023).



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

* O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

1. Introducción

En 1984, la revista Mariel, dirigida y fundada por Reinaldo Arenas, publica el poema "Miché" de Néstor Perlongher. Ese mismo año en noviembre, Arenas envía a Perlongher una carta agradeciendo por los materiales enviados sobre la persecución de homosexuales en Argentina y le envía las ediciones de la revista donde también se aborda la persecución y situación de los homosexuales en Cuba. Al año siguiente, tenemos la conocida y barroca carta que le envía Perlongher a Arenas a Nueva York. En las cartas, hablan de los planes para encontrarse, quien viajaría a Brasil sería Arenas y parece que Perlongher se compromete a alojarlo, aunque este encuentro nunca aconteció. Esta breve correspondencia entre ambos poetas abre una brecha de interés para profundizar sobre el paralelismo de la circunstancia de persecución en que se encuentran los homosexuales en Argentina y Cuba.

El exilio de ambos escritores es una circunstancia a la cual se vieron orillados, dadas las condiciones de autoritarismo que sus países estaban atravesando. La reacción que tanto la dictadura argentina como el gobierno revolucionario en Cuba tuvieron frente a las disidencias sexuales devino en el exilio, persecución, ostracismo y muerte de homosexuales en ambas naciones. La trayectoria político/estética de Arenas y Perlongher está atravesada por el exilio como condición que desenvuelve su militancia en favor de los derechos de la comunidad homosexual, la denuncia del autoritarismo y, en el caso de Arenas, un compromiso por denunciar al régimen cubano. Colocar ambas trayectorias una al lado de la otra, como una especie de montaje según la propuesta de Aby Warburg resulta más valioso que una comparación directa de las diferencias y semejanzas entre ambos poetas y sus vidas en el exilio sexual, como lo llamó Perlongher.

En este trabajo, recuperamos eventos importantes en la vida, obra y militancia de Arenas y Perlongher que resultan clave para poder reflexionar sobre las vicisitudes a que cada uno se enfrentó en el exilio, así como también en el curso que ha tomado la recuperación de cada uno de ellos en sus países de origen. A pesar de los breves contactos entre estos poetas, la aproximación en este ensayo se lleva a cabo con base en los específicos procesos de militancia y desenvolvimiento literario de cada uno. Entre ambos escritores existe la intención de denunciar a los régimes autoritarios de sus países, de los cuales fueron víctimas de persecución, tortura y encarcelamiento. Sin embargo, mientras el exilio de Perlongher se hermanó con otras experiencias que huyen de dictaduras militares advenidas al poder mediante golpes de Estado, el exilio de Arenas no se adhiere a las redes de exiliados latinoamericanos, puesto que no gozan los exiliados cubanos de la simpatía de estas redes mayoritariamente de exiliados políticos de izquierda que ven en la Revolución Cubana un horizonte político a ser replicado.

De ahí que coloquemos estos exilios como un montaje que pueda abrir la perspectiva sobre las problemáticas de ser homosexuales perseguidos en sus países de origen, cuya filiación política trabaja en favor o detrimento de la simpatía de las redes internacionales de exiliados. Donde ideológicamente los régimes se distancian uno de otro, en las denuncias contra las prácticas de represión y persecución contra la comunidad homosexual, el cubano y el argentino se aproximan más de lo que sus apoyadores quisieran admitir. Es a partir de los informes, artículos, ensayos y entrevistas de estos escritores que se puede encontrar la similitud entre las prácticas higienistas y homófobas de los gobiernos de estos países. En el exilio de Arenas y Perlongher

exploramos las contradicciones existentes a la hora en que de las facciones de izquierda abordan la lucha por los derechos de las disidencias sexuales en los contextos dictatoriales del siglo pasado. De igual manera, el caso de Arenas exige aún más la reflexión y autocrítica sobre cómo las revoluciones en términos prácticos viraron una distopía para la comunidad homosexual.

2. La revista Mariel y la denuncia

El éxodo de 1980, luego del amotinamiento en la embajada de Perú, fue uno de los mayores flujos migratorios en masa desde el arribo al poder del régimen revolucionario en 1959. Los que salieron por el puerto Mariel, liberado por el gobierno para que se fuera "la escoria", fueron marcados con el estigma de ser delincuentes, "lumpen". En palabras de Fidel Castro:

¿Pero quiénes creen que se introdujeron y alojaron en la embajada de Perú? ¿Que eran intelectuales, artistas o técnicos, ingenieros? ¿Qué creían, qué creían ellos que se había alojado allí? Creían que era propaganda de nosotros, creían que estábamos cometiendo una injusticia y estábamos llamando a los "pobrecitos disidentes", lumpen.¹

Contrario a las afirmaciones por el jefe de la revolución, en el éxodo del Mariel sí iban artistas, intelectuales, escritores, entre una diversidad de perfiles. Entre los cuales se encontraba Reinaldo Arenas, quien había intentado infructuosamente salir antes del país por otras vías. Según narró en su autobiografía, la salida no habría sido posible para personas que estuvieran en las listas de la seguridad del Estado, como era su caso. Sin embargo, aprovechando la confusión de los agentes migratorios, ante el agrupamiento masivo en el puerto, el escritor pudo emigrar hacia los Estados Unidos.

Además de Arenas, otras figuras de la cultura, que salieron bajo las mismas circunstancias por el Mariel, decidieron fundar la revista de arte, literatura y política Mariel. Esta publicación significó una toma de postura estética y política del grupo de exiliados cubanos, no únicamente aquellos que formaron parte del éxodo del Mariel, y agrupó por algunos años a diversas personalidades del campo cultural. El objetivo fue dar a conocer la obra de los artistas y escritores en el exilio, así como acompañar la situación política de Cuba con reflexiones y denuncias constantes. Fueron ocho números los que se editaron entre 1983 y 1985, en donde las reflexiones de Arenas desarrollan crítica literaria, reflexiones de corte coyuntural y denuncias permanentes contra la persecución de disidentes en Cuba.

La publicación de Mariel representa un nodo importante dentro de la heterogeneidad de la diáspora cubana. La carta editorial del primer número puede leerse como el manifiesto de la generación de *marielitos*, que abrazan la bandera de la denuncia contra el régimen cubano, mientras se incomodan frente al país de su exilio:

No hemos venido al exilio con esquemas de bienestar, o a detenernos en anécdotas pueriles o en chismorreos de salón; hemos venido a realizar nuestra obra. La persecución diaria y la miseria moral y física sufrida en Cuba nos enseñaron muy bien cuáles son las cosas esenciales que nos salvarán de la desesperanza y del silencio.

¹ CASTRO, Discurso pronunciado por el comandante em jefe Fidel Castro Ruz, s/p.

y cuáles serán tragadas por la intrascendencia o utilizadas sagazmente por nuestro enemigo.²

Existe también una permanente disputa y reivindicación de símbolos y figuras como José Martí, Lezama Lima y Virgilio Piñera, a quienes les son dedicadas algunas de las portadas y extensos homenajes. Es evidente que no hay una escisión entre política, arte y literatura, sino que son soportes que le dan forma a las páginas de la revista, ya que uno de los puntos que hermanan a los exiliados fue el ostracismo del que fueron objeto en Cuba por causas políticas. La crítica al sistema cubano nace de la experiencia que cada uno de ellos como creadores tuvo frente a las instituciones culturales de la isla, por lo que el rechazo al control impuesto sobre el arte en el modelo revolucionario es ponderado por los editores:

Rechazamos cualquier teoría política o literaria que pueda coartar la libre experimentación, el desenfado, la crítica y la imaginación, requisitos fundamentales para toda obra de arte. Un arte doctrinal es lo opuesto a la verdadera creación. Tanto la ficción como el ensayo han de ser - ya lo dicen sus nombres- experimentos profundos y no meros engendros académicos atestados de la jerga en boga y de teorías preconcebidas.³

Luego de manifestado su rechazo contra los regímenes totalitarios y la obligación panfletaria impuesta al arte en estos escenarios, también rechazan la mercantilización del arte en el modelo capitalista. La conclusión de la editorial radica en la premisa de que el arte se enfrenta a dos modelos que le amenazan y le imponen paradigmas ideológicos que suprimen la libertad inherente a la obra de arte.

La postura editorial reivindica el exilio del Mariel, dados los ataques y estigmas de origen por parte del gobierno cubano, que se sumaron a los prejuicios y rechazo por parte de sectores cubanos de la diáspora y ciertos círculos intelectuales estadounidenses, tal como lo describe Reinaldo García Ramos. La revista el espacio de publicación para cualquier contribución, aunque representa sobre la oportunidad de los exiliados cubanos de publicar sus creaciones artísticas. Si se considera que en los sectores progresistas de los EEUU y países latinoamericanos los espacios de publicación y apertura para los exiliados cubanos fueron limitados, la revista Mariel cumple con una función importante de circulación de ideas. Sobre todo, abre un canal de comunicación de posturas políticas *sui generis*, si se considera que el escenario bipolar establecido por la Guerra Fría, donde se estaba en un bando o en el otro.

Para el caso de los exiliados cubanos, el estigma no radicó únicamente por salir en el éxodo del Mariel, sino por tratarse de "contrarrevolucionarios" que denunciaban lo que en la época era ejemplo para las izquierdas en Latinoamérica, fue una marca contra la que también los agrupados en la revista Mariel trataron de luchar. Quienes fundaron y publicaron en la revista Mariel eran creadores que formaron parte de alguna manera del campo cultural cubano previo a la Revolución y durante los primeros años de ésta. Bajo circunstancias a veces disímiles, pero muchas de las veces semejantes, los artistas e intelectuales fueron cayendo en desgracia, hasta llegar a ser catalogados como enemigos de la Revolución, traidores y los adjetivos más ásperos que se conocen. Tal es el caso de Carlos Franqui, figura de la resistencia contra Batista que, como escritor, comprometió

² ARENAS; ABREU; GARCÍA RAMOS, *Editorial*, p. 2.

³ ARENAS; ABREU; GARCÍA RAMOS, *Editorial*, p. 2.

su labor en favor de la Revolución, aunque luego fue catalogado de traidor y hasta agente de la CIA. En el segundo número de la revista, en la sección *Experiencias*, Franqui cuenta su trayectoria en la resistencia y en la revolución y denuncia el autoritarismo de Castro:

En abril de 1961, después de afrontar la invasión de Bahía de Cochinos, nos tocó a los del periódico, nacido en la clandestinidad contra Batista, y a "Lunes" suplemento cultural, dirigido por Guillermo Cabrera Infante, que con nosotros luchó contra la dictadura, defendernos de una revolución que comenzaba ya a devorar sus propios hijos: armados de sueños de una revolución humanista, de pan y libertad, arremetimos contra molinos rusos -ideal contra realidad- nos rompieron los huesos, pero a qué sirve la realidad, si como la de Cuba, y el socialismo real y ruso, no es otra cosa, que nueva prisión total: matriusca-cubensis-prisión.⁴

No dejaron de publicar en la revista figuras bastante reconocidas como Guillermo Cabrera Infante, Severo Sarduy y Lydia Cabrera, esta última además era asesora de la publicación. La diversidad de posiciones entre los colaboradores da muestra de la heterogeneidad entre los artistas exiliados. Desde Sarduy hasta Arenas, existe un espectro de matices sobre la posición política y estética de los artistas e intelectuales cubanos en el exilio. Atravesado cada uno por su experiencia dentro de Cuba durante el periodo revolucionario, Reinaldo Arenas encarna quizá una de las posiciones más claras en su denuncia anticastrista y de mordaz crítica contra los intelectuales latinoamericanos apoyadores del régimen.

La denuncia areniana es centrada en la persecución de disidentes, habla de la censura, el ostracismo y además la persecución de todo tipo contra escritores, artistas e intelectuales. En el texto *La isla en peso con todas sus cucarachas*, publicado en el segundo número como homenaje a la obra de Virgilio Piñera, Arenas conecta la persecución contra disidentes políticos y homosexuales en la Revolución con la tradición colonial anterior, tal como puede entenderse que hace en su poema extenso *El central* (1981).

Unamos a ese prejuicio judaico-cristiano, a esa "abnegada" madre, y a esa sociedad de machos sentimentales y "mujeres pulpos" la institucionalización de todo ello mediante una dictadura monolítica y militar que no vacila en emitir incessantes leyes que condenan con prisión, trabajos forzados o fusilamiento cualquier desviación sexual, y por lo tanto "moral", y tendremos delineado perfectamente el cuerpo total del miedo piñeriano.⁵

En los textos de crítica literaria, las referencias a la censura y persecución aparecen como una constante. Las temáticas para Arenas se entrelazan casi de manera inequívoca, de tal manera que no parece necesario para él esgrimir un informe especial sobre la persecución homosexual en Cuba, puesto que los textos literarios, de crítica, crónica y ensayo están salpicados por ello. Un texto recogido en la antología *Libro de Arenas* (2013), titulado *Comunismo, fascismo y represión homosexual*, resulta ser uno de las denuncias más explícitas que Arenas escribe sobre el tema, resaltando las leyes emitidas en 1971 contra las prácticas homosexuales en Cuba y la homofobia que equiparaba al homosexual como delincuente o incapacitado social:

⁴ FRANQUI, *Matriusca cubensis*, p. 24.

⁵ ARENAS, *La isla en peso con todas sus cucarachas*, p. 21.

A partir de la década de los setenta las persecuciones a los homosexuales se han hecho aún más intensas, incluyendo desde las detenciones en pleno domicilio hasta las recogidas multitudinarias en las calles y los centros de recreación. [...] Un buen salvoconducto para ganarse la libertad [habla aquí de la apertura del Mariel para indeseables] era el declararse homosexual ante un jurado compuesto por militares, que llegaba incluso, a preguntarle al "confeso" si era "activo" o "pasivo" y desde qué edad practicaba el "acto".⁶

Arenas encarna esa multiplicidad de condiciones para ser un disidente, en sus palabras para la entrevista del documental *Havana* de Jana Bokoba (1990): "no soy religioso, soy homosexual y a la vez soy anticastrista". Esa última característica le impidió la empatía de escritores e intelectuales latinoamericanos admiradores de la Revolución cubana, como reiteradamente lo satiriza Arenas desde la autobiografía hasta los textos de crítica literaria, donde los escritores del Boom son el blanco de su reproche. El rompimiento con Rama, aparentemente radica en la exclusión que el uruguayo hizo del exilio cubano en un artículo sobre exilios para la revista *Review del Center for InterAmerican Relations*,⁷ según lo señala Arenas en una carta. En una entrevista de Rama de 1983 acusa a Arenas de inmadurez política y que la causa de los problemas de Arenas en Cuba se debió a su "militantismo homosexual".⁸

Es en la autobiografía *Antes de que anochezca* (1996), en sus capítulos *El arresto* y *La prisión*, donde Arenas detalla la persecución y trato denigrante que existía contra los homosexuales específicamente cruel en las prisiones. A manera de testigo, relata lo que observó en su estadía en la cárcel de El Morro, violaciones multitudinarias, torturas y humillación contra los que eran considerados el último eslabón en la escala social, el lumpen o la escoria. Como parte de su compromiso con la denuncia, en su viaje a Europa, Arenas explica, en una entrevista para el número 4 de la revista *Mariel*, que para hablar de la situación de represión contra homosexuales no tuvo que hacer otra cosa más que leer la prensa oficialista de Cuba, así como los edictos donde se establecía el carácter criminal de estas prácticas sexuales:

Ante la comunidad gay de allí, que es muy poderosa, porque ellos dicen que son el 10 por ciento de toda la población, y realmente están muy bien organizados, asistió una tremenda cantidad de gente. Y ellos estaban muy actualizados en cuanto a la persecución contra los homosexuales en Cuba.⁹

Ese "militantismo homosexual" señalado por Rama en Arenas no es un compromiso aislado o determinante de su posición política. Tanto que no centra sus textos en la denuncia sobre la persecución homosexual, que inclusive atravesó su experiencia de ostracismo y estancia carcelaria. Arenas centra su crítica contra el poder del estado revolucionario, en términos de la capacidad de punir a enemigos ideológicos o disidentes de cualquier tipo, no sólo homosexuales. Ya que, según lo narra en la autobiografía, el homosexual podría no ser perseguido, incluso gozar de privilegios, siempre y cuando

⁶ ARENAS, *Libro de Arenas*, pp. 226-227.

⁷ "Others have argued that Arenas's anger resulted from the way Rama portrayed the novelist's forced departure from Cuba. In "Reinaldo Arenas al ostracismo", Rama said that Arenas could not be classified as an exile because the Cuban government had expelled him, forcing Arenas to leave Against his will." (GÓNZALEZ, *Appropriating Theory*, p. 142).

⁸ RAMA, *Soy un ciudadano de América Latina*, s/p.

⁹ ARENAS, *Reinaldo Arenas azota a Europa*, p. 8.

viviera a la sombra del poder, siendo familiar o beneficiado por alguno de los grandes miembros del partido. Reconoce Arenas que la persecución homosexual es un eslabón que configura el ejercicio del poder en términos autoritarios y centralizados en la figura de Castro. De ahí que sus tesis no se restrinjan al señalamiento evidente, pero superficial, de la persecución por motivos sexuales. Es decir, lo que Arenas denuncia es el ejercicio de un poder que persigue por diversas razones en virtud de la ambición de un Estado que procura el control total de cuerpos y formas de vida.

En la serie de textos de Arenas que componen su participación en la revista *Mariel* y otros textos críticos de la misma época, se puede percibir que, aunque pudo haber conectado mayor empatía entre los círculos de colectivos y organizaciones LGBT tanto en Estados Unidos como en Europa, Arenas abraza la denuncia total en contra del sistema cubano que le persiguió. Por un lado, su compromiso literario radica en seguir escribiendo, reescribiendo su obra y rescatando lo que le fue arrebatado durante sus últimos años en Cuba. Por el otro, no renuncia a la necesidad de denunciar la serie de prácticas sistemáticas del régimen cubano contra la disidencia de cualquier orden, ya fuese una disidencia estética, ideológica, sexual, o meramente personal.

El anticastrismo reacio que fue patente en el escritor, al cual no renunció a lo largo de su vida en el exilio, es una de las causas que impidieron a muchos artistas e intelectuales empatizar con la persecución sufrida por Arenas y su historia de agravios. Arenas no era un constructor de puentes o alianzas estratégicas como bien pudo hacerlo, manteniendo un perfil más conservador o explotando la homosexualidad como única causa pudo sobrellevar un exilio con mayores empatías literarias y políticas. Sin embargo, la búsqueda por "gritar para luego existir",¹⁰ como lo patentó en la serie de textos que componen *Necesidad de libertad* (1986), Arenas abraza la rabia creadora como elemento que permite la recreación literaria de su obra perseguida, así como una denuncia como compromiso vital.

3. La militancia de Perlongher y la internacional marica

Néstor Perlongher representa un símbolo de lucha por los derechos de la comunidad homosexual en Argentina y en Latinoamérica. Dado su activismo por la causa homosexual y su teorización sobre la cuestión gay en América. Perlongher es un autor que ha podido ser bien leído por las nuevas terminologías del movimiento LGBTQ y el constante debate teórico en torno al paradigma sexogenérico y las luchas políticas intrínsecas a ello. Desde Perlongher, inclusive, ha sido posible reposicionar desde una mirada anticolonial las luchas y debates sobre lo gay, lo marica o lo queer en América Latina. Es decir, el poeta está siendo releído y recuperado también como antropólogo social y teórico del movimiento LGBTQ+ en estos territorios. Si bien Perlongher venía de una militancia trotskista en Argentina, terminó por consolidarse desde Sao Paulo como la "tía" del movimiento homosexual latinoamericano.

La fundación del Frente de Liberación homosexual en 1971 en Argentina, de la cual Perlongher participó activamente, representa un ejercicio interesante interseccional, ya que cruza las militancias de corte socialista con la causa marica. No es fortuito que el Frente fuera articulado como una federación de organizaciones y colectividades, puesto

¹⁰ ARENAS, *Necesidad de libertad*, p. 16.

que en dicha práctica es reconocible la tradición anarquista, por ejemplo, patente en el grupo Eros, donde participaba Perlongher. Este apunte es clave para comprender que, frente a aquellos grupos de las izquierdas orgánicos al socialismo soviético y cuya postura sobre la homosexualidad fue tajante al ser considerada producto de la burguesía y medicalizado, organizaciones de izquierda críticas de la corriente soviética mantuvieron posturas de articulación de lucha con los homosexuales y lesbianas:

A fines de 1966, Anabitarte decidió enviar una carta a la dirección de la Federación Juvenil Comunista (FJC), de la cual era afiliado, en la que planteaba una reflexión abierta acerca de la homosexualidad. Como respuesta, se le sugirió que visitase a un psiquiatra comunista, quien le dijo cordialmente que "la URSS era psicoterapéutica en sí misma", y al poco tiempo lo envió al hospital psiquiátrico José Tiburcio Borda, donde permaneció internado durante un mes. Poco antes del 50 aniversario de la Revolución Bolchevique, en octubre de 1967, Anabitarte decidió viajar a Moscú. Una vez allí, acompañado por una traductora komsomol, se entrevistó con la dirección del sindicato soviético y con un científico comunista, para quienes "el problema de la homosexualidad en Occidente" era fruto de la "decadencia burguesa".¹¹

Fue una constante dentro de las organizaciones y partidos comunistas latinoamericanos de la época, sostener posturas homofóbicas, que catalogaban la homosexualidad como una desviación pequeñoburguesa. Entre la jerga de los intelectuales comunistas, por ejemplo, en el caso mexicano, la adjetivación homosexual acompañaba a la de fascista como refuerzo discursivo al desdeñar a los opositores políticos¹². Los homosexuales y lesbianas, así como otras identidades sexogenéricas se mantenían al margen de las organizaciones, a veces entraban en disputas internas o eran expulsados acusados de divisionismo ideológico, comúnmente acusados de *pequebús*:

En quanto gays e lésbicas eram expulsos das organizações de esquerda, que viam homossexualidade como um vício burguês, Perlongher e os/as demais militantes da causa homossexual defendiam a centralidade do fim do patriarcado, já que nenhuma revolução poderia ter êxito sem subverter as estruturas ideológicas de dominação.¹³

Perlongher y el grupo Eros representaron un núcleo de arduos debates dentro del Frente, proponiendo una radicalización teórico/práctica que colocaba en el centro la crítica sexual. Desde ese núcleo se cuestionaba la práctica y militancia que el Frente tenía o debía tener. Los debates que Eros propugnaba partían del cuestionamiento total, engarzando la dominación sexual con el ejercicio del poder dentro de la sociedad de clases, pero también criticando las estructuras machistas de las organizaciones políticas de las cuales muchos de los integrantes venían o de las cuales habían desertado. El carácter anarquista que le imprimió Perlongher al Frente radica en la crítica del escritor sobre las jerarquías y la dominación machista dentro de los partidos de izquierda, lo que no podía ser emulado por los grupos de maricas en lucha. La propuesta era el impulso de prácticas horizontales dentro del Frente, donde no se impusieran jerarquías de mando, donde se impusieran agendas de lucha:

¹¹ FERNÁNDEZ GALEANO; QUEIROZ, J. *Nace el Frente de Liberación Homosexual de Argentina*, s/p.

¹² Estas denominaciones las encontramos por ejemplo en la obra periodística de Efraín Huerta, analizada en: FÉLIX PICHARDO, *La formación intelectual de Efraín Huerta*.

¹³ NASCIMENTO, *Uma força furiosamente barroca*, p. 25.

Perlongher se negó rotundamente alegando que una organización homosexual no podía imitar la estructura machista de los partidos de izquierda, que lo que había que armar eran grupos autónomos dentro de un mismo frente con una lista de puntos en común entre ellos, pero con amplia libertad para actuar como quisieran, sin recibir órdenes de una comisión de Profesionales. Eso se aceptó en una asamblea. [...] De ninguna forma íbamos a adscribir, con la energía revolucionaria con la que contábamos y con nuestras posturas de maricas radicalizadas, a un Frente de Liberación Homosexual con una presidenta, una vicepresidenta, tesoreras y socias vitalicias. Un mamarracho inimaginable [26].¹⁴

Los debates y críticas que se propiciaban en torno a las prácticas del Frente y la militancia marica en la actualidad pueden ser concordantes con la nueva ola de movimientos sociales, sobre todo los proyectos autónomos contemporáneos y los movimientos de la comunidad LGBTQ+. Sin embargo, en la época en que el Frente se conformó, tanto su práctica como su discursividad tenían todas las características para ser juzgados por las izquierdas marxistas como divergencia ideológica, divisionismo de clase, pequeñoburgueses, trotskismo sectario, entre otras arengas despectivas. Esa oposición de Perlongher a la creación de un grupo de profesionales, no sólo era una postura antimachista que emulaba el ejercicio del poder jerárquico dentro de los partidos de izquierda; esa postura enjuicia toda una práctica del vanguardismo que tomó fuerza a partir del leninismo y la experiencia soviética.

La militancia marica del grupo Eros y del Frente estaba cuestionando toda una tradición teórico/política que en el momento gozaba de la fuerza como para que los partidos comunistas y organizaciones de la línea soviética se erigieran como la única vía de lucha de la clase trabajadora: "Benítez integraba junto a Perlongher y a Eduardo Todesca la llamada 'Malvadísima Trinidad de Eros', un trío temible por sus inclaudicables posturas radicalizadas dentro de la agrupación, principalmente aquella que veía en la marica a la auténtica revolucionaria"¹⁵. La falta de un serio debate sobre la cuestión homosexual dentro de estas organizaciones radicaba también en la ortodoxia teórica sobre cómo el proletariado era leído, puesto que aún les era imposible imaginar que la clase potenciadora de las transformaciones pudiera ser homosexual, indígena, campesina, feminista o queer. De ahí que el pensamiento perlongheriano se conecte con los debates actuales sobre las luchas políticas y los movimientos sociales de izquierda o autónomos.

En 1976, con el golpe militar que instaura la dictadura en Argentina, la represión contra homosexuales se exacerbó, por lo que diversos grupos de militancia marica se disolvieron o pasaron a actuar en la clandestinidad. Perlongher es detenido en una de los primeros arrestos masivos contra la comunidad homosexual, aunque nuevamente sería detenido en 1981 antes de exiliarse hacia Brasil definitivamente. Juan Queiroz (2021) agrupa los testimonios e informes que Perlongher redacta sobre su breve estadía en las cárceles de Buenos Aires, donde se evidencia el trato degradante contra los homosexuales:

Siguiendo la información que consta en "La represión a los homosexuales en Argentina", para que una marica fuera detenida en aquella época solo bastaba con que pusiese un pie en la vereda: probablemente pasaría entre 24 y 96 horas detenida

¹⁴ FERNÁNDEZ GALEANO; QUEIROZ, J. Nace el Frente de Liberación Homosexual de Argentina, s/p.

¹⁵ PALMEIRO, Néstor vive, p. 12.

en una comisaría y, si reincidía, podía terminar recluida hasta 30 días en un penal carcelario. Así, hasta que pudo exiliarse en Brasil cinco años más tarde, Néstor Perlongher fue detenido otras ocho veces en Buenos Aires debiendo permanecer noches enteras en distintos calabozos de la ciudad.¹⁶

El exilio a Brasil significó para Perlongher una salida de la vigilancia y persecución constante vivida en Argentina durante esos años de dictadura. Sus anteriores viajes a Brasil, le permitieron crear una red de amistades y conocidos, donde el informe sobre la persecución homosexual en Argentina pudo circular, ser traducido y publicado. Perlongher no es que se recree en Brasil como un antropólogo, dejando de lado su faceta poética, sino que su condición de exiliado y su militancia homosexual lo mantienen en una actividad visiblemente más orientada a la denuncia sobre lo que acontecía en su país. Como señala Cecilia Palmeiro,¹⁷ Perlongher es conocido en Brasil más como un teórico, antropólogo y activista homosexual, cuando su poesía circula más en Argentina y en países de habla hispana.

La manera en que Perlongher se inserta en Brasil de manera cabal al campo intelectual es a través de la academia, una vía que le ayudó a irrumpir en un escenario cultural del cual era el ajeno o el otro, por su condición de extranjería y además por la barrera a veces infranqueable de la lengua. Su entrada como estudiante a la UNICAMP en Campinas también le permite ganar una beca de investigación que le brinda otras condiciones económicas para sobrevivir como exiliado. En una carta a Osvaldo Baigorria escribe: "En guita he mejorado un poco, conseguí comenzar a cobrar mi beca (me financian una tesis de Master sobre miché) e hice un par de traducciones que me aliviaron. Toda yo estaba un poco parada, ni escribía. De vez en cuando voy a Rio y me reanimo un poco".¹⁸

Su llegada a Brasil coincide con el periodo de la llamada apertura política, donde la facción "blanda" de la dictadura prometía una serie de libertades y procesos de amnistía para los perseguidos políticos desde el comienzo de la dictadura. En 1979 se firmó la ley de amnistía, por ejemplo, donde los exiliados políticos brasileños podían volver al país también sin ningún cargo penal. Es en este período donde surgen propuestas alternativas de comunicación que colocan el debate sobre los derechos de la comunidad gay sobre la mesa. En 1978 surge el icónico *O lampião da esquina*, publicación cuyo tema central era la cuestión homosexual y los derechos políticos y sexuales de las mujeres y otras identidades. Es en esta revista donde se da difusión al informe de Perlongher sobre la persecución de homosexuales en Argentina. Desde el número cero se incluye una nota informativa corta en que ya se hace visible la denuncia sobre la situación de represión a la que se enfrentan los homosexuales bajo la dictadura argentina, titulan *Terrível perseguição* y dan eco a algunos de los comunicados del Frente de liberación homosexual.¹⁹

Contrastaba el escenario brasileño con la represión en auge en Argentina, por lo que el exilio de Perlongher en São Paulo fue más que viable como lo explica en sus cartas, tanto por motivos políticos como migratorios. Si el exilio de Perlongher no era sólo político, sino sexual, Brasil representaba también una sociedad con una cultura del cuerpo

¹⁶ QUEIROZ, *La represión a los homosexuales en la Argentina*, s/p.

¹⁷ PALMEIRO, Néstor vive.

¹⁸ PERLONGHER, *Un barroco de trinchera*, p. 64.

¹⁹ CURI, *Terrível perseguição*, p. 8.

diferenciada de las tradiciones culturales de los países vecinos. Constantemente en sus cartas personales, Perlongher hace comentarios sobre este aspecto de libertad o libertades sexuales en Brasil, tal vez como reafirmaciones de la decisión a la cual estaba llegando previo al exilio: "En Brasil todo es relativo, desde la democracia hasta la liberalidad. Con todo es una sociedad infinitamente más permisiva que la argentina, y se pueden hacer cosas a plena luz que aquí causarían espanto en la más absoluta penumbra".²⁰

Desde Brasil, el escritor pudo continuar su militancia marica y, sobre todo, su exilio le permitió denunciar desde el exterior lo que ocurría en Argentina bajo la represión y persecución de la dictadura contra la comunidad homosexual. La salida de Buenos Aires hacia São Paulo representó un escape de la autorreclusión a la que se había sometido Perlongher en su departamento por miedo a caer en la cárcel. Sin embargo, donde se abre la posibilidad para el poeta de caminar y existir maricamente, con los rasgos distintivos reales o imaginarios del ser homosexual que en Buenos Aires le hubieran representado una ida a la cárcel, también nace la melancolía del exilio, las vicisitudes migratorias por no tener papeles para trabajar o quedarse indefinidamente en un territorio. Perlongher no tuvo la condición legal de exiliado político en Brasil y de Argentina no salió bajo la dificultad jurídica de no poder volver, inclusive hasta regularizar legalmente su residencia en Brasil, Perlongher vuelve a Buenos Aires para renovar su visa.

Si se dividiera por etapas la vida de Perlongher, el exilio es el parteaguas que lo empuja hacia el periodo de mayor teorización sobre el cuerpo, el deseo y la política. Como coinciden varias investigadores sobre el escritor, es cierto que en Brasil se lee un Perlongher teórico, a pesar de que su labor poética nunca dejó de significar para él uno de sus cimientos de vida. Como otros escritores exiliados, Perlongher mantiene la escritura poética en su lengua, a pesar de la inserción al portugués a través de la academia, de ahí que su circulación como poeta no sea en Brasil tan profusa. Fue a partir de su profundización de sus pesquisas de campo como antropólogo, que importantes líneas de investigación se abrieron desde las ciencias sociales hacia los temas hasta entonces marginales. Su búsqueda de conocimiento lo lleva hacia esa otra etapa de producción y de vida que es su cercanía a la iglesia de Santo Daime, culto religioso brasileño donde se implican varias corrientes como el catolicismo, los cultos de matriz africana, ritos indígenas y espiritismo, desde donde Perlongher no deja de reflexionar sobre el cuerpo, el placer, el deseo y la identidad.

Para el exiliado, la consecución de hechos deviene de su reposicionamiento en el mundo a través de la migración forzada por motivos de cualquier índole, como evento canónico. En Perlongher, es posible reconocer que la particularidad cultural de la sociedad que le acoge en su autoexilio determina en gran medida sus posibilidades teóricas y vitales para recrearse fuera de Argentina. Sin abandonar sus posiciones políticas, la militancia es otra una vez que está fuera de su país y las redes creadas en Buenos Aires en torno a la militancia marica fragmentadas y en diáspora. En Brasil, el poeta engarza una militancia de calle con una postura crítica dentro de la universidad, lo que implica también una resistencia frente a las instituciones académicas y sus estructuras de poder, así como frente a la élite cultural de un país ajeno. Escribe así en una carta a Baigorria: "Lucho en la universidad contra la burocracia del saber, y soy derrotado. Enseño en vano las escansiones del español. Y me abandono en general a la

²⁰ PERLONGHER, *Un barroco de trinchera*, p. 35.

inercia del deshacer, en este cuarto pícaramente sito en pleno centro".²¹ La militancia política del ser marica dentro del movimiento social argentino es el punto de engarce con la constante teorización sobre el asunto que Perlongher lleva a cabo durante su vida. Nunca desvincula la cuestión homosexual o marica con la lucha política en su amplio espectro, lo cual debe entenderse bajo el contexto en que el joven poeta se construye políticamente. Las prácticas y posturas más de corte libertario e inclusive haber hecho parte de la facción trotskista en su momento, se reflejan en su crítica hacia el autoritarismo de partido, contra las jerarquías y estructuras de poder que bien fueron reconocidas como patriarcales por los grupos de maricas de aquel momento.

La bandera de lucha de Perlongher se construye a partir de la articulación de análisis sobre el poder que era cuestionado en la época por la militancia de izquierda, además incorporando una mirada anticolonial o desde el sur sobre el ser marica. De ahí su lucha por los conceptos propios como la autodenominación marica y la necesidad de construir espacios de lucha, reflexión, denuncia, placer. No existe para él una identidad en donde se encajen todas las posibilidades del ser y del deseo, de ahí su negación por usar la palabra gay como término que englobara la cuestión homosexual. Los debates posteriores estarían más cercanos a las preocupaciones perlongherianas por teorizar sobre el deseo, el cuerpo y las metodologías propias del saber desde el ser marica. Sin embargo, ya Perlongher luchaba por una *marica internacional*, es decir, una especie de parodia de la internacional comunista, desde donde se cuestionara todo, las formas y contenidos de las luchas políticas. También esa internacional marica se comprende como el afán de crear las redes de apoyo y denuncia contra las persecuciones contra homosexuales en todo el mundo.

4. Posibles encuentros, divergencias.

En el archivo personal de Arenas, una carta fechada el 10 de octubre de 1985 da cuenta de la comunicación entre el poeta argentino y el cubano. En los archivos de Perlongher existe una carta anterior enviada por Arenas un año atrás en noviembre del 84. Aunque se desconoce la comunicación in extenso, por la información ahí contenida, se entiende que tuvieron un intercambio mayor no sólo de cartas, sino también de libros, revistas y archivos. El tono en que ambos se escriben es festivo, cariñoso, como si un afán por mezclar las historias los hermanara. Reinaldo es consciente de que Perlongher en Brasil lucha por develar los horrores de la dictadura argentina y exponer la particular situación de los homosexuales. Por su parte, él hace lo propio en EEUU para develar la misma persecución en Cuba contra homosexuales, disidentes, intelectuales y todos los matices y combinaciones:

Mil amores y gracias por tu amable carta y por tus artículos sobre el homosexualismo en Argentina (los horrores se tocan), por tu Evita que es excelente y que publicaremos al momento. Te mando los Marieles con los trabajos sobre el homosexualismo en la Cuba castrista, y también un número con tu poema que ha gustado mucho.²²

²¹ PERLONGHER, *Un barroco de trinchera*, p. 56.

²² ARENAS, *Comunicación personal Reinaldo Arenas, s/p.*

Los horrores se tocan, le dice Arenas, aunque sabe bien que la circulación de las denuncias que ambos puedan hacer al exterior sobre la situación de sus países es abruptamente diferenciada. Sin embargo, la empatía con Néstor radica en la serie de similitudes que los aproximan, poetas, homosexuales, exiliados, disidentes, maricas del tercer mundo -si los nombráramos desde Anzaldúa.

La trayectoria política anterior al exilio los coloca en situaciones un tanto contrarias. Arenas quería escribir y simplemente vivir bajo sus propias reglas, ser o no ser homosexual no significaba para él una cuestión identitaria. Fueron las leyes higienistas de la Revolución las que catalogaron lo que para Arenas nunca fue un elemento diferenciador en lo social.²³ En ello coincide Perlongher en su crítica a lo gay y las barreras que según él se colocan al deseo a través de la categorización identitaria. No es menor este debate, ya que para Perlongher significó una de sus preocupaciones políticas que lo ocuparon teóricamente desde la academia, la militancia y la literatura. La dictadura argentina encuentra a Perlongher militando en el FLH y enfrentándose a las estructuras patriarcales de los partidos y organizaciones de izquierda. El devenir autoritario de la Revolución cubana coloca a Arenas como un indeseable, que escapaba *per se* de las características del Hombre Nuevo, y comienza a ser perseguido y sufrir las consecuencias de su vivir como escritor homosexual.

En el exilio, Perlongher volvió a la universidad, lo que le significó un espacio de encuentro y debate, a pesar de ser un incómodo con una mirada hacia los márgenes. Sus investigaciones de campo comulgaban con el compromiso militante del poeta y abrieron la perspectiva sobre formas de vida ignoradas y al margen, investigando sobre cuerpos y experiencias de los subsuelos. El arraigo que logró Perlongher en su exilio brasileño radica también en los caminos andados por él para desentrañar una sociedad periférica en toda la extensión del concepto; de ahí su conexión con ese país que lo conectó luego con el ecletticismo del *Daime*. Representó incluso su posibilidad de comenzar una vida económicamente menos apretada y también regularizar su situación migratoria con una visa de estudios.

Arenas, por otro lado, acentuó su antiacademicismo, aunque fue convocado en algunas veces a dar charlas en universidades, no procuró ese espacio para recrearse como escritor ni como intelectual disidente en el exilio. También porque se vio cercado en los pocos espacios universitarios donde transitó en EEUU por esa izquierda simpatizante

²³ Llamo aquí "leyes higienistas" al conjunto de ordenamientos legales cuyo objetivo fue el "saneamiento social", "la limpieza de la sociedad", con base en el programa revolucionario del *Hombre Nuevo*, a través del control y modificación de comportamientos sociales, hábitos y formas de relacionamiento entre los sujetos y su espacio. Algunas de ellas fueron las que procuraron la fijación de población y reordenamiento territorial, la erradicación de la vagancia, los considerados vicios sociales como la prostitución y el consumo de alcohol, así como la persecución de las formas de vida que fueron asociadas con la enfermedad y la patología como la homosexualidad. Arenas señala que las leyes específicas contra los homosexuales fueron la de "la peligrosidad", "la de la extravagancia", la "del desarrollo normal de la juventud y la familia y la "de predelincuencia" (ARENAS, *Libro de Arenas*, pp. 275-276). En el número cinco de la revista Mariel, en 1984, se exponen *in extenso* estas leyes, así como testimonios de homosexuales cubanos en el exilio que padecieron esta serie de normas y persecuciones (TUCKER; GOUTISOLO; CIFUENTES *et al.* *Experiencias/Los cubanos y el homosexualismo*, p. 8). En su libro *El cuerpo nunca olvida*, Abel Sierra Madero cita no sólo estas leyes del código penal cubano, ley 1231, ley 1249, sino discursos de Fidel Castro y artículos de la prensa oficial de la época en donde el discurso homofóbico se explora en una serie de categorizaciones de orden patologizante (MADERO, *El cuerpo nunca olvida*, pp. 78-125.)

de la utopía que él estaba decidido a desvelar como distopía. Los espacios fuera del exilio plutocrata maiamense, donde no se sintió parte ni tampoco era bien visto, eran escasos, ya que la mayoría de redes de escritores, intelectuales y artistas exiliados eran simpatizantes a ultranza de la Revolución. Sus desencuentros con figuras de la literatura latinoamericana fueron constantes, tanto en EEUU como en Europa, a pesar de su apelo a que más figuras de las letras escucharan lo que vivían los escritores y disidentes dentro de la isla. El exilio cubano bien pudo ser alegorizado en el artículo de Rama, es decir, es mejor no nombrarlo, porque resulta complejo desentrañar las causas de la salida de grandes escritores como Cabrera Infante, Sarduy, Lydia Cabrera, sin una crítica obligada al régimen revolucionario.

El compromiso de Arenas era la literatura y la denuncia del régimen que oprimió la creación literaria y a sus productores. La crítica literaria escrita por Arenas no necesitó pasar por academias, dada la voracidad lectora del poeta y su mordaz prosa presente cuando escribía sobre *el Boom* o sobre política cubana. El fustigar la represión en Cuba no gira en torno a la denuncia por la persecución a homosexuales y los campos de trabajo a donde fueron a parar muchos homosexuales como forma de castigo y reeducación. Arenas apelaba a mostrar que lo vivido por él mismo, llevado a la cárcel por homosexual y por consecuencia como escritor padeció el ostracismo y la vigilancia, era un síntoma de un sistema que estaba incrementando el control sobre las formas de vida que no se ajustaban al ideal revolucionario. De ahí que no se adjudicó una bandera de lucha por los derechos de la comunidad homosexual, aunque nunca dejó de hablar sobre su experiencia e inclusive escribió la novela *Arturo, la estrella más brillante*, ficción donde expone la vida de un homosexual llevado a las UMAP's.²⁴

La revista Mariel fue ese espacio también para la denuncia más amplia, donde se invitó a participar a cualquier cubano en el exilio o no cubano también con los temas de arte y literatura. En el número cinco, que es uno de los números que le envía Arenas a Perlongher, se edita una sección especial titulada "Experiencias, los cubanos y el homosexualismo",²⁵ donde dieron espacio a varias voces y los editores sólo añadieron un resumen de las leyes vigentes en Cuba contra la homosexualidad. En ese apartado, se agrega una especie de manifiesto/denuncia, donde se expone la situación de los homosexuales dentro de Cuba y las condiciones de precarización de los homosexuales cubanos en el exilio:

Como para tantos otros cubanos, el exilio ha sido nuestra única salvación. Para el joven homosexual que dentro de Cuba [...] confronta una política de "saneamiento" en la cual se usan todos los recursos de una psiquiatría cómplice del régimen, y no bastando este enfoque "médico", la mano menos sutil de los carníceros castristas. Muchos han optado por el suicidio. Desgraciadamente, el exilio no se ha solidarizado con nuestra causa. El último suicidio ocurrió en Miami, no en Cuba [...].²⁶

Estos esfuerzos por informar con base en testimonios y exponiendo las leyes promulgadas por el gobierno revolucionario serían equiparables con los informes que

²⁴ Las Unidades Militares de Ayuda a la Producción (UMAP). Sobre este tema, existe la profunda investigación del historiador Abel Sierra Madero: *El cuerpo nunca olvida. Trabajo forzado, hombre nuevo y memoria en Cuba (1959-2008)*.

²⁵ TUCKER; GOUTISOLO; CIFUENTES et al. *Experiencias/Los cubanos y el homosexualismo*, p. 8.

²⁶ *FIN a la persecución de homosexuales cubanos*, p. 15.

Perlongher escribió y difundió en Brasil y en otros lugares, denunciando el trato de la dictadura contra los homosexuales.

Si observamos los testimonios de Arenas y Perlongher al ser detenidos por las fuerzas del orden y llevados a la cárcel, parece que son memorias calcadas una sobre otra. Los cargos, el trato cruel, la tortura y la humillación parecen haber sido en el mismo lugar por el mismo régimen. Léase:

Mi llegada al sector I no pudo ser más delirante: una loca de lo último, pintarrajeadas con marcadores rojos, y a quien, por esos azares de la marginalidad yo conocía, me recibió diciéndome a los gritos, mientras le tocaba la pija al celador: "No te afligas, querida, aquí la vas a pasar regio, hasta los canas te cogen". El pabellón era una ex caballeriza –con pisos de adoquines– transformado en favela surrealista: 20 camas de dos pisos se apilaban en un espacio que no daba para más que para diez y en donde cincuenta personas se hacinaban. Pagué el derecho de piso, durmiendo debajo de una mesa, ignorante de la ferocidad de desmesuradas ratas.²⁷

Y:

De este modo, sólo dormí en el suelo la primera noche en aquella galera número siete donde me habían internado, que no era por cierto para homosexuales, sino para reclusos que habían cometido diversos crímenes. Los homosexuales ocupaban las dos peores galeras del Morro; eran unas galeras subterráneas en la planta baja, que se llenaban de agua cuando subía la marea [...] Aquellos muchachos que sin ser homosexuales eran violados incesantemente por aquellos hombres, acababan confesándose locas para que los llevaran para la galera de los maricones, donde por lo menos no iban a ser violados por aquellas locas.²⁸

El primer relato es de Perlongher y el segundo de Arenas, en sus detenciones a ambos se les adjudicaron cargos por su actividad sexual y Arenas fue llevado a la prisión del Morro no a las UMAPS, porque al parecer querían que pasara inadvertido su detención para sus amistades que preguntaban por él desde el extranjero.

La afinidad entre Perlongher y Arenas recorre diversas aristas, como la veta antiauthoritaria de ambos frente a los modelos jerárquicos de organización social y política. Una vez que Arenas se posiciona anticastrista es muy difícil encontrar empatía de otros exiliados latinoamericanos. A pesar de sus arengas anticapitalistas, sus críticas a la sociedad de consumo, la denuncia de la precarización de las clases bajas en EEUU y sus guiños con el anarquismo, Arenas no goza de la simpatía de grandes escritores de la izquierda latinoamericana, aunque ahí existe un encuentro con la posición de Perlonguer y su radicalidad contra los machos de izquierda y sus posturas de control. Su trotskismo de origen, emparenta a Perlongher con una tradición que se desmarca del socialismo soviético y el estalinismo como práctica política. El poeta argentino, sin embargo, rompe con esas posiciones por la necesidad de articular una lucha por el deseo, cosa que era impensable para su época de militancia.

Perlongher es publicado en la revista Mariel en su edición número 6. En la última carta que es la respuesta a Arenas, se lee un ánimo porque Arenas pudiera viajar a São Paulo y visitar al escritor en su nueva residencia. Ese viaje no llegó a concretarse, al poco tiempo cada uno es diagnosticado con VIH y de sus trayectorias en paralelo no existen

²⁷ QUEIROZ, *La represión a los homosexuales en la Argentina*, s/p.

²⁸ ARENAS, *Antes de que anochezca*, p. 334.

más señales de que se hayan comunicado más. En Arenas existe una profunda argumentación de denuncia contra la política contra los homosexuales en Cuba y el suicidio de estos una vez en el exilio o la adquisición de VIH también como consecuencia de esa política homófoba. Perlongher, como era su manera, *seu jeito*, se dedicó a reflexionar sobre las mudanzas en la militancia marica con la aparición y dispersión global del SIDA. Coindice esta última etapa de su vida con el acercamiento y experimentación con los ritos de ayahuasca, desde donde se mantiene reflexionando el cuerpo, la libertad y el deseo. En el 92 Perlongher muere por consecuencia del SIDA y Arenas se suicida dos años antes al experimentar un debilitamiento por la misma causa. El no encuentro de ambos poetas queda como un vacío que puede ser llenado con estas reflexiones que nacieron a partir de la lectura de su comunicación personal y la duda en el aire ¿Y si Reinaldo Arenas fuera argentino?

Pensar el exilio de ambos escritores y sus trayectorias políticas nos obliga a cuestionar las razones ideológicas que distancian a ambos poetas, a pesar de las semejanzas e inclusive convergencias entre ellos. Perlongher es revisitado por la actual militancia LGBTQ+ en Argentina y reivindicado por las instituciones culturales de aquel país, como una voz de la disidencia contra la dictadura y la lucha por los derechos de la comunidad homosexual. Arenas, por otro lado, pese a ser un escritor de culto en círculos literarios, sigue representando una voz incómoda que recuerda los horrores que también han sido capaces de recrear las revoluciones. Colocar los fragmentos de los relatos en que ambos narran su estancia en las cárceles, una cárcel argentina bajo dictadura y una cárcel cubana de la Revolución, es intentar transgredir las fronteras que limitan la crítica amplia contra los poderes estatales y, sobre todo, es una invitación a exigir autocrítica a los espacios de las izquierdas en todos sus matices. La denuncia contra el control de los cuerpos atraviesa en ambos poetas las barreras geométricas de las posiciones ideológicas, derecha-izquierda, obligando a repensar el pasado reciente bajo una óptica más crítica que no nuble la posibilidad de otras utopías donde necesariamente quepan todas, todos y todes y que enuncie la memoria de quienes padecieron la tortura, la muerte, la persecución por su identidad.

Referencias

- ARENAS, Reinaldo; Abreu, Juan.; García Ramos, Reinaldo. Editorial. *Mariel revista de literatura y arte*, New York, v. 1, n. 2, p. 2, 1983.
- ARENAS, Reinaldo. *Antes de que anochezca*. España: Tusquets editores, 1996.
- ARENAS, Reinaldo. *Comunicación personal a Reinaldo Arenas*. Copy Right y consulta en: Special Collections, Princeton University Library, 1985.
- ARENAS, Reinaldo. *El central*. España: Seix Barral, 1981.
- ARENAS, Reinaldo. La isla en peso con todas sus cucarachas. *Mariel revista de literatura y arte*, New York, v. 2, pp. 20-24, 1983.
- ARENAS, Reinaldo. *Libro de Arenas (Prosa dispersa, 1965-1990)*. Prólogo de Montenegro, N. & Santí, E.M. México: CONACULTA/DGE/Equilibrista, 2013.
- ARENAS, Reinaldo. *Necesidad de libertad*. México: Kosmos editorial, 1986.
- ARENAS, Reinaldo. Reinaldo Arenas azota a Europa: uma entrevista exclusiva con Reinaldo Arenas. *Mariel*, v. 1, n. 4, 1984, pp. 7-9.
- CASTRO, Fidel. Discurso pronunciado por el comandante em jefe Fidel Castro Ruz, primer secretario del comité central del partido comunista de Cuba y presidente de los consejos de Estado y ministros, en el acto conmemorativo del primero de mayo, efectuado en la plaza de la revolución "José Martí" el primero de mayo de 1980 "año del congreso". *La Habana: Versiones taquigráficas-Consejo de Estado. Plaza de la revolución "José Martí"*, may. 1980. Disponible em: <http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1980/esp/f010580e.html>.
- CURI, Celso. Terrível perseguição. O lampião da esquina. *Lampião*, São Paulo, n. 0, abr. 1978. Ed. experimental, p. 8. Disponível em: <https://www.grupodignidade.org.br/wp-content/uploads/2019/04/01-LAMPIAO-EDICAO-00-ABRIL-1978.pdf>.
- FÉLIX PICHARDO, *La formación intelectual de Efraín Huerta: un acercamiento a sus trabajos periodísticos desde la sociología literaria*. 2016. Tesis (Licenciada en Letras) - Universidad Autónoma de Zacatecas, Zacatecas, México, 2016.
- FERNÁNDEZ GALEANO, Javier; QUEIROZ, Juan. Agosto de 1971. Nace el Frente de Liberación Homosexual de Argentina. *Moléculas Malucas*, 4 ago. 2021. Disponible en: <https://www.moleculasmalucas.com/post/agosto-de-1971>.
- FIN a la persecución de homosexuales cubanos. *Mariel*, New York, v. II, n. 4, 1984.
- FRANQUI, Carlos. Matriusca cubensis. *Mariel revista de literatura y arte*. Nueva York, v. 2, p. 24, 1983.

GONZÁLEZ, José Eduardo. *Appropriating Theory: Ángel Rama's Critical work*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2017.

HAVANA. Dirección: Jana Boková. Londres: BBC, 1990.

NASCIMENTO, Leonardo. Uma força furiosamente barroca. *Pernambuco*, Brasil, n. 209, jul. 2023, pp. 24-27.

PALMEIRO, Cecilia. Néstor vive, treinta años después. *Cadernos Pagu*, n. 66, pp. 02-15, 2022. Disponible em: <http://dx.doi.org/10.1590/18094449202200660008>.

PERLONGHER, Néstor. *Un barroco de trinchrea*. Prólogo de Osvaldo Baigorria. Buenos Aires: Mansalva, 2006.

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY. Special Collection, New Jersey, Reinaldo Arenas collection. C0323_box25_folder14. 1985.

QUEIROZ, Juan. La represión a los homosexuales en la Argentina. El informe de Néstor Perlongher y la Comisión por los Derechos de la Gente Gay. *Moléculas Malucas*, 19 oct. 2021. Disponible em: <https://www.moleculasmalucas.com/post/la-represion-a-los-homosexuales-en-la-argentina>.

RAMA, Ángel. Soy un ciudadano de América Latina. "Jaque" Revista Semanario, Montevideo, v. II, n. 63, fev./mar. 1985. Disponible em: https://letras-uruguay.espaciolatino.com/aaa/de_cardenas_federico/angel_rama_soy_un_ciudadano_de_america_latina.htm.

SIERRA MADERO, Abel. *El cuerpo nunca olvida*: trabajo forzado, hombre nuevo y memoria en Cuba (1959-2008). México: Rialta ediciones, 2022.

TUCKER, Scott; GOUTISOLO, Juan; CIFUENTES, René et al. Experiencias/Los cubanos y el homosexualismo. *Mariel*, New York, v. II, n. 4, 1984.

SOBRE LA AUTORA

Ana Lilia Félix Pichardo

Licenciada en Letras y maestra en Ciencia Política por la Universidad Autónoma de Zacatecas. Actualmente es doctoranda del programa de historia por la Universidad Federal de Santa Catarina. Estudia la vida y obra del escritor cubano Reinaldo Arenas.. *E-mail:* ana_lilia199@hotmail.com.



Imagen gerada por IA (*Midjourney*) a partir dos termos: bright colors, queer bodies and subjectivities, futurism, utopia

(FÉ)STA DA CHIQUITA NO CÍRIO DE NAZARÉ: DIVERSIDADE, LUTA E DEVOÇÃO LADEANDO O TEATRO DA PAZ*

Bartos Batista Bernardes  [0000-0002-0370-9280](#)

Instituto Federal do Piauí (IFPI), Teresina, Brasil

José Alfredo Oliveira Debortoli  [0000-0001-5277-0523](#)

Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Belo Horizonte, Brasil

Resumo

Este estudo procurou compreender os sentidos que emergem das experiências socioculturais, políticas e econômicas da Festa da Chiquita, contextualizada no Círio de Nazaré, ao entrelaçar a devação e o divertimento. Foi possível identificar peculiaridades do Círio de Nazaré e sua relação com outros movimentos, não necessariamente religiosos, tendo como protagonista a Festa da Chiquita. Essa festa da diversidade abraça o público LGBT, conectando o lazer a importantes movimentos mobilizadores de lutas em prol de direitos para essa comunidade. Norteada por uma pesquisa de campo, com observação participante, este artigo contemplou entrevistas com 8 pessoas, entre 19 e 70 anos, ao longo dos anos 2021 e 2022. A perspectiva foucaultiana de poder destacou-se durante a análise do material. Nas considerações, foi possível compreender que o entrelaçamento de aspectos como lazer e devação faz da Festa da Chiquita um importante acontecimento cultural e político, com alertas contundentes na luta pelos direitos da comunidade LGBT. Desse modo, ficou evidente a constante necessidade de políticas públicas em prol da população LGBT, inclusive quanto a manutenção dos benefícios já adquiridos. Considerou-se ainda que o reconhecimento da Festa da Chiquita, pela organização do Círio, seria de grande valia como fortalecimento no combate ao preconceito.

Palavras-chave

Festa da Chiquita; Círio de Nazaré; diversidade; devação; luta social.

CHIQUITA FESTIVAL AT THE CÍRIO DE NAZARÉ: DIVERSITY, STRUGGLE AND DEVOTION FLANKING THE THEATER OF PEACE

Abstract

This study sought to understand the meanings that emerge from the sociocultural, political and economic experiences of the Chiquita Festival, contextualized in the Círio de Nazaré, by intertwining devotion and fun. It was possible to identify peculiarities of the Círio de Nazaré and its relationship with other movements, not necessarily religious, having as protagonist the Chiquita Festival. This festival of diversity embraces the LGBT public, connecting leisure to important mobilizing movements for the rights of this community. Guided by field research, with participant observation, this article included an interview with 8 people, between 19 and 70 years old, between 2021 and 2022. The Foucauldian perspective of power stood out during the analysis of the material. In the considerations, it was possible to certify that the intertwining of aspects such as leisure and devotion makes the Chiquita Festival an important sociocultural and political symbol, with strong warnings in the fight for the rights of the LGBT community. Thus, the constant need for public policies in favor of the LGBT population became evident, including the maintenance of the benefits already acquired. It was also considered that the recognition of the Chiquita Festival, by the organization of the Círio, would be of great value as a strengthening in the fight against prejudice.

Keywords

Chiquita Festival; Círio of Nazareth; diversity; devotion; social struggle.

Submetido em: 28/10/2023
Aceito em: 29/11/2023

Como citar: BERNARDES, Bartos Batista; DEBORTOLI, José Alfredo Oliveira. (Fé)sta da Chiquita no Círio de Nazaré: diversidade, luta e devação ladeando o Teatro da Paz. (*destroços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 4, n. 2, p. e48569, jul./dez. 2023).



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

* Projeto de pesquisa aprovado pelo Comitê de Ética e Pesquisa – COEP da UFMG, em 16 de dezembro de 2020, inscrito sob o CAAE nº 38416520.5.0000.5149.

1. O improvável encontro entre o Círio de Nazaré e a Festa da Chiquita

Considerada uma das maiores manifestações religiosas do Brasil e do mundo, o Círio de Nazaré é uma festa bissextual que ocorre anualmente no segundo domingo do mês de outubro, na cidade de Belém, capital do Pará. É nesse dia que a imagem peregrina de Nossa Senhora de Nazaré percorre cerca de 3,5km pelas avenidas centrais da cidade, em direção à Basílica Santuário de Nazaré.

Uma reunião de pessoas com diferentes identificações, orientações sexuais, classes sociais e práticas religiosas se fazem presentes de uma forma bastante evidente, expressando o caráter plural e ecumênico que o evento possui. Montarroyos nos conta um pouco dessa história:

Instituído em 1793, ainda no período colonial brasileiro, por iniciativa dos colonizadores portugueses, o Círio é a maior procissão católica do planeta, reunindo mais de 2 milhões e 300 mil pessoas. Na caminhada dessa procissão, os devotos acompanham a berlinda dourada sobre rodas que contém a imagem peregrina de Nossa Senhora de Nazaré do Desterro.¹

A magnitude do Círio é inexplicável, sendo difícil expressar por meio de palavras todos os aspectos emocionais de energia e devoção que orbitam sobre a festa. Uma das pessoas representantes da organização do Círio, assim descreveu esse evento:

O Círio é um [...] espetáculo de fé, de devoção, sobretudo de gratidão, uma coisa única no mundo, a maior festa religiosa católica do planeta. [...] Um espetáculo que eu costumo dizer que traduz a alma do paraense. Não tem limites, não tem restrições, não envolve só católicos, não envolve só marianos, não tem restrições de credo, de raça, de cor, de gênero.²

A Festa do Círio é repleta de procissões, cada uma com suas especificidades, o que atesta uma particular dinâmica ao evento. Tem romaria para todos os gostos, a exemplo da Romaria da Juventude, Romaria Rodoviária, Motorromaria, e das três procissões mais importantes em termos de demanda popular e jornalística: o icônico Círio Fluvial, a trasladação do sábado à noite, e o cortejo do Círio no domingo pela manhã.

A organização dessas romarias fica por conta da Guarda de Nazaré, “envolvendo cerca de 2000 homens de todas as classes sociais, de juízes a garis, todos irmanados”.³ Chama a atenção que, apesar da Festa do Círio ser protagonizada por uma mulher – Nossa Senhora de Nazaré, patrona da Amazônia – a Guarda que a organiza é composta exclusivamente por homens, não possuindo pessoas do gênero feminino dentre seus colaboradores.

Ressaltamos que vivemos um tempo de transformação, onde a pauta da igualdade de gênero tem acendido profundas discussões na sociedade. Desse modo, a presença feminina, em todas as conjunturas, deve ser objetivamente não apenas respeitada, mas estimulada. Foucault ressalta que vivemos uma moral que não é voltada às mulheres, mas

¹ MONTARROYOS, Veados e veadeiros na procissão do Círio de Nazaré, p. 3.

² Fragmento de entrevista com Seu Luiz, em fev. 2021.

³ Fragmento de entrevista com Seu Luiz, em fev. 2021.

uma moral de homens que desconsidera essas mulheres, "uma moral pensada, escrita, ensinada por homens" e a eles endereçada.⁴

É importante que tradições com características restritivas sejam repensadas, refletindo outras possibilidades que promovam o acolhimento de novos atores. Nesse caso em especial, por toda a representatividade que estaria contida num ato não apenas de valorização e respeito ao gênero feminino, mas também pela oxigenação que a Guarda obteria, ao desfrutar das competências, talentos e sabedorias femininas. Não há mais cabimento para discriminação religiosa para com as mulheres, que historicamente têm sofrido misoginia nesse campo, que as coloca em situação de subserviência, já que os espaços públicos têm sido majoritariamente ocupados pelo gênero masculino.

O Círio conecta seres humanos em toda a sua rica diversidade, sendo um espaço possível para qualquer manifestação do sagrado. Uma reportagem de Mayra Monteiro ilustra que "popular, plural e diversificado, o Círio de Nazaré é de todos os credos e manifestações de fé. Entre os romeiros, participam das procissões devotos de outras religiões, sobretudo de matriz africana, espíritas e ciganos [...] uma festividade ecumênica".⁵

Essa fé católica que acontece em Belém reforça a tradição ocidental de se festejar os santos. Perez aponta que as "festas religiosas são as atividades urbanas mais antigas do Brasil. Até o século XIX foram os acontecimentos culminantes da vida social de nossas cidades".⁶ Essa autora explica que:

Procissão é um cortejo de corpos individuais, marchando corpo a corpo, criando um corpo coletivo. Corpos em desfile, constituindo um corpo processional. Um corpo constituído a partir de vários corpos, que se ligam por sentimentos e por emoções comuns. [...] Uma corporação: corpo/coração em ação. Corpo-r-ação/Cor-p-ação.⁷

Tanto na trasladação quanto no Círio, é possível perceber a forte emoção dos fiéis, sobretudo dos romeiros que, praticamente esmagados, vão segurando a tradicional corda, pagando promessas, numa manifestação de fé aliada à resistência física.

O Círio é uma festa que demonstra a forte religiosidade do povo paraense, mas que também consegue se estabelecer para além dos rituais litúrgicos, uma vez que inúmeras festas não religiosas ocorrem em abundância no mesmo final de semana. São eventos de toda sorte, desde os voltados eminentemente para a cultura local como os shows de carimbó e de aparelhagens, até os artistas de notoriedade nacional que se apresentam nas diversas casas de espetáculos espalhadas por Belém.⁸ Uma cidade que transborda cultura, espraiando significados, os mais distintos, através de sua pluralidade característica.

Além desses, há ainda importantes eventos tradicionalmente associados ao Círio, que embora não façam parte do calendário oficial da festa religiosa, se constituem como

⁴ FOUCAULT, *A história da sexualidade II*, p. 29.

⁵ MONTEIRO, *Círio é festa popular, plural e diversa*, p.71.

⁶ PEREZ, *Festa, religião e cidade*, p. 109.

⁷ PEREZ, *Festa, religião e cidade entre Brasil e Portugal*, p. 16.

⁸ O carimbó é um gênero de música e dança popular da região Norte do Brasil, tendo origem no sincretismo entre as culturas indígena, africana e ibérica. Também conhecido como "samba de roda do Marajó" (GABBAY, *Representações sobre o carimbó*, p. 2). Por sua vez, as aparelhagens são empresas de sonorização voltadas especialmente para a realização de festas de brega, suportada por equipamento sonoro e seu operador (o DJ), possibilitando o uso de diversos recursos e alta qualidade na emissão musical (COSTA, *A festa dentro da festa*, p. 95).

forças culturais inevitavelmente a ela indexadas, a exemplo dos três mais emblemáticos: O Auto do Círio, o Arrastão do Pavulagem e a sofisticada e insubmissa Festa da Chiquita, esta que há 45 anos celebra a diversidade na Praça da República, nas imediações do centenário Teatro da Paz.

A Festa da Chiquita representa um dos importantes eventos que ocorrem paralelamente aos rituais litúrgicos da quadra nazarena, tendo ainda um caráter politizado na luta pelos direitos das minorias, sobretudo o público LGBT. Um dos organizadores da Festa, assim a apresenta:

A Festa da Chiquita [...] é um evento que celebra e reafirma a nossa cidadania no momento do Círio de Nazaré. [...] É uma questão mais de resistência, porque a gente sabe que até mesmo a própria igreja católica, ela resiste à nossa existência [...] A gente tá ali todo ano dizendo que a gente vai ficar, que a gente não vai voltar pra trás, que a gente não vai voltar pro armário... E ela é mais isso, esse momento de [...] celebrar o nosso orgulho, nossa cultura e a nossa diversidade na Quadra Nazarena.⁹

A complexidade da Festa do Círio de Nazaré enseja uma série de possibilidades de estudos, e a Festa da Chiquita, que é uma verdadeira celebração à diversidade sexual, insere-se nesse contexto. Foi nessa teia espetacular de relação entre o sagrado e o profano, a devoção e o divertimento e os diversos elementos que a permeiam, que construímos as bases deste estudo.

Este estudo se estabeleceu tomando como centralidade o método da pesquisa de campo, em uma abordagem qualitativa, utilizando-se da análise de discurso para tratamento dos relatos que emergiram durante as entrevistas. A observação participante foi utilizada visando uma melhor comunicação, interação e compreensão dos discursos expressos pelos sujeitos convidados a contribuírem com este trabalho durante os Círios de 2021 e 2022. Foram entrevistadas 8 pessoas, com idades entre 19 e 70 anos: 1 organizadora do Círio, 1 líder da Chiquita, 1 organizadora da Chiquita, 2 devotas participantes do Círio e 3 brincantes da Chiquita.¹⁰ A perspectiva foucaultiana de poder naturalmente se destacou durante as análises, por abranger dimensões importantes deste trabalho.

Além das partes introdutória e conclusiva, este artigo se constitui em 4 seções norteadoras das discussões. A primeira, apresentando as peculiaridades da Festa da Chiquita no contexto religioso do Círio de Nazaré; a segunda dando destaque para as lutas mobilizadoras do público homossexual envolvido nessa festa; a terceira com foco nos aspectos de diversão e lazer que a festa possui; e a quarta, apresentando as peculiaridades devocionais do público da Chiquita, em meio a rejeição de parcela da comunidade religiosa local.

À luz do apresentado, este artigo objetivou compreender a relevância sociocultural e política que a Festa da Chiquita possui, ao combater o preconceito estruturado sobre a comunidade LGBT, inclusive no âmbito da expressão devocional. Por estar conectada ao Círio de Nazaré, tornou-se imprescindível o entrelaçamento de elementos como a devoção e o divertimento, o sagrado e o profano, como veremos a partir da seção seguinte.

⁹ Fragmento de Entrevista com Organização da Chiquita, out. 2021.

¹⁰ Na medida em que estes sujeitos entrarem em cena no trabalho, eles serão tratados como ORGANIZADOR (organizadores do Círio ou da Chiquita), DEVOTA (participantes do Círio), BRINCANTE (participantes da Chiquita). Tal ação visa garantir o completo anonimato àqueles que contribuíram com este estudo.

2. O sacro profano encontro entre o Círio e a Chiquita

A Festa da Chiquita, contextualizada no espetacular movimento do Círio de Nazaré, conseguiu estabelecer, não sem tensões, uma nova expressão devocional, ao levantar bem alto a bandeira que exalta a diversidade sexual. Nesse sentido, ela se constituiu como uma significativa expressão da alteridade entre o sagrado e o profano, em razão do ambiente essencialmente religioso que a cerca.

Isidoro reforça a questão heterogênea que o Círio possui,¹¹ ao agregar toda uma diversidade religiosa, profissional, sexual e de gênero. Sobre as tensões desse encontro inusitado, faremos uma abordagem pormenorizada mais adiante.

Concordando com Brito e Gomes, o espaço sagrado e o espaço profano que emergem desta relação da Festa da Chiquita no Círio de Nazaré "estão em intensa ligação e relacionados conflituosamente".¹² Elói Iglesias, o grande protagonista dessa festa, assim a definiu:

A Chiquita é um espaço de resistência, é um território livre, você questiona isso. Queremos ser livres para amar, ser livres para nos encontrar. Porque a gente é de um tempo em que nós não conseguíamos nos reunir, porque mais de 5 pessoas, a polícia estava em cima [...].¹³

Para Rozário, o processo de organização e mobilização do movimento LGBTQIA+ no município de Belém esteve intimamente ligado à manifestação popular denominada "as filhas da chiquita", num período que antecedeu a Constituição Federal de 1988, tornando-se um "grito dos excluídos".¹⁴

Uma festa que se desenvolve de uma maneira espontânea, sendo costurada naturalmente ao decorrer de sua programação visivelmente flexível, oportunizando alterações de última hora, de modo a dar a chance de um maior número de pessoas dela participarem. Um dos participantes a denomina como "o Círio do LGBT", o que é ratificado também por outros membros da comunidade que dela participam:

A Festa da Chiquita é uma homenagem ao Círio de Nazaré da comunidade LGBT [...] É uma grande comemoração. Porque como essa comunidade é alijada, ela é demonizada, então é uma forma também deles homenagearem essa relação do sagrado com o profano no Círio de Nazaré.¹⁵

Pelo que se observa, trata-se de uma festa que expressa a voz e o sotaque das minorias, àquelas que, por força do preconceito, acabam construindo uma história subterrânea, que precisa ser penetrada.¹⁶ Se um movimento gay, a exemplo das paradas

¹¹ ALVES, *O carnaval devoto*, p. 51.

¹² BRITO; GOMES, *A festa da chiquita*, p. 214.

¹³ Fragmento de Entrevista com Elói Iglesias, fev. 2021.

¹⁴ ROZÁRIO, *Para além das plumas e paetês*, p. 7.

¹⁵ Fragmento de entrevista com Brincante 01, out. 2021.

¹⁶ Voz ao permitir que as pautas da comunidade LGBT possam ser difundidas, cobradas e exigidas.

Sotaque por essas pautas serem abordadas de uma maneira bastante particular, com todas as utilíssimas características da cultura paraense, genuinamente expressadas naquele acontecimento de fé, arte, diversão e diversidade.

que ocorrem em diversas cidades brasileiras, já se constitui como um grande divisor de opiniões, imagine este ocorrendo dentro do maior evento católico do Brasil. Ele é dicotômico em sua essência.

A Chiquita, como festa irreverente que é, não poderia ter nascido em outro evento que não de um bloco de Carnaval. Concordando com DaMatta,¹⁷ a nossa sociabilidade está submetida às regras de um país carnavaлизado, logo, às regras de um modelo de festa, sendo o Carnaval a maior festa brasileira, além de um modo privilegiado de dramatização da vida social. Segundo Trevisan,¹⁸ o carnaval brasileiro é uma festa gay por excelência, encontrando entre os homossexuais a sua expressão mais perfeita e desmedida.

Bakhtin elucida que a carnavaлизação dota o indivíduo de uma segunda vida, permitindo o estabelecimento de novas relações. Um contexto em que há uma abolição provisória de toda uma verdade dominante e de "todas as relações hierárquicas, privilégios, regras e tabus", sendo uma "autêntica festa do tempo, a do futuro, das alternâncias e renovações".¹⁹

Apesar de iniciada no Carnaval de 1976,²⁰ a Festa da Chiquita logo em seguida, em 1978, atrelou-se ao Círio de Nazaré, coincidentemente o ano do assassinato de Harvey Milk.²¹ Este foi o primeiro ativista estadunidense abertamente gay a ser eleito em cargo público e um dos responsáveis pela criação da bandeira gay com as cores do arco-íris.²² Segundo Moraes,²³ os "movimentos nos Estados Unidos, liderados por Milk e a revolta de Stonewall" também foram inspirações intelectuais para a organização da Chiquita.²⁴ Milton Ribeiro detalha a cronologia desse momento de estruturação a Festa da Chiquita:

Iniciada entre os anos de 1975 e 1976, como o nome de "Festa da Maria Chiquita", ela reunia um grupo de boêmios, intelectuais, acadêmicos, artistas, jornalistas, fotógrafos, curiosos, etc. No entanto, era apenas um bloco carnavalesco. Porém, a partir de 1978, ano em que a festa foi transferida para o sábado da Trasladação, e devido às mudanças na estrutura e organização, a Chiquita transformou-se num dos eventos não-religiosos que fazem parte do calendário de comemorações religiosas do Círio de Nazaré.²⁵

Elói Iglesias, que participou da primeira edição da Festa da Chiquita e que a encabeça há cerca de 30 anos, nos dá detalhe sobre o momento de sua criação. Segundo ele, a Festa cresceu de forma espontânea, e foi idealizada como bloco de Carnaval em

¹⁷ DAMATTA, *Carnavais malandros e heróis*.

¹⁸ TREVISAN, *Devassos no Paraíso*, p. 363.

¹⁹ BAKHTIN, *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*, pp. 8-9.

²⁰ Em 2024, a Chiquita completa 48 anos de existência, em sua 47ª edição.

²¹ Harvey Bernard Milk foi um político e ativista gay norte-americano, assassinado em San Francisco em 27 de novembro de 1978. É considerado um "mártir dos direitos gays" e em 2002 foi reconhecido como "o mais famoso e mais influente político abertamente gay dos Estados Unidos" (ALTMAN, *Hoje na História*).

²² GREEN et al., *História do Movimento LGBT no Brasil*, p. 437.

²³ MORAES, *Memórias de uma Chiquita Bacana*, p. 16.

²⁴ Entre 1977 e 1978, Harvey Milk encomendou (junto com o escritor Cleve Jones e o cineasta Artie Bressan), ao designer americano Gilbert Baker "a criação de um emblema unificador, reconhecível, bonito e principalmente positivo para o movimento gay", a fim de abandonar a estrela rosa outrora utilizada nos campos de concentração nazista, para rotular os homossexuais (PAIVA, *Como e porque nasceu a bandeira arco-íris do movimento LGBTQIA+Q+ e o que Harvey Milk tem a ver com isso, s/p*).

²⁵ SILVA FILHO, "Eu Sou a Filha da Chiquita Bacana...", p. 198.

1976 por Antônio Bandeira, em cortejo saindo de seu próprio apartamento que ficava defronte a um presídio em Belém.²⁶

Observa-se que a canção de Caetano foi inspiração para o nome do bloco, o que é primoroso em razão da simbologia e adequação que esse poeta sempre teve, ainda que despretensiosamente, com o que hoje chamamos de movimento Queer.²⁷ Adriana Nunan aponta que, no campo cultural, cantores como Ney Matogrosso e Caetano Veloso projetavam uma imagem andrógina, insinuando suas bissexualidades, o que ajudou a criar um modelo positivo,²⁸ conquistando a admiração dos fãs não apenas através da arte, mas também por seus estilos de vida, que envolviam a adoção de valores comunitários de liberdade sexual.²⁹

Essa agenda acolhida pela Chiquita, a mesma que norteia as paradas gays do mundo, tem a ver com as lutas contra o preconceito e por uma série de direitos para a comunidade LGBT. Muitos já foram adquiridos, como a possibilidade do casamento civil e da adoção. No entanto, a luta se pauta tanto na manutenção do que já foi conquistado – pois há sempre um perigo de retrocesso – quanto no seu alargamento, a exemplo da Lei que criminaliza a homofobia, que ainda não foi efetivada, mas que foi equiparada à que pune os atos de racismo, pelo Superior Tribunal de Justiça – STJ.

O fato é que se convive com o perene risco de revogação de direitos já acolhidos pelo judiciário, uma vez que os discursos religiosos ventilados no Congresso, dificultam bastante a abertura de novas conquistas, sendo opositores declarados à causa da diversidade. Silvério Trevisan aponta que chega a provocar perplexidade a maneira como os direitos LGBT foram colocados no topo das prioridades de lideranças do “fundamentalismo religioso ou não, para serem repetidamente atacados e amaldiçoados”.³⁰

No Brasil, essa luta tem uma motivação especial, pois essa dicotomia entre o sagrado e o profano, a religiosidade e a carnavaлизação, se reflete também no fato de termos uma agenda avançada em eventos LGBT, ao passo em que somos campeões em mortes violentas de pessoas dessa comunidade.³¹

Diante dessas negações e da ausência de um apoio autêntico, é fundamental que mais vozes com potencial disseminador em discursos pró-LGBTs tenham destaque, sobretudo no cenário político. Nessa particularidade, as últimas eleições municipais e estaduais referendaram um alcance significativo para a população LGBTQIA+. Um número expressivo e recorde de representantes dessa comunidade obteve êxito eleitoral em 2020, inclusive, posicionadas no topo das mais votadas, como as mulheres trans Érika Hilton, em São Paulo, e Duda Salabert, em Belo Horizonte. Tal feito se repetiu em 2022, quando essas conseguiram se eleger para composição do Congresso Nacional, como Deputadas Federais. A elas, somam-se nomes importantes à causa como Viviane Reis, do Pará, e Eduardo Leite, reeleito governador do Rio Grande do Sul, sendo esta sua primeira disputa eleitoral após anunciar sua condição de LGBT.

²⁶ Fragmento de Entrevista com Elói Iglesias, fev. 2021.

²⁷ A canção “A filha da chiquita bacana” foi lançada por Caetano Veloso em 1977, em seu álbum intitulado “Muitos Carnavais”.

²⁸ SILVA, Homossexualidade, p. 33.

²⁹ GREEN et al., *História do Movimento LGBT no Brasil*, p. 127.

³⁰ TREVISAN, *Devassos no Paraíso*, p. 488.

³¹ AGUIÃO, *Fazer-se no “Estado”*, p. 127.

Assim, vemos como extremamente importante essa conquista em termos de representatividade em cargos políticos, capazes de agir nessa luta em prol de direitos historicamente negados. Um espaço para discussão de questões relevantes para que a população LGBT seja cada vez mais respeitada, tendo atores escolhidos para tal finalidade, numa ocupação legítima na luta por amplos direitos sociais.

Como diz Foucault, para resistir é preciso que a resistência seja como o poder: tão inventiva, tão móvel, tão produtiva quanto ele, e que, como ele, se distribua estrategicamente.³² E assim está acontecendo, atores que representam essa coragem em quebrar barreiras e alçar postos anteriormente impensáveis para membros da diversidade sexual e de gênero.

Importante frisar que vários estudiosos afirmam existir um alinhamento entre as diversas opressões e controles que cercam a sociedade. Assim, a orientação sexual se torna a cereja do bolo no processo das identidades coletivas, inclusive invocando e aprendendo com os movimentos sociais e identitários que o antecederam na arquitetura dos Direitos Humanos.³³

Nesse raciocínio, Elói nos conta um pouco a respeito da mescla entre os movimentos sociais que lutam por causas humanitárias, trazendo novos contornos para a Festa da Chiquita: “*Teve uma reciclagem, a gente acabou transformando a Chiquita. [...] Embora seja do movimento LGBTQIA+, o movimento negro e os movimentos sociais acabaram se incorporando à festa*”³⁴. Desse modo, a Chiquita não poderia fugir à luta, abraçando causas importantes, em plena sintonia com suas bandeiras, como veremos na sequência.

3. A Chiquita e suas lutas

A Festa da Chiquita propõe uma ação educativa a partir da reflexão que se provoca acerca do respeito que se deve ter com o desejo do outro, emitindo mensagens através dos corpos-bandeira e das potentes vozes protagonizadas por vários de seus participantes. Segundo um dos seus organizadores, a Festa da Chiquita:

No momento do Círio, é uma questão mais de resistência, porque a gente sabe que até mesmo a própria Igreja Católica, ela resiste à nossa existência [...] A gente tá ali todo ano dizendo que a gente vai ficar, que a gente não vai voltar pra trás, que a gente não vai voltar pro armário! E a Festa da Chiquita, ela é mais isso, esse momento de mostrar pra população, pra sociedade como um todo, que a gente existe, que a gente vai celebrar o nosso orgulho, a nossa cultura e a nossa diversidade na quadra nazarena!³⁵

Conforme Moraes, “as ‘drags’ em vários momentos de sua história foram confinadas a bares e marginalizadas, entendidas como uma arte que não seria digna de grandes palcos e grandes mídias, ou nem arte seria considerada, diferente do que se vê na atualidade”.³⁶ Segundo esse autor, as performances da Festa da Chiquita fogem de

³² FOUCAULT, *Microfísica do poder*, p. 360.

³³ ALMEIDA, *Orientação sexual e direitos humanos universais*, p. 35.

³⁴ Fragmento de Entrevista com Elói Iglesias, fev. 2021.

³⁵ Fragmento de Entrevista com Organizador da Chiquita, out. 2021.

³⁶ MORAES, *Memórias de uma Chiquita Bacana*, p. 22.

"uma pedagogia do corpo, se tornando uma contravenção à norma que é imposta para a sociedade de forma geral", um espaço subversivo que acaba por opor o que se espera de uma festa religiosa.³⁷

Daí a necessidade de um caráter educativo estar sempre contido no tecido da festa, tendo como norte a promoção de um novo horizonte nos costumes, sem com isso perder o tom lúdico e muito menos devocional que lhe é característico. Sobre os discursos de conotação política que ocorrem no evento, uma participante enfatizou que:

É super válido, super importante sempre frisar todos os movimentos políticos, todas as nossas lutas políticas no momento da festa. Porque querendo ou não, como eu falei, às vezes vai um público diferente, às vezes vai gente que não tem nem conhecimento daquilo. Estamos ali resistindo, pra mostrar que nós existimos, que nós rezamos, que nós também somos promesseiros, que nós também vamos na corda, e que nós também somos devotos de Nossa Senhora.³⁸

Uma senhora devota, participante das celebrações religiosas do Círio, se pronunciou acerca do preconceito vivenciado pelo público da Chiquita:

A Festa da Chiquita é considerada assim, festa de gente assim, sei lá! Como é que o povo fala? Festa de homossexuais. Chiquita é até um termo meio do mundo LGBTSQUIA, sei lá, coisa assim! Então acredito que eles acabam sofrendo preconceito por muitas pessoas. É aqueles nossos irmãos que têm esse tipo de opção sexual de participarem mas [...] Eu acho que isso tem que ser quebrado a cada dia.³⁹

Essa fala demonstra um pouco do descaso vivenciado pelos homossexuais, apontando um distanciamento com a causa, como no ato de falar da sigla da comunidade, incluindo letras aleatórias e sem sentido "LGBTSQUIA sei lá, coisa assim...". Esse desrespeito, ainda que não intencional, também foi vislumbrado ao tratar como "opção" o que na verdade se trata de uma "condição" ou "orientação", além do uso da frase "como é que o povo fala?" para mencionar a comunidade, deixando notório quão sublimada e mal compreendida, ainda é essa população.

Leite chega a apresentar a discriminação contra o LGBTQIA+ como um dos piores preconceitos, dada a intolerância, não raras vezes, já a se iniciar dentro de sua própria casa, inclusive resultando em traumáticas expulsões.⁴⁰ A organização da Chiquita destaca outros elementos constantes na esfera do preconceito, visivelmente sentidos ainda no cotidiano atual, quando essas questões já poderiam estar mais avançadas:

Na verdade, ainda é muito dolorido pra gente, infelizmente. Mesmo com toda essa abertura, com todo esse espaço que a população LGBT tem, ainda é muito complicado a gente expressar a nossa cidadania no meio dessa sociedade hipócrita que insiste em nos esconder, que insiste em nos ocultar.⁴¹

Green *et al.* mostram que conviver com as diferenças não é pensar como, mas atrair forças, encontrar a palavra que se escape às muletas dualistas, à guerra imaginária

³⁷ MORAES, *Memórias de uma Chiquita Bacana*, pp. 23-24.

³⁸ Fragmento de Entrevista com Brincante 02, out. 2021.

³⁹ Fragmento de Entrevista com Devota 01, out. 2021.

⁴⁰ LEITE, "Impróprio para menores?", p. 278.

⁴¹ Fragmento de Entrevista com Organizador da Chiquita, out. 2021.

entre o "Bem" e o "Mal".⁴² Esses autores trazem o importante pensamento do advogado e ativista Roberto Iotti, ao apontar que a democracia não significa ditadura da maioria, pois o que deve prevalecer é a sua noção substantiva, de respeitar os direitos fundamentais da sociedade, garantindo, de forma contramajoritária, o benefício da não-discriminação e outros que arbitrariamente têm sido negados às minorias sexuais.⁴³

A luta contra o preconceito é eterna, no sentido de que ela permeará toda a existência das gerações atuais e até mesmo das próximas. Foucault reforça que "estamos muito longe de haver constituído um discurso unitário e regular da sexualidade; talvez não cheguemos nunca a isso e, quem sabe, não estejamos indo nessa direção".⁴⁴ É por isso que precisamos estar vigilantes e cada um, ao seu modo e dentro das suas possibilidades, dar sua parcela de contribuição para amenizar as tantas opressões que vivenciamos cotidianamente. O bom é que apesar de todas as vicissitudes, de todos os estigmas carregados, a irreverência será sempre a marca registrada dessa comunidade. E a Festa da Chiquita jamais seria alheia a isso. Na próxima seção, essa ludicidade ficará mais evidente.

4. Abrindo alas para a alegria: Diversão na Festa da Chiquita!

A Festa da Chiquita respira e exala diversidade. Com um público indiscutivelmente representativo da comunidade LGBT, as protagonistas da noite, as travestis e transexuais, exibem luxuosas vestimentas e performances. Literalmente, roubam a cena, transformando a Chiquita num espetáculo de muito brilho, abrindo alas para a alegria. Um momento em que as diferenças e angústias podem ser esquecidas, deixando entrar pela janela da fantasia, uma liberdade e um empoderamento raramente experimentados.

Da festa da chiquita emerge uma postura de resistência, de afirmação, sem com isso perder o tom lúdico, o clima de brincadeira e de felicidade que a envolve. Como diz Elói: "Ela faz a política do fervo, fervo é política. Então na verdade ela faz a política do prazer, do amor, e é diferente das marchas por onde você vai...".⁴⁵ Uma festa que amadureceu ao longo do seu percurso, abandonando uma vertente cercada por um nicho intelectualizado e popularizando-se muito bem acompanhada de causas sensíveis e necessárias.

Uma das participantes considera que a festa dá bastante ênfase ao público *drag*, revelando que as performances dessas *drags* são dos momentos mais aguardados por ela na festa: "Ah, eu gosto das performances de modo geral. Eu gosto muito de dança, sou da capoeira [...] então eu fico muito admirada, assim, da performance das *drags* mesmo, do processo de criação, fico muito encantada [...] Uma festa que vai mudando, não sendo enjoativa, com vários concursos, como a do urso, sendo inclusiva para um grande público".⁴⁶ De fato, a Festa da Chiquita se assemelha, em vários pontos, a um programa de auditório, com vários quadros distintos, onde danças performáticas, concursos, premiações, shows musicais, humor e potentes discursos de combate à homofobia se alternam durante o evento.

⁴² GREEN et al., *História do Movimento LGBT no Brasil*, p. 433.

⁴³ GREEN et al., *História do Movimento LGBT no Brasil*, p. 450.

⁴⁴ Foucault, *A ordem do discurso*, p. 67.

⁴⁵ Fragmento de entrevista com Elói Iglesias, fev. 2021.

⁴⁶ Fragmento de Entrevista com Brincante 01, out. 2021.

Outra *drag* que também se apresentou na festa da Chiquita de 2021, discorreu em tom de liberdade, acerca da oportunidade de mostrar sua arte, sem a necessidade de se policiar, de ter que dar qualquer tipo de satisfação:

Em questão da Chiquita, ela significa a gente poder expressar nossa arte, sem rótulos, sem tá explicando nada. A gente é só ir e mostrar quem a gente é mesmo, dentro de uma... como é que posso falar? De um momento católico da cidade, a gente poder expressar nossa arte, sem rótulos, eu acho que (a Chiquita) é isso.⁴⁷

É possível sentir a emoção de uma participante ao falar da chance de brilhar no palco da Chiquita, enfatizando a mágica de quando esse momento coincide com a passagem da berlinda que conduz Nossa Senhora de Nazaré:

O show das *drags* encanta o público, mostra uma arte que passa o resto do ano escondida nas esquinas das festas, nos bares, dentro das boates. A Festa da Chiquita é um momento mágico porque a gente, querendo ou não, consegue sair um pouco mais da bolha LGBT, porque as vezes sempre vai um promesseiro que é curioso que nunca foi, que não é gay, e que vai lá: "hum, eu queria ver esse trabalho!" E aí, no momento que a *drag* pisa no palco, pra mim é o momento mais mágico da Festa da Chiquita e mais mágico se torna ainda quando ocorre no exato momento da passagem da Santa. Eu acho que é a cereja do bolo.⁴⁸

A apresentação das *drags* faz parte de um concurso que é promovido pela Chiquita, premiando a melhor performance conforme julgamento do público presente, mediante aplausos calorosos e ovações. Uma das concorrentes conta que o concurso é sua grande motivação para participar da festa: "O intuito de fazer eu participar é o concurso de *drag queen*. Sempre tive vontade, acompanhava pelas redes sociais. Na verdade eu era menor de idade, eu nunca podia ir pelo fato da minha idade, mas agora com 19 anos, então eu pude participar".⁴⁹

Durante a festa, a possibilidade de experimentar vivências alternativas resulta numa atípica notoriedade, dada a forma como nossa sociedade está posta, tornando marginal qualquer movimento alheio ao que está conformado. De fato, esse evento acaba apresentando essa configuração ao exibir em praça pública algo que no cotidiano é inviável, ficando restrito a clubes fechados ou guetos que não exponham o que ainda é visto como algo errado, sujo, pecaminoso, e por isso suscetível a múltiplas violências. Acerca dessa visibilidade, uma das participantes, desse modo, observa: "Primeiro que é uma das poucas festas abertas! Praticamente a única oportunidade que a gente tem no ano de ir numa festa aberta que seja da comunidade LGBT, além das paradas. Mas são as poucas oportunidades que se tem, né?".⁵⁰

Anderson Moisés pontuou a importância da Chiquita voltar a acontecer ao lado do Bar do Parque, que é seu lugar de direito. Como ele bem relembrou "Antes de ter parada LGBT no Brasil, já existia a Festa da Chiquita! Isso aqui é mais do que uma festa... É resistência, é política... A gente merece respeito!".⁵¹ De fato, a Chiquita pode ser

⁴⁷ Fragmento de Entrevista com Brincante 03, out. 2021.

⁴⁸ Fragmento de Entrevista com Brincante 02, out. 2021.

⁴⁹ Fragmento de Entrevista com Brincante 03, out. 2021.

⁵⁰ Fragmento de Entrevista com Brincante 01, out. 2021.

⁵¹ Mestre de cerimônia responsável por apresentar os shows da Chiquita em 2021.

considerada a 1ª Parada Gay do Brasil, tendo em vista que a de São Paulo só foi ocorrer 20 anos mais tarde, e também numa praça, a Roosevelt, na região da Augusta.

As travestis e transexuais são no mundo, e em especial no Brasil, as representantes do movimento LGBT que mais são vítimas da violência e do preconceito que estão arraigados em nossa sociedade. É preciso que essas pessoas tenham a chance de redirecionar suas histórias e viver num mundo onde a morte real ou simbólica deixe de ser uma eterna tormenta. Nascimento difunde que o corpo travesti não é visto como a imagem ideal da cidade, mas se faz justamente em sua invisibilidade na paisagem urbana, nas esquinas escuras, beiras de marginais, de estradas, de portos.⁵² Nesse caminho, González explica que para a Teoria Queer o corpo também é um campo de batalha, lugar onde as marcas de poder são inscritas e muitas vezes de forma não metafórica.⁵³

Infelizmente, ainda há um longo percurso a ser trilhado, a fim de desconstruir o terreno pantanoso que foi estabelecido para essas pessoas. As ações em prol das travestis são sempre muito tensas e marcadas por recuos, retrocessos e muita hipocrisia. No Pará, a Festa da Chiquita é um símbolo inconteste de ações contra a "travestifobia", seja por seus testemunhos, por seus discursos, ou pela própria festa em si, consolidada no seio de uma importante manifestação católica. Um ativismo árduo e necessário que não pode e nem deve ser abandonado.

É reconhecido que o peso maior da LGBTfobia recai sobre os que ousam realizar a transformação de gênero, seja por fazer parte do nicho dos transexuais ou por simplesmente exuberarem-se com performances *drags*, razões pelas quais muitas vezes são tolhidos socialmente. Apesar disso, o importante é que na Chiquita, aquele pedaço, ao menos por uma noite, representa um espaço de proteção, de liberdade, de poder ser o que realmente se é, mesmo que por vezes utilizando máscaras, através das performances de gênero.

Como dizem Green *et al.*, durante o ano todo é que essas pessoas usam máscaras (ao se enfurnarem dentro dos escritórios, consultórios, casas comerciais, pensões) e iniciam uma luta para o próximo Carnaval, numa relação de desprezo por tudo que as cerca.⁵⁴ Foucault destaca que em relação ao sexo, o poder jamais estabelece relação que não seja negativa: rejeição, exclusão, recusa, barragem ou, ainda, ocultação e mascaramento.⁵⁵ Daí a necessidade da "máscara", pois como diz Trevisan "tudo que é profundo ama a máscara".⁵⁶ Na Chiquita, através do uso da máscara, faz-se com que bandeiras importantes sejam levantadas.

Em relação ao contexto do Círio, não raras vezes, a Festa da Chiquita é vista como uma afronta, como se não houvesse possibilidade de conexão entre LGBTs e o exercício da fé. Porém, muito ao contrário disso, a devoção abunda durante toda a Chiquita, como veremos no tópico que segue.

⁵² NASCIMENTO, *A cidade no corpo*, p. 5.

⁵³ GONZÁLEZ, *Una aproximación a la teoría queer*, p. 30.

⁵⁴ GREEN *et al.*, *História do Movimento LGBT no Brasil*, p. 360.

⁵⁵ FOUCAULT, *A história da sexualidade I*, p. 91.

⁵⁶ TREVISAN, *Devassos no Paraíso*, p. 362.

5. Uma fé inclusiva: Devoção na Festa da Chiquita!

Embora imersa num contexto lúdico, exótico e até mesmo sexual, um dos aspectos que chamam a atenção na Chiquita, sobretudo para os que participam pela primeira vez do evento, é a estreita ligação da festa (e de seu público) para com Nossa Senhora de Nazaré, a rainha da Amazônia e protagonista do Círio.

Por ser considerada uma festa profana, ainda soa estranha a possibilidade de que naquele contexto tão diverso, repouse também o espetáculo da fé. Há, na verdade, além de todas as lutas que envolvem esse público minoritário em tamanho e em direitos, uma busca pelo reconhecimento de exercerem a sua fé. Os relatos reunidos durante a pesquisa de campo trouxeram importantes nuances a esse respeito, ratificando as práticas religiosas e de fé dos membros da comunidade LGBT.

Uma das travestis aborda o seu modo particular e ao mesmo tempo inusitado de expressar sua fé, o que pode ocorrer durante a sua apresentação na Chiquita. Ela afirma que tal ação não afeta o poder de sua entrega e muito menos a força de sua devoção, independentemente dos julgamentos alheios. Inclusive, ela admite perceber um maior acolhimento das pessoas por se tratar do período nazareno: "A minha fé vai ser demonstrada não estando na corda, mas estando no show! [...] Eu acho que no Círio o LGBT ele se sente, querendo ou não, um pouco mais acolhido!".⁵⁷

Uma travesti que se apresentou na Chiquita, assim discorreu sobre sua manifestação de fé no momento do Círio:

O que baseia o Círio é a fé, eu acho que não é Nossa Senhora de Nazaré, não seria Jesus Cristo, eu acho que seria a fé que as pessoas têm em seus corações. [...] Eu acho que a nossa fé, ela pode realizar nossos sonhos, ela pode nos colocar pra frente.⁵⁸

Percebe-se que os participantes o tempo todo reiteram suas devoções e principalmente as emoções vivenciadas através do cortejo do Círio, sobretudo quando da passagem do cortejo da santa, margeando a praça onde acontece a Festa da Chiquita. Em alguns momentos, fica evidente o quanto tênue demonstra ser a relação entre a comunidade LGBT e a religião, motivada sobretudo pela discriminação oriunda dos dogmas fundantes das doutrinas eclesiás. Somam-se a isso os direcionamentos estatais, que por vezes operam sob uma linha conservadora, agindo na contramão de uma laicidade que deveria ser constitucionalmente cumprida.

Elói Iglesias afirma que "é um direito que essa população tenha fé. Existe uma ditadura da fé, as pessoas acham que LGBT não pode ter fé, que a festa não pode ser uma homenagem".⁵⁹ Nessa direção, Pereira acrescenta que a Chiquita "tem reza antes da festa e distribuição de prêmios".⁶⁰

Um dos meninos que se travestem para se apresentar na Chiquita se declarou como seguidor da corrente evangélica, nos contando como é vivenciar o preconceito diante de sua prática religiosa: "Não digo preconceito, (mas) exclusão! Na verdade, depois

⁵⁷ Fragmento de Entrevista com Brincante 02, out. 2021.

⁵⁸ Fragmento de Entrevista com Brincante 03, out. 2021.

⁵⁹ YURI, *Organização garante 'Festa da Chiquita' na véspera do Círio*.

⁶⁰ PEREIRA, *Festa da Chiquita*, s/p.

de eu me assumir homossexual, acho que teve um grande afastamento de muitas pessoas dentro da igreja a mim. No caso atualmente eu frequento, mas não participo, só assistindo".⁶¹ Pelo relato, nota-se que houve uma espécie de silenciamento, distanciando-o de uma participação mais efetiva na igreja que sempre visitou.

Ao abordarmos uma religiosa participante do Círio, sobre a devoção apresentada pelo público da Chiquita, assim ela opinou, apontando a questão da hipocrisia no cenário religioso:

Até porque essa questão de você gostar do profano não quer dizer que você é uma pessoa que você não possa ter uma fé, professar uma fé, independentemente de religião. Eu acredito que existe muita hipocrisia em questão de religiosidade. Tem gente que tá dentro da igreja professando uma fé, com a bíblia debaixo do braço (e nem sempre são aquilo que parecem)... Eu já quebrei esse paradigma há muito tempo.⁶²

Apesar de tudo, há um grande consenso na comunidade LGBT sobre a notória participação de muitos de seus membros como propulsores dos ritos católicos, contribuindo para o andamento das celebrações litúrgicas. "Até mesmo porque a gente tem um público muito grande de católicos que são LGBTs, né? E que vivem pra igreja".⁶³ Um dos organizadores da Festa da Chiquita assim expressa sobre a devoção de seu público à santa taumaturga:

Na verdade, é muito grande, a maioria da comunidade LGBT está incluída na quadra nazarena (atuando dentro das paróquias) porque a gente tem muitos LGBTs que são coroinhas, a gente tem muitos LGBTs que estão dentro da igreja católica, que pagam promessas. [...] Você vê aí milhares e milhares de LGBTs fazendo promessas, estando nas missas[...].⁶⁴

Tais testemunhos apontam para a necessidade de um maior exercício de combate à intolerância religiosa que paira sobre a comunidade LGBT, exclusão essa diretamente associada à esfera devocional. Sobre essa abordagem, Elói, de maneira firme, nos expõe o que segue: "As bichas são muito católicas! bicha rezal bicha reza o terço... elas vão para a festa da Chiquita e elas estão com a santinha delas. [...] Tem devoção, existe devoção! Elas fazem (pedidos) hoje e já tem promessa até a Chiquita"⁶⁵

Pelo exposto, fica evidente a devoção entre os membros da comunidade, ainda que sempre acompanhada de receios, dúvidas e, não poucas vezes, ausência de empatia por parte de outros companheiros religiosos. Phillippe e Netília questionam se "em meio às tantas homenagens e aos milhares de devotos de Nossa Senhora de Nazaré, as filhas da Chiquita também são filhas de Maria? Há quem diga que sim. Há quem diga, ou melhor, brade, que não".⁶⁶ Dotada de um preconceito patente, uma das devotas entrevistadas foi categórica ao julgar desnecessária a Festa da Chiquita em meio ao Círio:

Eu acho inapropriado, porque afinal de contas a gente está homenageando a santa e não nenhuma sexualidade em particular. Eu acho que sexualizar é uma coisa muito

⁶¹ Fragmento de Entrevista com Brincante 03, out. 2021.

⁶² Fragmento de Entrevista com Devota 01, out. 2021.

⁶³ Fragmento de Entrevista com Brincante 01, out. 2021.

⁶⁴ Fragmento de Entrevista com Organizador da Chiquita, out. 2021.

⁶⁵ Fragmento de Entrevista com Elói Iglesias, fev. 2021.

⁶⁶ FERNANDES; SEIXAS, *No Círio de Nazaré*, p. 251.

íntima da pessoa e não é pra ser divulgado assim. Eu nunca achei correto eles fazerem parada e acharem que porque são da maneira que são, todo mundo tem que saber o que eles são ou não são. Eu acho isso: inapropriado. Não tem justificativa, ao meu ver.⁶⁷

Importante ter a noção de que tal fala representa o pensamento de uma significativa parcela da sociedade que, autoproclamada conservadora, emite preconceitos contundentes, tendo visíveis dificuldades em lidar com as diferenças.

Foucault enfatiza que a repressão foi "o modo fundamental de ligação entre poder, saber e sexualidade", com um puritanismo moderno impondo um "tríplice decreto de interdição, inexistência e mutismo".⁶⁸ Esse autor pontua a questão religiosa como estimulante à rejeição ao corpo, reforçando um distanciamento entre os aspectos sexuais e religiosos, como se eles não fossem passíveis de convivência. Inobstante, ele afirma que um poder que reprime o sexo é pobre em seus recursos, econômico em seus procedimentos e monótono em suas táticas, pois nada ele pode contra o sexo e o uso dos prazeres, salvo dizer-lhes não, de modo que "onde há poder há resistência".⁶⁹

Nessa mesma direção, Pereira destaca uma importante menção de Iglesias: "Não é só hétero que tem fé. Nós queremos homenagear Nazaré e também ser respeitadas. Ninguém precisa mais se esconder".⁷⁰ Em praticamente todos os discursos da Chiquita, seja dos organizadores, políticos, artistas e outras personalidades engajadas na causa gay, há uma menção honrosa à Santa Padroeira, a querida Nazinha, como intimamente é chamada pelos paraenses.

Ainda sobre esse aspecto devocional durante a Festa da Chiquita, Elói desta forma objeta: "Eu acho que Deus é pra todos e eu acho que Nossa Senhora de Nazaré na verdade ela gosta é da gente, que somos pessoas que estamos ali livres, estamos respeitando o outro, que queremos amar, e não tem coisa mais bicha do que isso, né? De querer amar ao próximo".⁷¹

Um dos reconhecimentos importantes para a comunidade LGBT seria o de um acolhimento mais contundente da Igreja em relação aos novos formatos de família, outras configurações fora do enquadramento heteronormativo. Importante lembrar que o Papa Francisco, chefe da Igreja Católica no mundo, tem sido bastante solidário à causa LGBT, mesmo entendendo que se trata de uma bandeira pesada para lidar diante dos dogmas da Igreja. Infelizmente, um dos organizadores da Chiquita, assim nos lembra:

Na verdade, pela comissão do Círio a gente nem existiria. [...] A única coisa que eu tenho que falar em meio a toda essa história, é que quanto mais eles resistirem à gente, mais a gente vai resistir a eles. A gente vai fazer, vai continuar com essa programação, eles querendo ou não.⁷²

Essa intolerância com a Festa da Chiquita já rendeu vários obstáculos, como a redução do tempo de sua duração, a diminuição do palco, o descaso de alguns órgãos ao perderem ofícios encaminhados quando do período de produção da festa, dentre outros. Para se ter uma ideia, são mais de 10 licenças que precisam ser expedidas para que a

⁶⁷ Fragmento de Entrevista com Devota 02, out. 2021.

⁶⁸ FOUCAULT, *A história da sexualidade I*, p. 09.

⁶⁹ FOUCAULT, *A história da sexualidade I*, p.104.

⁷⁰ PEREIRA, *Festa da Chiquita*, s/p.

⁷¹ Fragmento de Entrevista com Elói Iglesias, fev. 2021.

⁷² Fragmento de Entrevista com Organizador da Chiquita, out. 2021.

festa possa acontecer, mesmo sendo reconhecida pelo IPHAN como elemento importante na conjuntura do Círio. Daí porque a resistência dá o Norte a esse movimento cultural.

Há uma demonização [...] somos chamados de filhos do demônio para os evangélicos, são 43 anos sofrendo demonização, de que não somos filhos de Deus. Somos a liberdade, a diversidade, isso incomoda a sociedade. Tem órgãos que nem leem nossos ofícios, outros perdem, mas não tem nada não: Eles passarão, e nós passarinho!⁷³

A festa da chiquita é uma festa diversa, plural, democrática, onde as pessoas se despedem das máscaras sociais para experimentarem serem elas próprias, livrando-se das duras amarras do preconceito, permitindo-se momentos de paz, alegria e regozijo, numa excepcional conexão entre o lazer e a devoção, por que não? Essa é a Chiquita!

6. Considerações finais

Ao longo dessas linhas, pudemos identificar as inúmeras imbricações que são possíveis de se relacionar com a Festa da Chiquita. Um evento de algumas horas, uma vez por ano, mas com um significado politicamente pujante, recheado de alteridades que a deixam ainda mais interessante.

A Chiquita fala de vidas sabotadas, mas que durante a festa são gozadas na sua plenitude e em tom de liberdade. Há quatro décadas ela dá o seu recado, sua parcela de contribuição para que a renovação do mundo aconteça, ao levantar uma bandeira nada leve, mas que imprime o que há de mais contundente na personalidade LGBT: a sua alegria! Esse contentamento que muitas vezes é escondido como forma de proteção, trancado nos armários, vitimado pelo preconceito.

Uma festa que enreda colaborações de níveis cultural, social, político e até econômico, e que se conecta à religião de uma forma descontraída, exaltando Nossa Senhora de Nazaré do seu jeito, não menos devoto, na certeza de contar sua sensível proteção.

Um evento que promove a diversão e chama a atenção para causas favoráveis à população LGBT, conseguindo, além de tudo, movimentar uma significativa cadeia econômica, sobretudo relacionada à Economia Popular. No decorrer da festa, até mesmo antes e também um pouco depois dela, dezenas de vendedores ambulantes trabalham em prol do seu sustento, nas ruas, a fim de arrecadar uma renda extra que possa garantir muitas vezes o básico para suas famílias.

Por se encontrar aglutinada a uma grande festa religiosa, a Chiquita revela-se como uma prática social de lazer em um formato um tanto peculiar, ao exercitar num só pedaço, a devoção e a diversão, o sagrado e o profano. Daí por que suscita uma série de questões sobre seu modo de se colocar, de existir.

Ficou evidenciada a relevância sociocultural e política que a Festa da Chiquita possui, ao combater o preconceito estruturado sobre a comunidade LGBT, inclusive no âmbito da expressão devocional. Como visto, foram demonstradas as bandeiras levantadas pela Festa, suas causas no combate ao preconceito, bem como a importância

⁷³ Trecho do discurso de Elói Iglesias, durante a Festa da Chiquita realizada em 09 de outubro de 2021, em referência a famosa frase de Mário Quintana: "Eles passarão, Eu passarinho".

de se estar há quatro décadas ocorrendo junto ao Círio de Nazaré. Nela, corpos silenciados vivem seus dias de protagonismo, sobretudo os corpos travestis que apresentam seus shows performáticos.

Diante do exposto, foi possível enfatizar a força do público da Chiquita e a necessidade de acolhimento de políticas públicas no combate ao preconceito e na conquista de direitos. A questão da criminalização da homofobia, somada ao direito à devoção e à visibilidade das existências LGBTQIA+, em suas plenitudes, foram abordadas. Há também um desejo quanto à manutenção do direito ao casamento civil e à adoção, sem qualquer discriminação.

Num país com o mais alto índice de assassinatos de pessoas da comunidade LGBT, todas as ações solidárias a esse grupo serão sempre absolutamente pertinentes e bem-vindas. Apenas entre janeiro e abril de 2023 já foram 80 mortes,⁷⁴ e, destas, 50 de pessoas travestis e mulheres trans. Alguns direitos já foram conquistados, mas é preciso avançar. A criminalização da homofobia ocorreu via Supremo Tribunal Federal em 2019, equiparando-a ao crime de discriminação racial. Porém, a comunidade ainda não goza de uma legislação própria promulgada pelo Congresso. O direito ao casamento civil e à adoção permanecem válidos, mas há sempre uma faísca de diálogo com o retrocesso diante de um conservadorismo que tem se espraiado no legislativo federal.

Um dos reconhecimentos importantes para a comunidade LGBT seria o de um acolhimento mais contundente da Igreja em relação aos novos formatos de família, às outras configurações fora do enquadramento heteronormativo.

Mais especificamente, em se tratando da Festa da Chiquita, ações pontuais poderiam tornar o evento mais visível e passível de uma viabilidade mais confortável em sua realização, a exemplo de prévias que pudesse ocorrer, inclusive em clubes fechados, visando a arrecadar recursos para o evento maior.

O povo brasileiro é festeiro por excelência, e a festa religiosa do Círio é um acontecimento grandioso não apenas pelo expressivo número de participantes, mas principalmente pela riqueza cultural que a ele se conecta. E a Chiquita é presença inconteste nesse contexto.

Como sugestões para novos estudos, recomendamos o aprofundamento de festas que tenham cunho político e social, discorrendo sobre cada uma de suas possíveis conexões. A Festa da Chiquita, por exemplo, poderia ser estudada sob o aspecto eminentemente religioso, com foco em sua estrutura devocional que é bastante peculiar. Em relação ao Círio, festas como o Auto do Círio e o Arrastão do Pavulagem são propostas férteis de trabalho acadêmico na área do lazer, inclusive associadas à economia popular.

Acreditamos estar vivenciando um momento único de conscientização dos erros passados e reflexão do presente, com uma chance ímpar de encararmos o tempo atual para, com a contribuição da ciência e da tecnologia, procurarmos corrigir os danos que vêm sendo causados à sociedade. Urge pensar cada vez mais na coletividade, como razão absoluta de manutenção sustentável da vida humana.

De fato, podemos indagar se, por meio da educação, seria possível contribuir para a promoção de uma nova consciência social. Seria possível abrir portas para inovações enriquecedoras, que tornem a vida mais justa e interessante? Karla, Khellen e José

⁷⁴ Informação publicada no perfil da Associação Nacional de Travestis e Transsexuais – ANTRA no Instagram, no dia 15/05/2023. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CsRwqPYvoIE/>. Acesso em 16 maio 2023.

Alfredo apontam que há nos estudos atuais um desafio em se interpelar o lazer entrelaçando-o a práticas sociais mais complexas. Para esses autores, ao dar voz às minorias, contribui-se para que se consiga alargar o conceito de lazer, percebendo-o de um modo diferente, mais acolhedor.⁷⁵

Tomados por um olhar foucaultiano, sonhamos com intelectuais destruidores das evidências e das universalidades, conscientes de que cada luta anuncia novas lutas e movimentos profundamente necessários.⁷⁶ Sabemos que a jornada é longa. Mas também sabemos que acolher essa temática é um exercício do esperançar, na direção de modos de habitar o mundo e dar sentido à vida de forma mais equânime, que caminhe na direção de todas as formas de justiça social. Esperamos apontar espaços de discussão que convidem a pensar e a viver ações e reflexões que caminhem para a dignidade e o respeito. Com a confiança "Nelas": *Viva a Chiquita e Salve Nossa Senhora de Nazaré!*

⁷⁵ COSTA; SOARES; DEBORTOLI, *Lazer e alteridade em "outros" modos de viver*, p. 357.

⁷⁶ "Sonho com o intelectual destruidor das evidências e das universalidades, que localiza e indica nas inéncias e coações do presente os pontos fracos, as brechas, as linhas de força; [...] que contribui no lugar em que está, de passagem, a colocar a questão da revolução, se ela vale a pena e qual (quero dizer qual revolução e qual pena). Que fique claro que os únicos que podem responder são os que aceitam arriscar a vida para fazê-la". (FOUCAULT, *Microfísica do poder*, p. 362).

Referências

- AGUIÃO, Silvia. *Fazer-se no “Estado”*: uma etnografia sobre o processo de constituição dos “LGBT” como sujeitos de direitos no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2018. Disponível em: <https://books.scielo.org/id/k8vc4/pdf/aguiao-9788575115152.pdf>. Acesso em: 24 jan. 2024.
- ALMEIDA, Miguel Valle de. Orientação sexual e direitos humanos universais. In: ALMEIDA, Miguel Valle de. *A Chave do Armário: homossexualidade, casamento, família*. Florianópolis: EDUFSC, 2010. pp. 25-43.
- ALTMAN, Max. Hoje na História: 1978 - Ativista por direitos LGBTQIA+ Harvey Milk é assassinado em São Francisco. *Operamundi.uol*, São Paulo, 27 nov. 2013. Disponível em: <https://operamundi.uol.com.br/historia/32627/hoje-na-historia-1978-ativista-por-direitos-LGBTQIA+-harvey-milk-e-assassinado-em-sao-francisco>. Acesso em: 06 jan. 2020.
- ALVES, Isidoro Maria da Silva. *O carnaval devoto*: um estudo sobre a Festa de Nazaré em Belém. Petrópolis: Vozes, 1980.
- BAKHTIN, Mikhail Mikhailovitch. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*: o contexto de François Rabelais. Trad. Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec; Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1999.
- BRITO, Arthur Erik Monteiro Costa de Brito; GOMES, Dérick Lima. A festa da chiquita: espaço sagrado e profano na fé-sta do Círio de Nazaré – Belém-Pará. *Revista de Geografia*, Recife, v. 33, n. 1, pp. 208-227, 2016.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero*: feminismo e subversão da identidade. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.
- COSTA, Antônio Maurício Dias da. A festa dentro da festa: recorrências do modelo festivo do circuito bregueiro no Círio de Nazaré em Belém do Pará. *Campos*, v. 7, n. 2, pp. 83-100, 2006.
- COSTA, Karla Tereza Ocelli; SOARES, Khellen Cristina Pires Correia, DEBORTOLI, José Alfredo Oliveira. Lazer e alteridade em “outros” modos de viver: aproximações com a antropologia. *Licere*, v. 19, n. 1, pp. 356–393, 2016.
- DAMATTA, Roberto. *Carnavais malandros e heróis*: por uma sociologia do dilema brasileiro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.
- FERNANDES, Phillippe Sendas de Paula; SEIXAS, Netília Silva dos Anjos. No Círio de Nazaré, as filhas da Chiquita também fazem a festa: resistência, conflitos e reinvenção de uma urbe amazônica. *Revista EcoPós*, v. 21, n. 3, pp. 247–264, 2018.
- FOUCAULT, Michel. *A história da sexualidade I*: a vontade de saber. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2020.

FOUCAULT, Michel. *A história da sexualidade II: o uso dos prazeres*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2020.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola, 2006.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. São Paulo: Paz e Terra, 2021.

FOUCAULT, Michel. *Nascimento da biopolítica*. Lisboa: Edições 70, 2021.

GABBAY, Marcelo M. Representações sobre o carimbó: tradição x modernidade. In: CONGRESSO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO NA REGIÃO NORTE, 9, maio 2010, Rio Branco. *Anais* [...]. Rio Branco: Intercom, 2010. Disponível em: www.intercom.org.br/papers/regionais/norte2010/resumos/R22-0223-1.pdf. Acesso em: 22 mar. 2023.

GONZÁLEZ, Ángela Sierra. Una aproximación a la teoría queer: el debate sobre la libertad y la ciudadanía humanidades. *Cuadernos del Ateneo*, n. 26, pp. 29-42, 2008. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/235095>. Acesso em: 20 mar. 2023.

GREEN, James Naylor; QUINALHA, Renan; CAETANO, Marcio; FERNANDES, Marisa (Org.). *História do Movimento LGBT no Brasil*. São Paulo: Alameda, 2018.

LEITE, Vanessa Jorge. "Impróprio para menores?" Adolescentes e diversidade sexual e de gênero nas políticas públicas brasileiras contemporâneas. 2014. 364f. Tese (Doutorado em Saúde Coletiva) - Instituto de Medicina Social, Centro Biomédico, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014. Disponível em: http://www.bdtd.uerj.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=7182. Acesso em 24 jan. 2024.

MONTARROYOS, Heraldo Elias. Veados e veadeiros na procissão do Círio de Nazaré: o mito medieval português de Dom Fuas Roupinho reencenado inconscientemente na Festa gay da Chiquita. *E-Revista de Estudos Interculturais do CEI*, n. 6, pp. 1-22, maio de 2018. Disponível em: <https://www.iscap.pt/cei/e-rei/pt/n6.html>. Acesso em: 23 jan. 2024.

MONTEIRO, Mayra. Círio é festa popular, plural e diversa. *O liberal*, Belém, ano 75, n. 36.960, p. 71, 9 e 10 out. 2021.

MORAES, Daniel Cardoso de Lima de. *Memórias de uma Chiquita Bacana: uma breve história da Festa da Chiquita em Belém do Pará, suas dificuldades e lutas*. 2022. 25 f. Artigo (Especialização em Ensino de História e América Latina) – Instituto Latino-Americano de Arte, Cultura e História (ILAACH), Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Foz do Iguaçu, 2022.

NASCIMENTO, Silvana. A cidade no corpo. Diálogos entre corpografia e etnografia. *Ponto Urbe*, n. 19, 2016. Disponível em: <https://journals.openedition.org/pontourbe/3316>. Acesso em: 24 jan. 2024.

PAIVA, Vitor. Como e porque nasceu a bandeira arco-íris do movimento LGBTQIA+Q+ e o que Harvey Milk tem a ver com isso. *Hypeness*, 2 jul. 2019. Disponível em: <https://www.hypeness.com.br/2019/07/como-e-porque->

nasceu-a-bandeira-arco-iris-do-movimento-lgbtq-e-o-que-harvey-milk-tem-a-ver-com-isso/. Acesso em: 24/01/2024.

PEREIRA, Felipe. Festa da Chiquita: o baile gay e trans no meio da maior procissão do país. *Uol notícias*, Belém, 13 out. 2019. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2019/10/13/festa-da-chiquita-o-baile-gays-e-trans-no-meio-da-maior-procissao-do-pais.htm>. Acesso em: 24 jan. 2024.

PEREZ, Léa Freitas. Festa, religião e cidade entre Brasil e Portugal: olhares partilhados. *CIES e-Working Paper*, n. 209, 2017. Disponível em: <https://repositorio.iscte-iul.pt/handle/10071/14531>. Acesso em: 24 jan. 2024.

PEREZ, Léa Freitas. *Festa, religião e cidade: corpo e alma do Brasil*. Porto Alegre: Medianiz, 2011.

ROZÁRIO, Elton Santa Brígida do. Para além da plumas e paetês: Movimento LGBTQIA+ no enfrentamento da LGBTQIA+FOBIA. In: ENCONTRO NACIONAL DE SERVIÇO SOCIAL, 16., 2018, Vitória-ES. *Anais* [...], Vitória, 2018.

SILVA FILHO, Milton Ribeiro da. "Eu Sou a Filha da Chiquita Bacana..." notas antropológicas sobre a Festa da Chiquita em Belém do Pará. *Gênero na Amazônia*, n. 6, pp. 183-212, jul./dez. 2014.

SILVA, Adriana Nunan do Nascimento. *Homossexualidade: do preconceito aos padrões de consumo*. Rio de Janeiro: Caravansarai, 2015.

TREVISAN, João Silvério. *Devassos no Paraíso: a homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2018.

YURI, Alexandre. Organização garante 'Festa da Chiquita' na véspera do Círio. *G1*, Belém, 09 out. 2015. Disponível em: <http://g1.globo.com/pa/para/cirio-de-nazare/2015/noticia/2015/10/organizacao-garante-festa-da-chiquita-na-vespera-do-cirio.html>. Acesso em: 23 jan. 2024.

SOBRE OS AUTORES

Bartos Batista Bernardes

Doutor em Estudos do Lazer pela Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG (2023). Mestre em Gestão Empresarial pela FBV/DeVry - Recife-PE (2014) e Professor Efetivo do Instituto Federal de Ciência e Tecnologia do Piauí - IFPI. *E-mail:* bartos.bernardes@ifpi.edu.br.

José Alfredo Oliveira Debortoli

Doutor em Educação pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Mestre em Educação pela FaE/UFMG e Professor dos Cursos de Graduação em Educação Física EEFETO/UFMG; e do Programa de Pós-Graduação em Estudos do Lazer EEFETO/UFMG. *E-mail:* dbortoli@eefpto.ufmg.br.



Imagen gerada por IA (Midjourney) a partir dos termos: queer utopia resistance

INDIGNIDADE E NECROTRANSFOBIA: A PROSTITUIÇÃO COMPULSÓRIA DE MULHERES TRANS E TRAVESTIS COMO DEGRADAÇÃO DO DIREITO FUNDAMENTAL AO TRABALHO

Clarisse Mack da Silva Campos  0009-0005-0724-0255

Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, Brasil

Jailton Macena de Araújo  0000-0002-0488-0880

Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, Brasil

Resumo

Na sociedade ocidental, sobretudo no Brasil, em razão das estruturas violentas como o machismo e o patriarcado, corpos e identidades dissidentes são reduzidos a um lugar de abandono e ausência de cuidados, como no caso das travestilidades. Nesse sentido, com vistas a compreender o que chamamos de "prostituição compulsória" e sua relação com a degradação do direito fundamental ao trabalho, traçamos inicialmente uma análise desta prerrogativa constitucional sob a ótica do princípio da dignidade da pessoa humana, em consonância com o constitucionalismo brasileiro, o qual apregoa os princípios da supremacia constitucional e da máxima efetividade das normas constitucionais. Ademais, adentramos na seara da análise de gênero, nos valendo dos conceitos de cisgeneridade, cismoralidade, travestilidade e do próprio transfeminismo, para compreender como o direito ao trabalho se deteriora com as normas hegemônicas. Para a compreensão de tal deterioração defendemos a existência de uma necrotransfobia, conceito derivado dos estudos acerca da necropolítica. Para este fim, realizamos uma pesquisa bibliográfica, pautada também na pesquisa normativa, o que trouxe como resultado a compreensão de que a prostituição compulsória é resultado da lógica necrotransfóbica, consequência direta da cismoralidade que desumaniza e indignifica as identidades não cisgêneras.

Palavras-chave

Trabalho; direito; gênero; prostituição; travesti.

INDIGNITY AND NECROTRANSPHOBIA: THE COMPULSORY PROSTITUTION OF TRANS AND TRANSESTHETE WOMEN AS A DEGRADATION OF THE FUNDAMENTAL RIGHT TO WORK

Abstract

In Western society, especially in Brazil, due to violent structures such as machism and patriarchy, dissident bodies and identities are reduced to a place of abandonment and lack of care, as in the case of transvestites. In this sense, with a view to understanding what we call "compulsory prostitution" and its relationship with the degradation of the fundamental right to work, we initially outline an analysis of this constitutional prerogative from the perspective of the principle of human dignity, in line with constitutionalism Brazilian, which promotes the principles of constitutional supremacy and the maximum effectiveness of constitutional norms. Furthermore, we enter the field of gender analysis, using the concepts of cisgenderity, cismorality, transvestility and transfeminism itself, to understand how the right to work deteriorates with hegemonic norms. To understand such deterioration, we defend the existence of necrotransphobia, a concept derived from studies on necropolitics. To this end, we carried out a bibliographical research, also based on normative research, which resulted in the understanding that compulsory prostitution is the result of necrotransphobic logic, a direct consequence of cismorality that dehumanizes and indignifies non-cisgender identities.

Keywords

Work; rights; gender; prostitution; transvestite.

Submetido em: 31/10/2023
Aceito em: 16/11/2023

Como citar: CAMPOS, Clarisse Mack da Silva Campos; ARAÚJO, Jailton Macena de. Indignidade e necrotransfobia: a prostituição compulsória de mulheres trans e travestis como degradação do direito fundamental ao trabalho. (*des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 4, n. 2, p. e48638, jul./dez. 2023.



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

Introdução

Atender na rua é o que dá, coisa que aprendi de cara. Travesti rondando os trinta, mas se dizendo vinte, militante LGBT, feminista, escritora, doutoranda em teoria literária pela Unicamp nas horas vagas: e puta. "E puta", mas como?! Mas por quê?! Sem "mas". Puta porque puta, puta porque quem sabe um dia. Já viu travesti professora, advogada, cientista, médica? Querem que eu seja a primeira, querem que um canudo de doutora me abra as portas do mundo, a única, differentona: "venha, Amarinha, trabalhar conosco, te queremos tanto!". E o telemarketing, salão de beleza? Antes puta, puta pelo menos me forço a escrever. Prefiro isso a ouvir desaforo oito horas por dia no telefone ou fazer unha e cabelo de madame com rei na barriga.¹

Longe de condenar a prostituição como uma forma menos digna de trabalho, o que se pretende não é realizar um julgamento moral a esse meio socialmente marginalizado de obtenção de recursos financeiros – de trabalho mesmo, ainda que “sujo” como apontam. Antes, o que se pretende é questionar o lugar de compulsoriedade que a prostituição ocupa na vida de tantas mulheres trans e travestis na realidade de nosso país. Se quer pensar criticamente a respeito do porquê de não se construir outros horizontes de trabalho para as travestilidades e transfeminilidades e como isto se produz a partir de uma lógica necrotransfóbica cismatizadora.

Ao afirmarmos que se trata de uma prostituição compulsória, queremos defender com isso que a cismatizadora que atravessa a vida de mulheres trans e travestis retira a sua possibilidade de escolha e de autonomia em relação às opções de trabalho, uma vez que o processo de violência que sofrem as retira da escola, as impede de acessar o mercado de trabalho e afeta sua saúde. Sem o acesso a direitos básicos, as mulheres trans e travestis se veem obrigadas a se prostituir para não morrer de fome. A compulsoriedade está atrelada primeiramente ao imaginário social de que essas identidades são violentas, devem andar apenas à noite e servir para a satisfação dos desejos sexuais como objetos, tal qual a Geni, personagem da música do Chico Buarque.

Kulick,² ao estudar a temática da prostituição entre as travestis na cultura brasileira a partir da pesquisa de campo, pôde elaborar algumas contribuições importantes ao tema. O autor descreve que ao final do século passado e início dos anos 2000 havia uma certa “glorificação” da travestilidade, com destaque para algumas, mas que isso não se percebia na prática cotidiana, uma vez que as mesmas pessoas que as exaltavam em programas de televisão eram as que as enxergavam com medo, receio e a partir de um olhar de estigma:

¹ MOIRA, *E se eu fosse puta?*, p. 21.

² KULICK, *Travesti*.

Infelizmente, o fato de que algumas poucas travestis conseguem acumular riqueza, admiração e, no caso de Roberta Close, um status cultural quase icônico significa muito pouco, na prática, para a imensa maioria delas. Essa maioria - que muitos brasileiros veem apenas de relance, a noite, em pé ao longo de avenidas e nas esquinas de ruas mal iluminadas ou nas páginas policiais - forma um dos grupos mais marginalizados, temidos e menosprezados da sociedade brasileira. Em quase todas as cidades, incluindo Salvador, travestis são de tal forma discriminadas que muitas evitam aventurar-se nas ruas durante o dia.³

A visibilidade midiática que utilizava a figura da travesti como entretenimento não era capaz de garantir mudanças significativas no imaginário social a respeito delas, nem muito menos construir possibilidades materiais de existência digna em relação aos recursos financeiros. A respeito disso, Kulik afirma que "A prostituição e as atividades relacionadas - por exemplo, roubar clientes são a principal fonte (às vezes a única) de renda da grande maioria das travestis de Salvador".⁴

Ao continuar com suas percepções, o autor descreve que a pobreza e a marginalização eram a realidade diária destas pessoas, as quais corriqueiramente estavam submetidas à violência institucional e aos danos à saúde a partir dos padrões sociais de feminilidade que eram impostos, uma vez que para serem de fato atraentes precisavam substancializar formas e aspectos femininos:

Elas são vítimas frequentes de violência policial e de assassinatos. A maioria é proveniente de famílias muito pobres. Muitas continuam pobres por toda a vida, levando uma existência miserável, morrendo antes dos 50 anos em virtude do uso de drogas, de problemas de saúde relacionados a aplicações de silicone ou, em número cada vez maior, em decorrência da síndrome de imunodeficiência adquirida – Aids.⁵

Contudo, não deixamos de reconhecer que a prostituição pode sim ser fonte de prazer e de autorreconhecimento dentro da subjetividade das mulheres trans e travestis, inclusive o próprio pesquisador afirma que algumas delas sentiam-se cheias de si, desejadas e amadas: "a prostituição travesti não é apenas uma fonte de renda, mas também - como Erica enfatiza - uma fonte de experiências prazerosas e recompensadoras. A prostituição faz com que as travestis se sintam sexy e atraentes".⁶

Esta modalidade de trabalho, portanto, não deve ser encarada como vilã, e por isso reiteramos que a nossa pesquisa não tem esse objetivo, o que se questiona é a sua compulsoriedade, entendida como resultado direto da necrotransfobia, conceito que será desenvolvido ao longo deste artigo. Além disso, considerando o contexto social e as noções da época, bem como o pesquisador enquanto um homem cisgênero, discordamos de alguns pontos da pesquisa, sobretudo pela falta de um olhar mais crítico e transfeminista acerca da submissão obrigatória das travestis à prostituição.

Apesar das discordâncias e das revisões necessárias, o trabalho torna-se relevante por evidenciar como a prostituição sempre esteve presente, atravessou e atravessa a existência das travestis e mulheres trans, sendo quase sempre a única fonte de recursos, inclusive a partir de uma lógica de ausência do Estado frente aos problemas disto decorrentes.

³ KULICK, *Travesti*, p. 23.

⁴ KULICK, *Travesti*, p. 150.

⁵ KULICK, *Travesti*, p. 24.

⁶ KULICK, *Travesti*, p. 151.

Dito isto, tratamos de estabelecer uma pesquisa bibliográfica e normativa com o objetivo de compreender o porquê de no Brasil, segundo a Associação Nacional de Travestis e Transexuais – ANTRA, cerca de 90% da população de mulheres trans e travestis terem a prostituição como única fonte de renda e forma de trabalho e como isto degrada o direito fundamental ao trabalho.⁷ Desse modo, utilizamos como referencial teórico a leitura do direito ao trabalho a partir dos direitos fundamentais, particularmente o princípio da dignidade da pessoa humana, que nos possibilita compreender como tal compulsoriedade torna indigna as identidades travestis e transfemininas e reduz a eficácia das normas constitucionais. Ademais, nos apegamos à análise do direito a partir do olhar de gênero, lugar de referência que nos permite entender como esta construção social influencia na normatividade jurídica, sobretudo a partir de conceitos transfeministas como a cismaterialidade e a cisgeneridade.

Dando continuidade, utilizamos o conceito construído por Mbembe e denominado como “Necropolítica”, que nos ajuda a deduzir o conceito de “necrotransfobia” e a mortandade destinada às identidades não cisgêneras. Por fim, para entender a prostituição compulsória, desenvolvemos análises mais aprofundadas em relação ao funcionamento da necrotransfobia que produz distintas formas de morte, dentre elas a negação do direito ao trabalho, que impede a efetivação de outros direitos, como a alimentação, moradia, transporte e lazer.

Ademais, entendemos que nosso trabalho se torna relevante pela urgência da temática, que é revelada no altíssimo número de assassinatos de mulheres trans e travestis no Brasil,⁸ além do não acesso ao direito ao trabalho e, portanto, a ineficácia de preceitos constitucionais. Ainda, buscamos questionar uma outra constatação na realidade brasileira: o país que mais mata é o país que mais acessa conteúdo pornográfico com temática de mulheres trans e travestis. Compreender o que isso revela é essencial para entender o lugar social desses corpos e a lógica necrotransfóbica de assassinato.

Além disso, compreendemos que a temática é ainda pouco explorada sob o olhar transfeminista, a partir da construção travesticentrada, ou seja, construída a partir de uma pessoa que se identifica dentro da categoria que se pesquisa. A autora se constrói como mulher travesti e pesquisadora transfeminista em direitos humanos e transfeminismos, logo é atravessada diretamente pela temática e, apesar de acreditar e defender que qualquer pessoa pesquise sobre qualquer assunto de interesse, entende que a legitimidade se materializa mais efetivamente quando o subalterno rompe o silenciamento em que é colocado, como apregoa Spivak.⁹

Nesse sentido, a pesquisa que se segue se constrói como mais que um estudo vazio de sentido e academicista, pois pretende romper com as amarras da cismaterialidade e servir de embasamento para construção de políticas públicas de direitos humanos com ênfase na garantia do direito ao trabalho às mulheres trans e travestis do nosso país. Passemos, portanto, às análises.

⁷ Cf. A notícia “Cerca de 90% das travestis e transexuais do país sobrevivem da prostituição” veiculada pelo portal de notícias G1, disponível em: <https://g1.globo.com/mg/minas-gerais/noticia/cerca-de-90-das-travestis-e-transexuais-do-pais-sobrevivem-da-prostituicao.ghtml>.

⁸ LUCCA, Brasil é o país que mais mata trans e travestis pelo 14º ano consecutivo.

⁹ SPIVAK, Pode o subalterno falar?

1. O direito ao trabalho: uma análise crítica à luz do princípio da dignidade da pessoa humana e do olhar de gênero

O direito fundamental ao trabalho está diretamente relacionado à teoria dos direitos humanos pensada a partir da ideia de que o trabalho deve ser capaz de garantir aos seres humanos uma existência materialmente digna. Dentro da lógica do nosso ordenamento jurídico, o princípio maior da dignidade da pessoa humana previsto no art. 1º, inciso III da Carta Maior, norteia todas as normas e todo o sistema de justiça dentro de nosso território, incluindo sua interpretação e aplicação. É neste sentido que pensar no trabalho é necessariamente pensar na dignidade, uma vez que não podemos romper a garantia constitucional e de direitos humanos que pensa a humanidade como digna pelo simples fato de sermos humanos, inclusive porque o valor social do trabalho consta também como fundamento da República, inserto no mesmo art. 1º, inciso IV.

O direito do trabalho, como os demais ramos do direito, está sujeito a dois fundamentos jurídicos de suma importância: a supremacia constitucional e a máxima eficácia das normas constitucionais, uma vez que decorre da construção axiológica definida no corpo constitucional de 1988.¹⁰ Em relação à supremacia constitucional, temos que as normas trabalhistas devem ser lidas sob a ótica da constituição, a qual se configura como norma suprema do ordenamento jurídico, o que determina como o núcleo constitucional se organiza. É nesse sentido que Silva reflete:

Nossa Constituição é rígida. Em consequência, é a lei fundamental e suprema do Estado brasileiro. Toda autoridade só nela encontra fundamento e só ela confere poderes e competências governamentais. Nem o governo federal, nem os governos dos Estados, nem os dos municípios ou do Distrito Federal são soberanos, porque todos são limitados, expressa ou implicitamente, pelas normas positivas daquela lei fundamental.¹¹

Em outras palavras, Barroso assevera ao tratar da supremacia constitucional:

A Constituição se revela suprema, sendo o fundamento de validade de todas as demais normas. Por força dessa supremacia, nenhuma lei ou ato normativo — na verdade, nenhum ato jurídico — poderá subsistir validamente se estiver em desconformidade com a Constituição.¹²

Nesse sentido, nossa Constituição constitui-se como norma de validade para todas as demais normas e, além disso, se impõe como força maior do ordenamento jurídico, devendo ser aplicada e ter máxima eficácia. Sob esse viés, entendemos que os direitos humanos devem ter máxima efetividade, o que podemos constatar nos dizeres de Ramos, para quem “a interpretação de um direito deve ser feita de modo a assegurar o maior proveito ao seu titular, impondo o menor sacrifício possível aos titulares dos outros direitos em colisão”¹³ e em conformidade com o que assegura a Corte Maior, guardiã da constituição:

¹⁰ ARAÚJO, *Conteúdo jurídico do valor social do trabalho*.

¹¹ SILVA, *Curso de direito constitucional positivo*, p. 46.

¹² BARROSO, *O controle de constitucionalidade no direito brasileiro*, p. 23.

¹³ RAMOS, *Curso de Direitos Humanos*, p. 97.

O Poder Judiciário, nesse processo hermenêutico que prestigia o critério da norma mais favorável (que tanto pode ser aquela prevista no tratado internacional como a que se acha positivada no próprio direito interno do Estado), **deverá extrair a máxima eficácia das declarações internacionais e das proclamações constitucionais de direitos, como forma de viabilizar o acesso dos indivíduos e dos grupos sociais, notadamente os mais vulneráveis, a sistemas institucionalizados de proteção aos direitos fundamentais da pessoa humana [...].¹⁴**

É sob essa ótica que precisamos considerar que a dignidade humana é essencial para a garantia de direitos e que sua interpretação deve ser ampliada, no sentido que todas as pessoas são dignas, devendo ter seus direitos garantidos:

[...] a qualidade intrínseca e distintiva de cada ser humano que o faz merecedor do mesmo respeito e consideração por parte do Estado e da comunidade, implicando, neste sentido, um complexo de direitos e deveres fundamentais que assegurem a pessoa tanto contra todo e qualquer ato de cunho degradante e desumano, como venham a lhe garantir as condições existenciais mínimas para uma vida saudável, além de propiciar e promover sua participação ativa e co-responsável nos destinos da própria existência e da vida em comunhão com os demais seres humanos.¹⁵

Entretanto, apesar da constatação constitucional e de direitos humanos de que o trabalho enquanto direito deve ser compreendido na sua dimensão de dignidade humana, toda a infraestrutura normativa, incluindo aí a Consolidação das Leis do Trabalho (CLT), peca em destoar dessa interpretação constitucional. No mesmo sentido, os aplicadores do direito, os quais acabam por subordinar a relação de trabalho à estrutura econômico-capitalista, ocidental, misógina, machista, falocêntrica e individualista, o que impede o trabalho de ser exercido como instrumento de promoção da dignidade:

Dessa forma, na doutrina jurídica recente (2000 em diante) sobre o Direito do Trabalho sequer há a preocupação em definir o que significa trabalho, muito embora se discorra sobre o estudo do Direito do Trabalho (DELGADO, 2008). Sequer são apresentadas as definições de trabalho no aspecto econômico, social, filosófico, jurídico, etc. Também pouco se fala em como se forma o conceito de dignidade da pessoa humana. Prefere-se empregar expressões como "relações de trabalho" ou "relações empregatícias de trabalho" e, o festejado dano moral que atingiria a dignidade da pessoa humana.¹⁶

É o que Araújo indica como sendo um processo de desumanização do direito do trabalho,¹⁷ o qual é retirado do contexto social e protetivo originário (desde os seus primórdios quando das lutas sociais à época da Revolução Industrial) e inserido num contexto de exploração, precarização e fragmentação. Sob esse viés, a noção de trabalho dentro da seara do direito ao trabalho ainda parece não ser desconsiderada sob a lógica da emancipação e da libertação, frutos da dignidade humana. Além disso, a humanização do direito trabalhista parece ainda um sonho distante, longe do apregoado em distintas normativas internacionais e da Carta Magna. Vejamos:

¹⁴ BRASIL; STF, *Habeas Corpus* 93280 (SC).

¹⁵ SARLET, *Dignidade da Pessoa Humana e os Direitos Fundamentais na Constituição Federal de 1988*, p. 60.

¹⁶ RICHETTI, *O significado do trabalho e dignidade da pessoa humana como fundamento do Estado Democrático de Direito brasileiro*, p. 151.

¹⁷ ARAÚJO, *Desumanização do direito do trabalho*.

O Direito do Trabalho, então, regula as relações de trabalho subordinado e, nesse sentido, também é a orientação dos Tribunais. Porém, não se fala, não se define, não se delimita os contornos do que é o trabalho e sua importância para a formação da dignidade da pessoa humana, bem como para servirem de fundamento constituinte da Nação Brasileira.¹⁸

Ademais, agravando a presente situação de não compreensão do direito ao trabalho à luz da dignidade humana, o avanço do neoliberalismo proporcionou a existência da chamada "reforma trabalhista" que privilegia uma concepção de trabalho a partir de uma visão de lucratividade e degradação das relações dignas de trabalho, incluindo no sistema jurídico formas de exploração ainda mais degradantes para a condição de decência do trabalhador. Um desses exemplos seria o contrato de trabalho intermitente:

O contrato de trabalho intermitente não assegura condições mínimas para existência digna do trabalhador brasileiro, além de não assegurar a fruição de direitos fundamentais sociais básicos como salário mínimo, férias remuneradas, 13º salário e previdência social. Reduz o trabalhador a coisa, objeto, instrumento que será utilizado pelo patrão de modo intermitente, quando este bem entender.¹⁹

Ainda, tal modificação das normas trabalhistas consequentemente trouxe o aumento das desigualdades sociais e um desequilíbrio na ideia de trabalho digno, como bem define Mourão:

[...] a flexibilização das leis trabalhistas deveria consistir basicamente em um conjunto de regras mínimas que garantiriam a sobrevivência da empresa, por intermédio da modificação de comandos legais, isto é, uma mudança no texto que fosse capaz de trazer um maior equilíbrio entre empregado e empregador, e não uma retirada brusca de direitos como ocorreu na Lei 13.467/2017.²⁰

Essa situação de precarização vulnerabiliza o contexto sociolaboral, impedindo o exercício da liberdade, em seu sentido pleno,²¹ o que, evidentemente, afeta as pessoas dissonantes da heteronormatividade e cisgeneridade de maneira ainda forte e profunda. Se temos uma dificuldade de compreender a dimensão da dignidade no direito ao trabalho, ainda mais complexa e difícil é quando isto é feito a partir de um olhar de gênero. Este direito nos parece ainda mais distante!

Ao pensarmos a partir da análise feminista do direito, percebemos que as mulheres cisgêneras não possuem acesso igualitário às condições de trabalho de homens cisgêneros, como por exemplo a desigualdade salarial para pessoas que exercem os mesmos cargos e funções. Entretanto, quando falamos de mulheres trans e travestis, a luta não é pela igualdade salarial, mas pela possibilidade de exercer a acepção de acesso ao posto de trabalho, mas, verdadeiramente, ao fato inicial de se conseguir um trabalho digno.

Tal noção de dignidade é importante para compreendermos que essas identidades anteriormente mencionadas têm a sua dignidade surrupiada em um processo de não

¹⁸ RICHETTI, *O significado do trabalho e dignidade da pessoa humana como fundamento do Estado Democrático de Direito brasileiro*, p. 151.

¹⁹ ALVES, *Trabalho Intermitente e os desafios da conceituação jurídica*, p. 13.

²⁰ MOURÃO, *A inconstitucionalidade da jornada do trabalho na reforma trabalhista*, p. 24.

²¹ ARAÚJO, *Liberdade e Liberdades*.

efetividade de seu direito ao trabalho por serem compreendidas como indignas. Essa desconstrução do princípio da dignidade da pessoa humana que deve basear o entendimento do porquê de termos 90% de mulheres trans e travestis na prostituição compulsória (quando o exercício desta atividade laboral é realizado por falta de opção em razão do abandono e desprezo por parte das famílias de pessoas trans e travestis), demonstra que mulheres trans e travestis não são dignas de trabalhar porque não são dignas nem sequer de viver. Afirmamos isso porque o Brasil é o país que mais mata mulheres trans e travestis no mundo pelo décimo quarto ano consecutivo, o que gera uma expectativa de vida de trinta e cinco anos de idade, metade da média nacional. Logo, nos parece lógico que, se o direito de viver não é garantido, ainda mais inviável é o acesso ao direito ao trabalho.

Trata-se, portanto, de um exercício da necropolítica, como constrói Mbembe,²² quando define que existe uma lógica social onde se detém o poder de ditar quem é digno de viver ou de morrer na sociedade. Atrelado a isso, temos o conceito de biopoder, construído por Michel Foucault, o qual como afirmam Furtado e Camilo "o poder opera de modo difuso, capilar, espalhando-se por uma rede social que inclui instituições diversas como a família, a escola, o hospital, a clínica. Ele é, por assim dizer, um conjunto de relações de força multilaterais"²³ que também nos auxilia nesta compreensão.

Podemos dizer, portanto, que o exercício da necropolítica em nossa sociedade em relação às mulheres trans e travestis constrói nessas identidades uma lógica de morte que as torna indignas e, portanto, incapazes de exercer direitos. A partir dessa constatação, percebemos que o direito ao trabalho se degrada, sendo reduzido a não possibilidade, pela construção de uma compulsoriedade violenta em relação à prostituição, surrupiando o poder de escolha e reduzindo as mulheres trans e travestis a objetos de prazer.

É a partir dessa premissa que compreendemos a existência de uma violação ao direito fundamental ao trabalho, motivada pela **necropolítica transfóbica** inerente à sociedade brasileira, que reduz mulheres trans e travestis à abjeção, e que nos faz construir a noção de que na realidade vivenciamos uma necrotransfobia.

Nesse sentido, o assassinato em massa de mulheres trans e travestis, resultado da degradação da dignidade humana, corrompe diretamente o direito ao trabalho, uma vez que é impossível o exercício do direito ao trabalho se nem se consegue tornar efetivo o direito à vida.

Desta maneira, para que possamos entender ainda mais a realidade laboral de pessoas que não se adequam às normas da cisgeneride, passamos à análise dos conceitos transfemistas, sob a construção de autoras transfeministas e, também, em uma análise transfeminista do direito.

2. Da cisgeneride à cismodernidade: a abjeção das corporalidades travestis e transfemininas

Compreendemos que a humanidade é marcada pela pluralidade e diversidade de vivências, culturas, experiências, modos de ser e de viver. Além disso, a própria natureza

²² MBEMBE, *Necropolítica*.

²³ FURTADO; CAMILO, *O conceito de biopoder no pensamento de Michel Foucault*, p. 35.

trata de marcar a diversidade como algo inerente e importante, uma vez que, sem as adaptações e modificações, não existiria sobrevivência evolutiva. A natureza é diversa e a humanidade como um só com ela também é.

Contudo, apesar de constatarmos tais compreensões, a cultura e a sociedade acabam por estabelecer normatividades que enquadram as pessoas em verdadeiras gaiolas, impossibilitando a existência plural e diversa.

No que tange ao gênero, aparentemente o compreendemos a partir de uma lógica unicamente biológica, reduzindo-o aos aspectos meramente genitais. Rompemos com a compreensão natural da diversidade e determinamos impositivamente que as pessoas são o que são por características como genitália, cromossomos, tom da voz, modo de se portar e outras. Chamamos isso de sexo e afirmamos veementemente que são imposições biológico-naturais e não aspectos da linguagem e da cultura.

Ora, sabemos que não é bem assim, uma vez que a compreensão dos papéis de gênero, do ser mulher e do ser homem só é possível porque estamos inseridas e inseridos dentro de uma cultura e a partir da lógica do discurso. Só compreendemos que “uma mulher é aquela que tem uma vagina” porque condicionamos socialmente esta compreensão e a repassamos por estruturas do dizer a palavra, o que de maneira inapropriada foi, por muito tempo, condicionante da expressão humana.

É justamente sob esse viés que Foucault vai construir um estudo sobre as estruturas discursivas no meio social e de como elas estão atravessadas por meios de exercício do poder:

Em uma sociedade como a nossa, conhecemos, é certo, procedimentos de exclusão. O mais evidente, o mais familiar também, é a interdição. Sabe-se bem que não se tem o direito de dizer tudo, que não se pode falar de tudo em qualquer circunstância, que qualquer um, enfim, não pode falar de qualquer coisa. Tabu do objeto, ritual da circunstância, direito privilegiado ou exclusivo do sujeito que fala: temos aí o jogo de três tipos de interdições que se cruzam, se reforçam ou se compensam, formando uma grade complexa que não cessa de se modificar.²⁴

Assim, “o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar”.²⁵ O discurso biológico, portanto, está atravessado por essas estruturas de poder discursiva, alinhadas ao fato de que a própria pretensa objetividade se deteriora pela noção de que o pesquisador é fruto de seu tempo, de sua história e permeado por escolhas próprias e desejos pessoais.

Ao analisar esta questão dentro das ciências biológicas, a antropóloga Emily Martin vai questionar os discursos científicos sobre a fertilização a partir da noção de que o que compreendemos sobre fecundação, na ideia de um óvulo passivo e de espermatozoides ativos que vão em busca dele, como o romance onde o homem vai atrás da mulher, é na realidade atravessada pelas construções sociais e culturais da época que atravessaram o conhecimento biológico.²⁶

Não queremos com isso questionar o valor das ciências biológicas, mas a noção determinista e biologizante de que as pessoas são reduzidas aquilo que tradicionalmente é compreendido por “conhecimento biológico”. O verdadeiro conhecimento biológico é o

²⁴ FOUCAULT, *A ordem do discurso*, p. 9.

²⁵ FOUCAULT, *A ordem do discurso*, p. 10.

²⁶ MARTIN. *The Egg and the Sperm*.

que se traduz no reconhecimento das pluralidades não deterministas, capazes de compreender a diversidade como parte inerente do ser biológico que somos e que o corpo e a identidade não se reduzem ao físico-biológico, mas a autocompreensão do ser, sua autopercepção, sua capacidade de autonomia, suas relações sociais, os aspectos históricos, sociais, culturais e linguísticos que atravessam a nossa existência. "É indispensável que se reconheça que a sexualidade integra a própria condição humana".²⁷

É dentro dessa compreensão que Simone de Beauvoir, uma mulher cisgênera, vai compreender que esse determinismo biologizante físico-corporal prejudica e invalida as mulheres cis, quando afirma que "ninguém nasce mulher: torna-se mulher".²⁸ Percebemos da fala da autora uma noção clara e evidente: o ser mulher não se reduz ao corpo biológico, mas está além, é uma construção social.

Quando meninas são ensinadas a brincar com casinha, materiais domésticos, utensílios da cozinha, e sempre em casa, a mensagem que passamos é a de que a vida pública não é para as mulheres, mas apenas a possibilidade de ser dona de casa e cuidar do marido. Por outro lado, quando ensinamos os meninos a "engolir o choro", a brincar com armas e bola, no meio da rua e sexualizamos os mesmos com expressões como "segure suas cabras que meu bode está solto" construímos uma masculinidade baseada na territorialidade afetiva, violenta, incapaz de expressar sentimentos e emoções, direcionada à objetificação e ao tratamento das mulheres como seres inferiores não capazes de receber afeto e cuja vivência está pautada no apagamento diante da vida pública.

Ao crescer, essas meninas são levadas a privar-se da vida sexual, para quem a virgindade deve ser preservada, pois está atrelada à sua dignidade.²⁹ A justificativa é a naturalização do abandono paterno, pois ela ficará grávida, mas o menino a abandonará, uma vez que esta é a natureza do homem e a mulher que deve ser responsabilizada pela maternidade. Aos meninos é dada a missão de perder a virgindade o mais rápido possível, uma vez que a efetividade de sua masculinidade depende disso.

Quando crescem, meninas são atravessadas por relacionamentos abusivos, envolvidos por violência doméstica e familiar. Meninos são incapazes de expressar os próprios sentimentos e de, por exemplo, procurar auxílio médico para prevenção e tratamento de enfermidades, pois não podem demonstrar fragilidade.

Com isso, percebemos, portanto, que o que seria apenas uma pretensa definição biológica dos seres, baseada na genitália, acaba por ocasionar uma série de questões, arraigadas ao lugar social baseado na perspectiva de gênero. O gênero, e toda normatividade atrelada a ele é, portanto, uma construção social e discursiva.

Dentro desta lógica surge uma outra categoria de importância para a compreensão do nosso trabalho: a cisgeneridade. O conceito é bem trabalhado por autoras

²⁷ ARAÚJO, *Pós-Gênero e Direitos Humanos*, pp. 258-259.

²⁸ BEAUVOIR, *O Segundo Sexo*, p. 9.

²⁹ É importante que se mencione que este tipo de padronização do comportamento feminino viola as diretrizes da Declaração de Direitos Sexuais, decidida em Valência, no XIII Congresso Mundial de Sexologia, editada durante o XV Congresso Mundial de Sexologia, ocorrido em Hong Kong (China), entre 23 e 27 de agosto de 1997, a qual reconhece a sexualidade como parte integrante da personalidade de todo ser humano, no qual se insere também, como bem colaciona Araújo "o direito à autonomia sexual, à integridade sexual e à segurança do corpo sexual que envolve a habilidade de uma pessoa em tomar decisões autônomas sobre a própria vida sexual num contexto de ética pessoal e social, o que inclui o controle e o prazer do corpo livre de tortura, mutilação e violência de qualquer tipo." (ARAÚJO, *Pós-Gênero e Direitos Humanos*, p. 264).

transfeministas, dentre elas a Viviane Vergueiro, a qual o aborda sob um olhar decolonial. Para ela, as pessoas cisgêneras são aquelas adequadas ao "cistema", compreendidas como aquelas que foram designadas a partir de sua genitália como homens ou mulheres e durante toda a sua trajetória não alteraram sua autopercepção.³⁰

Trata-se, segundo a autora, de uma decorrência direta da colonização, uma vez que o colonizador é figurativamente aquele ideal social: um homem, hétero, branco, rico e de descendência europeia. Logo, aquelas pessoas que cada vez mais se distanciam desse ideal são colocadas à margem, em um processo de desumanização.

Estas vivências e corpos contemporâneos, assim, atravessadas pelas heranças dos séculos de colonizações europeias, são socioculturalmente significados a partir da ideia de que os padrões cisgêneros de corpos e vivências de gênero são os naturais e desejáveis. Ou, posto de outra maneira, a cisgeneridade é um conceito composto pelas compreensões socioculturais ocidentais e ocidentalizadas de gênero tidas como naturais, normais e biológicas.³¹

A cismutatividade surge quando a cisgeneridade se comprehende como única possibilidade, desconsiderando as pluralidades de performatividades de gênero. Nesse sentido, existe a seguinte normatividade: só são válidas e dignas de direitos as pessoas que estão vivendo em conformidade com o designado ao nascer com base em sua genitália, ou ainda de maneira também limitante com a redesignação sexual, na qual a performance de gênero apenas é possível quando há a alteração dos genitais, o que demonstra também uma preconcepção discriminatória.

Um exemplo dessa expectativa de gênero, a qual revela algumas faces dessa normatividade cisgênera, são os famosos "chás-revelação", os quais funcionam em uma lógica binária de gênero, ou nasce homem cis ou mulher cis, com a desumanização de quaisquer outras formas de existência. Se constrói uma perspectiva em torno de um ser que nem sequer nasceu, cujos órgãos não estão sequer formados. A rigor, a pressão da sociedade, em torno das determinantes biológicas de gênero acabam por invadir as estruturas internas do "serzinho em desenvolvimento" para, a partir de sua genitália, lhe impor uma determinada identidade de gênero, a qual definirá qual lugar social e quais papéis de gênero terá que cumprir – desde aí a opressão de gênero se instala.

Ao nosso ver, trata-se de uma violência simbólica capaz de revelar que a cismutatividade pretende alcançar todas as fases do indivíduo humano,³² reduzindo-o aquilo que tem entre as pernas, desconsiderando sua autonomia, individualidade, pluralidade, emoções, sentimentos e vivência pessoal.

No âmbito do trabalho, tal construção normativa é sentida diretamente na vida de inúmeras mulheres trans e travestis brasileiras. Simplesmente pelo fato de romperem com a cismutatividade e possuírem uma percepção de si mesmas diferente das expectativas que impuseram sobre elas, são reduzidas a coisa, postas em um não lugar, submetida a uma não existência.

A genitália que carregam entre as pernas ou ainda aquelas que desejaram – ao realizarem a redesignação sexual –, é capaz de construir uma norma acerca de qual lugar este "ser não humano deve ficar". Parece-nos que a cisgeneridade em relação às transfeminilidades impõe uma sanção às mulheres trans e travestis que são vistas como

³⁰ VERGUEIRO, *Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes*.

³¹ VERGUEIRO, *Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes*, p. 61.

³² BOURDIEU, *O poder simbólico*.

homens que negaram o seu lugar de dominação e status para reduzirem-se à condição de mulheres, consequência direta da misoginia, ou o ódio ao feminino, conceito tão conhecido pelas teóricas feministas cisgêneras.

Como "homens que negaram seu lugar de dominação e privilégio" agora devem estar reduzidos à morte e quando não são mortos devem ter uma existência indigna, marcada pela marginalização e não acesso a direitos.

Nesse sentido, em um cenário de luta pela sobrevivência – por comida na mesa –, o que resta é a prostituição como única forma compulsória de acesso ao trabalho. A compulsoriedade existente nessa modalidade de trabalho é o que problematizamos, uma vez que não defendemos um julgamento moral em torno da prostituição, mas uma reflexão teórico-científica acerca da sua impositividade e compulsoriedade em relação às mulheres trans e travestis – o que viola as diretrizes internacionais da Organização Internacional do Trabalho (OIT) para garantia do trabalho decente como aquele que deve ser exercido de maneira livre e protegida.³³ Desse modo, passemos à sua análise no tópico a seguir.

3. Prostituição compulsória e travestilidade: degradação do direito ao trabalho à partir da necrotransfobia cis-brasileira

O Brasil, como falamos anteriormente, é o país que mais mata mulheres trans e travestis no mundo,³⁴ entretanto é também o que mais consome pornografia cujo conteúdo envolve mulheres trans e travestis.³⁵ Parece-nos, inicialmente, um desespero enorme por matar o desejo interno, por matar a si mesmo matando o outro, uma não aceitação da atração por corporalidades que não deveriam gerar nenhum tipo de atração, pois não são dignas de desejo. Se mata o que se deseja, se deseja o que não se deveria desejar.

Aparentemente, a travestilidade/transfeminilidade é compreendida como um território simbólico (in)desejável, mas, mais que isso, objetificado dentro de uma lógica de fetichização necrotransfóbica, capaz de gerar um desejo fetichizado que por sua vez se revela no desejo de matar o que se é desejado. São seres indignos que não devem ser amados, desejados ou afetados (no sentido de receberem afeto), pois este "desejo sombrio" deve ficar "entre quatro paredes", seja na tela de um computador ou outro aparelho eletrônico, seja na calada da noite, onde os homens cisgêneros heterossexuais buscarão a satisfação de seus desejos mais íntimos no corpo fetiche da travesti.

A cantora travesti paraibana Bixarte constrói em uma de suas músicas a narrativa de um homem que, segundo as suas palavras "alcança seus maiores prazeres com vídeo pornô de trava na mão; O macho que tira foto comigo se deita comigo e me deseja no chão".³⁶ Este homem fictício trazido pela cantora é exatamente o perfil daqueles homens cisgêneros heterossexuais que buscam a satisfação de seus prazeres mais íntimos em

³³ OIT, *Para superar uma crise*.

³⁴ Cf. A notícia "A transfobia adoce e mata. Temos que nos comprometer com a vida" veiculada pelo Conselho Nacional de Saúde, link: <https://conselho.saude.gov.br/ultimas-noticias-cns/2312-a-transfobia-adoce-e-mata-temos-que-nos-comprometer-com-a-vida-diz-conselheiro-de-saude-no-dia-nacional-da-visibilidade-trans>

³⁵ GERMANO, *Brasil é o país que mais procura por transexuais no RedTube – e o que mais comete crimes transfóbicos nas ruas*.

³⁶ TRAVESTI no comando da nação.

sites de conteúdo adulto ou nas ruas, vias e vielas da cidade. Estes homens cisgêneros heterossexuais, muitas vezes casados e com filhos, sentem desejos que aparentemente não poderiam sentir, pelo que consideram coisas/objetos que não deveriam ser desejados. E, muitas vezes pela rejeição ao próprio desejo acabam por desferir violência e morte ao corpo objeto de desejo, já que não conseguem apagar o próprio desejo que há dentro de si mesmos.

As travestilidades/transfeminilidades são dadas as ruas da vida noturna, mas nunca o convívio diurno, social e coletivo que outras corporalidades e identidades experimentam e assim é construído o acesso ao meio social. Dentro dessa lógica, essas corporalidades simbólicas são construídas como coisas, objetos, indignos de afeto ou de desejo, e ainda que exista este desejo, sempre será escondido, combatido e alvo de rejeição. E esse combate pode extrapolar o ser interior e se materializar no assassinato daquilo (daquela) que se quer matar.

A vida apenas noturna de mulheres trans e travestis revela para nós uma outra dimensão da situação de violação à dignidade dessas mulheres: quando a transfobia que retira a dignidade e a possibilidade de afeto e de desejo saudável e natural dessas identidades não consegue matá-las, constroem um processo de invisibilização. Ali, na calada da noite, satisfazendo o desejo que não deveria nem poderia existir, em um processo de coisificação, objetificação e fetichização, os corpos-problema parecem não ser um problema tão grande assim se só aparecem na noite e, portanto, não são vistas.

Perguntamos: onde estão as travestis nos coletivos? Nas praças? Nas escolas? No shopping? No dia a dia? Porque às feminilidades não cisgêneras é dada apenas a possibilidade de uma vida noturna?

O desejo indesejável encontra na escuridão da noite a capacidade de ser colocado em prática em um processo de tornar indigno aquele corpo que dará prazer e apenas prazer ao homem cisgênero heterosexual.

É nesse processo de tornar a travestilidade/transfeminilidade um objeto, uma coisa, uma não existência que podemos falar em necrotransfobia. Compreendemos a necrotransfobia como um conceito que remete ao poder de vida e morte sobre as corporalidades transgêneras, incluindo uma política de mortandade que atravessa essas existências. A morte aqui não é apenas a física, mas a simbólica, a psicológica, a da dignidade, a dos direitos. Entendemos a necrotransfobia como uma política resultado da necropolítica sob um olhar de gênero a partir da epistemologia travesti.

Nesse sentido, situamos o conceito de "epistemologia travesti" como a elaboração do saber científico a partir da centralidade no protagonismo destas identidades, sob a insurgência de se romper com o (não) lugar destes saberes dentro do que se costuma denominar como ciência, bem como na colocação de seus corpos como objetos de pesquisa, mas dificilmente como pesquisadoras. Valemo-nos, principalmente de dois estudos, o primeiro desenvolvido pela Sofia Favero e denominado de "por uma ética pajubariana: a potência epistemológica das travestis intelectuais" o qual busca realizar uma análise desta virada epistemológica em relação à intelectualidade travesti,³⁷ resistindo e se construindo enquanto pesquisadoras, e o segundo denominado de "por uma Epistemologia das Resistências: Apresentando Saberes de Travestis, Transexuais e

³⁷ FAVERO, Por uma ética pajubariana.

Demais Pessoas Trans" da Bruna Benevides,³⁸ cujo conteúdo perpassa pela defesa da valorização e visibilização dos saberes epistemológicos trans e travestis.

Dando continuidade, a prostituição como única forma de trabalho canaliza a compreensão de que os corpos indesejados são reduzidos a objetos de fetiche capazes de satisfazer o desejo "indesejável e oculto" da masculinidade cisgênera heterossexual.

A lógica necrotransfóbica que condena à morte simbólica as identidades travestis/transfemininas nega as possibilidades e pluralidades de acesso aos direitos que pessoas cisgêneras possuem. A partir dessa compreensão, entendemos que a prostituição compulsória se configura como um instrumento de invizibilização, reiteração da abjeção e fetichização, e como meio de degradação do direito ao trabalho das transfeminilidades.

De maneira mais simplificada, queremos dizer que a necropolítica dentro da lógica da cismaterialidade produz o que entendemos como necrotransfobia, que se traduz na sentença de morte destinada às pessoas transfemininas/travestis, seja por meio da morte física ou simbólica, materializada de diversas formas. Desse modo, adentrando na seara do trabalho, percebemos que esse "cistema" necrópole se materializa pela compulsoriedade da prostituição relacionada às mulheres trans e travestis, que, para sobreviver sem acesso a um trabalho digno, necessitam cumprir com a lógica de fetichização, objetificação e coisificação de suas identidades.

Afirmamos que se trata de uma necrotransfobia, pois existem distintas formas de se matar, inclusive e, principalmente, a partir da negação de direitos. Logo, quando existe a negação do acesso ao trabalho digno, como consequência há a negação do acesso às condições mínimas de existência. Negando-se a possibilidade de se trabalhar de maneira efetivamente digna, negamos também o direito à alimentação adequada, à moradia, ao lazer, à cidade e todo o conjunto de direitos arrolados no art. 7º de nossa Constituição.

Portanto, quando se limita as possibilidades de acesso ao direito ao trabalho, não se trata de um direito que está sendo negado, mas de inúmeros outros. E, além disso, tais prerrogativas são essenciais para uma boa qualidade de vida e uma existência com dignidade, tal qual apregoado pela Constituição. É nesse sentido que chamamos a devida atenção para o termo "necrotransfobia", uma vez que quando se nega a efetividade do direito ao trabalho, reduzindo mulheres trans e travestis a prostitutas compulsórias, se constrói uma lógica de morte.

4. Considerações finais

Em nossa pesquisa observou-se que, em conformidade com o que determina as normas constitucionais, em particular pelo princípio da supremacia da constituição e de sua máxima eficácia, o direito fundamental ao trabalho deve estar submisso à dignidade humana, de tal modo que o seu não acesso produz um cenário de indignidade.

Evidencia-se, portanto, que o olhar de gênero, a partir do transfeminismo, nos permite compreender que as mulheridades travestis/transfemininas são atravessadas por um (não) lugar, uma abjeção, resultado do cenário de indignidade e das estruturas normativas da cisgenerideade.

³⁸ BENEVIDES; LEE, *Por uma Epistemologia das Resistências*.

Percebe-se com isso que a cismaterialidade produzida pelas normas de gênero alinhada à não substancialização do direito ao trabalho digno resulta em um processo de morte simbólica, manifestada pela compulsoriedade da prostituição.

Aponta-se também a lógica de morte às corporalidades travestis/transfemininas produzida pela cismaterialidade, a qual resulta no que denominamos de necrotransfobia, uma das faces da necropolítica.

Destarte, faz-se necessário o reconhecimento da necrotransfobia que assola o nosso país, para que possamos pensar em políticas públicas trabalhistas de direitos humanos que visem modificar a cultura organizacional de empresas, bem como o serviço público.

Uma dessas alternativas é o incentivo ao setor privado no que tange aos aspectos financeiros para empresas que invistam em contratação e permanência de pessoas transfemininas/travestis.

Ademais, revela-se necessária a construção de uma política de cotas transcentrada, capaz de garantir às mulheres não cisgêneras acesso à formação educacional em todos os níveis, incluindo a pós-graduação, uma vez que não se pode promover políticas públicas de acesso ao trabalho sem que se tenha acesso à educação.

Referencias

- ALVES, Amauri Cesar. Trabalho Intermítente e os desafios da conceituação jurídica. *Revista Síntese Trabalhista*, v. 29, pp. 54-73, abr. 2019.
- ARAÚJO, Jailton Macena. Conteúdo jurídico do valor social do trabalho: pressupostos normativoconstitucionais da complementariedade entre o direito do trabalho e o direito ao trabalho. *Revista de Direito da Cidade*, v. 11, n. 2, pp. 783-807, fev. 2019a.
- ARAÚJO, Jailton Macena. Desumanização do direito do trabalho: uma análise da Reforma Trabalhista em face da desconstrução da carga principiológica laboral. In: Adriano Marteleto Godinho; Ana Paula Correia de Albuquerque da Costa; Fabíola Albuquerque Lobo; João Manuel Peixoto Caldas. (Org.). *Desafios do direito privado contemporâneo: novos direitos sociais*. 1 Ed. João Pessoa: Edufpb, 2019b. v. 2, pp. 193-222.
- ARAÚJO, Jailton Macena. Liberdade e Liberdades: a perspectiva socioeconômica da cidadania e dos direitos humanos. *Revista de Informação Legislativa*, v. 49, pp. 205, 2012.
- ARAÚJO, Jailton Macena. Pós-gênero e Direitos Humanos: aspectos bioéticos do processo de redesignação sexual em adolescentes transexuais. *Revista do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Gênero & Direito (UFPB)*, v. 5, pp. 256-281, 2016.
- BARROSO, Luís Roberto. *O controle de constitucionalidade no direito brasileiro*. 3. ed. São Paulo: Saraiva, 2008.
- BEAUVIOR, Simone. *O Segundo Sexo*: vol. 2: A Experiência Vivida. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1967.
- BENEVIDES, Bruna G.; LEE, Debora. Por uma Epistemologia das Resistências: Apresentando Saberes de Travestis, Transexuais e Demais Pessoas Trans. *Revista Latino Americana de Geografia e Gênero*, v. 9, n. 2, pp. 252-255, 2018.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Trad. Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Editora Bertrand, 1989.
- BRASIL. [Constituição (1988)]. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado Federal, 1988.
- BRASIL. Conselho Nacional de Saúde. "A transfobia adoece e mata. Temos que nos comprometer com a vida", diz conselheiro de saúde no Dia Nacional da Visibilidade Trans, 2022. Ministério da Saúde, Brasília, 28 jan. 2022. Saúde. Disponível em: <https://conselho.saude.gov.br/ultimas-noticias-cns/2312-a-transfobia-adoece-e-mata-temos-que-nos-comprometer-com-a-vida-diz-conselheiro-de-saude-no-dia-nacional-da-visibilidade-trans>. Acesso em: 09 out. 2023.
- BRASIL. Supremo Tribunal Federal (Segunda Turma). Habeas Corpus 93280 (SC). Rel. Min. Celso de Mello. *Diário Eletrônico de Justiça*, Brasília, 16 maio 2013. Disponível em: <https://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=TP&docID=3796404>. Acesso em: 21 nov. 2023.

CERCA de 90% das travestis e transexuais do país sobrevivem da prostituição. G1, Belo Horizonte, 18 maio 2018. Disponível em: <https://g1.globo.com/mg/minas-gerais/noticia/cerca-de-90-das-travestis-e-transexuais-do-pais-sobrevivem-da-prostituicao.ghtml>. Acesso em: 09 ago. 2023.

EXPECTATIVA de vida de transexuais é de 35 anos, metade da média nacional. Senado, 2017. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/institucional/procuradoria/comum/expectativa-de-vida-de-transexuais-e-de-35-anos-metade-da-media-nacional>. Acesso em: 09 ago. 2023.

FAVERO, Sofia. Por uma ética pajubariana: a potência epistemológica das travestis intelectuais. *Equatorial*, v. 7, n. 12, pp. 1-22, jan./jun., 2020.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. 3. ed. Trad. Laura F. A. Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*: Curso dado no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FURTADO, Rafael Nogueira; CAMILO, Juliana Aparecida de Oliveira. O conceito de biopoder no pensamento de Michel Foucault. *Revista Subjetividades*, Fortaleza, v. 16, n. 3, p. 35, dez. 2016. Disponível em http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2359-07692016000300003&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 17 fev. 2024.

KULICK, Don. *Travesti*: prostituição, sexo, gênero e cultura no Brasil. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2008.

LUCCA, Bruno. Brasil é o país que mais mata trans e travestis pelo 14º ano consecutivo. *Estado de Minas*: Diversidade, 26 jan. 2023. Disponível em: https://www.em.com.br/app/noticia/diversidade/2023/01/26/noticia-diversidade_1449747/brasil-e-o-pais-que-mais-mata-trans-e-travestis-pelo-14-ano-seguido.shtml. Acesso em: 09 ago. 2023.

MARTIN, Emily. The Egg and the Sperm: How Science has Constructed a Romance based on Stereotypical Male-Female Roles. In: KELLER, Evelyn F.; e LONGINO; Helen E. (Orgs.). *Feminism and Science*. New York: Oxford University Press, 1996. pp. 485-501.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. Trad. Renata Santini. São Paulo: N-1 edições, 2018.

MOIRA, Amara. *E se eu fosse puta?*. São Paulo: Hoo. 2016.

MOURÃO, Natália Lemos. A inconstitucionalidade da jornada do trabalho na reforma trabalhista. *Revista de Direito do Trabalho*, v. 184, pp. 19-36, 2017.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. *Para superar a crise*: Um pacto mundial para o emprego. Lisboa, OIT, 2009. Disponível em: https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/---ro-lima/---ilobrasilia/documents/publication/wcms_227066.pdf. Acesso em: 21 nov. 2023.

RAMOS, André de Carvalho. *Curso de Direitos Humanos*. São Paulo: Saraiva, 2014.

RICHETTI, José Luiz. O significado do trabalho e dignidade da pessoa humana como fundamento do Estado Democrático de Direito brasileiro. *Revista Brasileira de Ontopsicologia*, v. 2, n. 3, pp. 158-179, 2022.

SARLET, Ingo Wolfgang. *Dignidade da Pessoa Humana e os Direitos Fundamentais na Constituição Federal de 1988*. 9. ed. rev. atual. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2011.

SILVA, José Afonso. *Curso de direito constitucional positivo*. 21. ed. São Paulo: Malheiros, 2002.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG (2010 [1985]).

TRAVESTI no comando da nação. Bixarte MC. João Pessoa: Youtube, 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=liQAirrqvgg>. Acesso em: 09 ago. 2023.

VERGUEIRO, Viviane. *Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgenerideade como normatividade*. Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade) - Universidade Federal da Bahia, Salvador/BA, 2015.

SOBRE AS AUTORAS

Clarisse Mack da Silva Campos

Graduanda em história pela UNESA e a primeira mulher travesti graduanda em Direito pela Universidade Federal da Paraíba - UFPB, é transfeminista, pesquisadora na área de historiografia travesti, decolonialidades e travestilidades, direitos humanos e transfeminismo e atua em movimentos sociais LGBTQIAPNB+ e na Defensoria Pública do Estado. E-mail: mackclarisse@gmail.com.

Jailton Macena de Araújo

Doutor e Mestre em Ciências Jurídicas pela Universidade Federal da Paraíba. Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Ciências Jurídicas da UFPB. Docente do Curso de Direito, vinculado ao Departamento de Direito Processual e Prática Jurídica (DDPPJ) da UFPB. Atualmente é Editor Gerente da Prim@ Facie, Revista do PPGCJ. E-mail: jailtonma@gmail.com.

Je m'oppose absolument à l'utilisation de générateurs d'images par intelligence artificielle n'y voyant là qu'un outil de production destructrice capitaliste supplémentaire. Il ne saurait y avoir d'outil à l'heure actuelle plus colonial, pro-capitaliste et plus hégémonique ; son utilisation par une revue se présentant comme anarchiste et radicale est au mieux une honte, au pire une supercherie (infiltration et guerre hybride). Il n'y aura pas d'imaginaire post-anarchiste avec l'usage de tels outils. La reproduction de l'esthétique blanche (raciste), coloniale (génocidaire), antiqueer (masculiniste), etc. par le biais d'une telle banque de données d'images et par des équipes constituées de telles mentalités, et quand bien même son usage se veut une force de proposition de narrations occultées, ne parviendra qu'à une répétition historique du capitalisme, déjà connue par les diverses inventions technoscientifiques passées. L'esthétique telle que nous devons la réfléchir ne peut pas se penser qu'à travers les yeux assoiffés de sang (+ de production, + de compétition, + d'individualisation), mais doit se repenser à travers les corps et les communautés, en relation avec les êtres et les choses (quand elles ne sont pas produits du capitalisme). De telles manières de relationner (esthétique) sont déjà présentes dans certaines cultures noires et autochtones, et peut se retrouver dans un archi-dissimulé auquel nous devons redonner existence. Pas avec des nouveaux outils dont la généalogie est empreinte-même de capitalisme (illusion de progrès et subterfuge).

Nous ne saluons pas le manque de discernement des auteurices de la revue ayant mené à un tel choix.

Oponho-me absolutamente à utilização de geradores de imagens pela inteligência artificial, vendo-os como nada mais do que uma ferramenta adicional de produção destrutiva capitalista. Não poderia haver neste momento uma ferramenta mais colonial, pró-capitalista e mais hegemónica; a sua utilização por uma revista que se apresenta como anarquista e radical é, na melhor das hipóteses, uma vergonha e, na pior, uma farsa (infiltração numa guerra híbrida). Não haverá imaginário pós-anarquista com o uso de tais ferramentas. A reprodução da estética branca (racista), colonial (genocida), antiqueer (masculinista), etc. através de tal base de dados de imagens e por equipas constituídas por tais mentalidades, e mesmo que a sua utilização pretenda ser uma força para propor narrativas ocultas, apenas conseguirá uma repetição histórica do capitalismo, já conhecida por várias invenções tecnocientíficas do passado. A estética como devemos refleti-la não pode ser pensada apenas através dos olhos sanguinários (+ produção, + competição, + individualização), mas deve ser repensada através dos corpos e das comunidades, em relação aos seres e às coisas (quando não são produtos do capitalismo). Tais formas de relacionamento (estética) já estão presentes nas culturas negras e indígenas, e podem ser também encontradas num lugar archi-dissimulado ao qual devemos trazer de volta à existência. Não com novas ferramentas cuja genealogia já é marcada pelo capitalismo (ilusão de progresso e subterfúgio).

Não saudamos a falta de discernimento dês autorus da revista que levou a tal escolha.

PENSER DES
PÉDAGOGIES QUEERS:
APPROCHER L'INDÉFINITION

Corentin Louis  [0009-0002-2253-8218](#)
Universidade de Brasília, Brasília, Brasil

Résumé

Nous souhaitons réfléchir à la possibilité d'un idéal queer (queertopie), à ce que cela signifie, ce qui l'empêche (antiqueer) dans un monde néolibéral et à ce qui pourrait la faire advenir, notamment par des méthodes pédagogiques et une réinterprétation des moyens artistiques. Notre analyse s'inspirera donc des théories marxiste (particulièrement de Antonio Gramsci) et anarchiste en y tentant une approche du queer avec l'aide des outils de l'antiracisme (grâce à tatiana nascimento), dans la visée d'une pratique *indisciplinaire* plutôt que transdisciplinaire afin de comprendre nos mécanismes de relationner et d'imaginer ensemble un possible monde queer.

Mots-clefs

Antiqueer; queer; queertopia; matérialisme.

TO THINK ABOUT QUEER PEDAGOGIES: TO APPROACH THE INDEFINITION

Abstract

We wish to reflect on the possibility of a queer ideal (queertopia), what it means, what prevents it (antiqueer) in a neoliberal world and what could make it happen, in particular through pedagogical methods and reinterpreting artistic means. Our analysis will therefore be inspired by marxist (particularly Antonio Gramsci) and anarchist theories by attempting an approach to queerness with the help of anti-racism tools (thanks to tatiana nascimento), with the aim of a rather interdisciplinary practice, instead of transdisciplinary, in order to understand our mechanisms of relating and imagining together a possible queer world.

Keywords

Antiqueer; queer; queertopia; materialism.

Submetido em: 08/10/2023
Aceito em: 21/11/2024

Como citar: LOUIS, Corentin. Penser des pédagogies queers : approcher l'indéfinition. (*destroços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 4, n. 2, p. e48336, jul./dez. 2023).



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

1. Introduction

Nous souhaitons faire coexister une définition idéaliste (et usant d'une technique phénoménologique dans le sens d'une observation de nos vécus) avec une praxis matérialiste du queer, notamment dans et par les pratiques artistiques.

Dans *L'idéologie allemande* de Marx & Engels, est décrit ce « matérialisme pratique » (*praxis*) pouvant transformer la société.¹

En réalité, pour le matérialiste pratique, c'est-à-dire pour le communiste, il s'agit de révolutionner le monde existant, d'attaquer et de transformer pratiquement l'état des choses qu'il a trouvé.²

Comment donc possibiliser la réalisation d'une utopie queer (*queertopie*), d'un monde qui agit, pense et se réalise en dehors du non-queer?

Il s'agira ici de penser le queer à travers une perspective contemporaine, dans le sens d'une histoire qui peut se faire dans le monde globalisé, qui est à écrire *en communautés et contre l'hégémonisation globale (non-queer)* — l'histoire queer étant considérée comme une histoire *alternative* à l'histoire dominante du genre. Il s'entendra donc ici qu'un des ennemis majeur est nommé néolibéralisme.³ Ne s'agissant donc pas de définir des identités immuables, normatives et archétypales, nous verrons le queer comme déterritorialisé, capacité infinie de relationner et désindividualisation.⁴

les identités à racine unique font peu à peu place aux identités-relations, c'est-à-dire aux identités-rhizomes. Il ne s'agit pas de se déraciner, il s'agit de concevoir la racine moins intolérante, moins sectaire une identité-racine qui ne tue pas autour d'elle mais qui au contraire étend ses branches vers les autres. Ce que d'après Deleuze et Guattari j'appelle une identité-rhizome.⁵

Nous pourrions dire qu'ici nous intéressera une définition ontologique, politique et sociale de l'expression « queer » — non sans ignorer ses aspects historiques. C'est parce que nous considérons hautement les luttes queer que nous nous proposons de continuer

¹ Pensant une continuation, un *après* à l'entendement d'une pédagogie des opprimé·es ; c'est-à-dire : par la suite de la compréhension de notre situation, aller par-delà, et se demander : dans les luttes de tous temps, en tous lieux, quelles questions nous font-elles nous poser ? *que voulons-nous ?* "Os discursos neoliberais, cheios de 'modernidade', não têm a força suficiente para acabar com as classes sociais e decretar a inexistência de interesses antagônicos entre elas, como não têm forças para acabar com os conflitos e a luta entre elas. O que acontece é que a luta é uma categoria histórica. Tem, por isso, historicidade. Muda de espaço-tempo a espaço-tempo. A luta não nega a possibilidade de acordos, de acertos entre as partes antagônicas. Os acordos fazem parte igualmente da luta." (FREIRE, *Pedagogia da esperança*, p. 88).

² ENGELS; MARX, *L'idéologie allemande*, p. 19.

³ « [on] comprend mieux le néolibéralisme si on le pense comme un projet visant à anéantir — au point de les rendre inconcevables — les expériences de socialisme démocratique et de communisme libertaire qui ont fait florès à la fin des années 1960 et au début de la décennie suivante. » (FISHER, *Désirs postcapitalistes*, p. 353).

⁴ Notons : « Dans la lutte contre l'individualisme, il faut distinguer deux aspects : l'aspect négatif, qui correspond à un individualisme économique lié à un conformisme autoritaire et rétrograde, et l'aspect positif, qui correspond au développement de l'individualité et de la personnalité, comme une phase normale dans la formation d'un nouveau type d'homme collectif. » (JOUTHE, *Catharsis et transformation sociale dans la théorie politique de Gramsci*, p. 90).

⁵ GLISSANT, *Introduction à une poétique du divers*, p. 132.

celles-là philosophiquement plutôt que de risquer les faire reculer leur faisant conserver une position de laquelle le capitalisme s'est déjà, malgré tout, accommodé — sans oublier non plus que les luttes réduites à des demandes uniques seraient alors occultées de leur force englobante qui ne vise jamais seulement la réforme particulière mais une refonte complète du système capitaliste (révolution) et une destruction des institutions oppressives. En somme :

tenter d'éliminer le monde, pour ne pas être éliminé'e par lui ; et le conformisme, qui, par aliénation, conduit à une vie mécanique et conformée, sans créativité, qui reproduit indéfiniment la « méméte », sans aucun engagement envers la singularité et le changement.⁶

Ce qu'est être queer, ce qu'est ne pas être queer, les possibilités d'une société queer constitueront nos questionnements primordiaux. Pour avancer dans cette notion que nous voulons active du queer, voici la base d'une définition claire, établie en 1963 par Howard S. Becker dans son étude *Outsiders: Studies in the sociology of deviance* qui nous servira de standard pour comprendre, par transposition de son terme « déviance » ("deviance") par notre terme « queer », de quoi il peut s'agir lorsque l'on parle de « queer » (et de quoi il pourrait s'agir ailleurs, ou dans un futur proche) :

comme toutes les autres formes d'activité collective, les actes et les définitions de l'aspect dramatique de la déviance s'inscrivent dans le temps et diffèrent d'un moment à l'autre. Les définitions du comportement se produisent de manière séquentielle, et un acte peut être défini comme non déviant à t1 et déviant à t2 sans impliquer qu'il s'agisse des deux simultanément. (...) [N]ous voyons qu'un acte pourrait ne pas être secrètement déviant à t1 car aucune procédure alors utilisée ne produirait la preuve d'un acte que les juges compétents considéreraient comme déviant. Le même acte pourrait être secrètement déviant à t2 car, une nouvelle règle ayant été établie entre-temps, il existait désormais une procédure qui permettrait cette détermination.⁷

Un peu plus loin, dans le même ouvrage :

Nous constatons que les personnes qui se livrent à des actes déviants conventionnellement pensés ne sont pas motivées par des forces mystérieuses et inconnues. Iels font ce qu'ils font pour les mêmes raisons qui justifient des activités plus ordinaires. Nous constatons que les règles sociales, loin d'être fixes et immuables, sont continuellement reconstruites dans chaque situation, pour s'adapter

⁶ RODRIGUES, *Pedagogias queer e libertária para educação em cultura visual*, p. 738, traduction personnelle. Dans l'original : "tentativa de eliminar o mundo, para não ser eliminado por ele; e o conformismo, que através do alheamento leva a uma vida mecânica, conformada, sem criatividade e com a mudança." — Notez que, pour le choix de nos traductions, nous avons décidé, quand il nous semblait propice, de traduire en français inclusif avec l'aide de l'apostrophe plutôt que du point médian couramment utilisé alors mais que nous trouvons encore peu accessible. Les traductions originales demeurent, quant à elles, inchangées.

⁷ BECKER, *Outsiders*, non paginé, traduction personnelle. Dans l'original : "like all other forms of collective activity, the acts and definitions in the drama of deviance take place over time, and differ from one time to the next. Definitions of behavior occur sequentially, and an act may be defined as non-deviant at t1 and deviant at t2 without implying that it was both simultaneously. (...) we see that an act might not be secretly deviant at t1 because no procedure then in use would produce evidence of an act which competent judges would take to be deviant. The same act might be secretly deviant at t2 because, a new rule having been made in the interim, a procedure now existed which would allow that determination."

à la convenance, à la volonté et à la position de pouvoir des différent'es participant'es. Nous constatons que les activités considérées comme déviantes nécessitent souvent des réseaux de coopération élaborés, qui pourraient difficilement être entretenus par des personnes souffrant de troubles mentaux invalidants.⁸

Notre analyse s'inspirera donc des théories marxistes (particulièrement de A. Gramsci) et anarchiste en y tentant une approche du queer avec l'aide des outils de l'antiracisme (dans la visée d'une pratique *indisciplinaire* plutôt que transdisciplinaire) grâce aux outils mis à disposition par tatiana nascimento, afin de comprendre nos mécanismes de relationner et d'imaginer ensemble un possible monde queer.

2. Par-delà et par-deçà le queer

Comprendons ce qui suit : queer est une contre-forme, un résultat possible pour qui ne se conforme pas à la tentative hégémonique de la masculinité. Cette hégémonie masculine qui définit du même coup le binarisme global, la hiérarchisation des relations, la diminution de certaines pratiques sexuelles et la promotion d'autres, l'institution du mariage, la monogamie, la nécessité de se reproduire, une utilité à la vie, etc. etc.⁹ La perspective offerte par H. Becker en 1963 peut alors éclairer notre lecture critique :

avec un zèle croissant, les médecins et surtout les psychiatres ont commencé à nommer « maladie » (c'est-à-dire, bien sûr, « maladie mentale ») tout ce dans lequel ils pouvaient détecter le moindre signe de dysfonctionnement, quelle que soit la norme. L'agoraphobie est donc une maladie car il ne faut pas avoir peur des espaces ouverts. L'homosexualité est une maladie parce que l'hétérosexualité est la norme sociale. Le divorce est une maladie car il signale l'échec du mariage. Le crime, l'art, un leadership politique non désiré, la participation aux affaires sociales ou le retrait de cette participation – tout cela et bien d'autres encore ont été considérés comme des signes de maladie mentale.¹⁰

Le queer n'est pas un pouvoir (dans le sens entendu par la théorie anarchiste) ; le queer ne crée pas de modèle d'oppression, il prend acte contre la puissance dominante qui est destruction. Sans acte, le queer ne serait que soliste sans public. Queer qui peut ?

Relationner en tant que queer c'est donc : ne pas s'être conformé.e. *En être à ne pas être conforme*. Contre-forme embrasse les impossibles, ou du moins les

⁸ BECKER, *Outsiders*, non paginé, traduction personnelle. Dans l'original : "We see that people who engage in acts conventionally thought deviant are not motivated by mysterious, unknowable forces. They do what they do for much the same reasons that justify more ordinary activities. We see that social rules, far from being fixed and immutable, are continually constructed anew in every situation, to suit the convenience, will, and power position of various participants. We see that activities thought deviant often require elaborate networks of cooperation such as could hardly be sustained by people suffering from disabling mental difficulties."

⁹ Voir la page Wikipédia quant à l'origine du concept et sa construction: <https://fr.wikipedia.org/wiki/Masculinit%C3%A9%C3%A9g%C3%A9monique>.

¹⁰ BECKER, *Outsiders*, p. 6, traduction personnelle. Dans l'original : "with increasing zeal, physicians and especially psychiatrists began to call "illness" (that is, of course, "mental illness") anything and everything in which they could detect any sign of malfunctioning, based on no matter what norm. Hence, agoraphobia is illness because one should not be afraid of open spaces. Homosexuality is illness because heterosexuality is the social norm. Divorce is illness because it signals failure of marriage. Crime, art, undesired political leadership, participation in social affairs, or withdrawal from such participation—all these and many more have been said to be signs of mental illness".

insoupçonnables.¹¹ Mais cette inconformité (et d'après la définition de H. Becker citée en introduction) à un temps « 1 » dans un espace « a » devrait donc, au moyen ou long terme, se renouveler pour rester contre-forme à un temps « 2 » dans un même espace « a » puisque le contexte (*temps « 1 »* devenu *temps « 2 »*) aurait changé aussi par influences homogénéisantes dues à l'enregistrement de la présence de cette inconformité et à sa (tentative de) cooptation. Tout être dans la société subit l'influence de celle-là; et lorsque la société est capitaliste et recherche à tout prix la marchandisation (plus ou moins contrôlée) de tous les objets (hérogénoïques) possibles à tous les groupes de population possibles, cette société pratique une forme d'oppression néolibérale, simulacre d'intégration par l'estimation d'êtres au statut de consommateurices pensant d'abord et avant tout en tant que tel'les.¹²

Cette perspective, bien que prenant la forme d'un idéalisme logique, d'une expérience fermée sur elle-même, nous permet de poser un problème comme expérience de pensée concrète et applicable. Comment inclure dans l'idée de queer ce dont nous ignorons encore l'existence puisque le queer serait (serait-ce ?) donc, d'un moment à l'autre, une expression en manque perpétué de sens?¹³ La manifestation du queer peut emprunter plusieurs sentiers que nous définirons dans la suite — et tant qu'aucun de ceux-là n'est celui de l'hégémonie masculine.

Cependant, nous ne définirons pas queer par son manque (comme le serait alors l'insulte faite par l'usage du terme *pauvre* pour définir les personnes en situation précaire, selon Bernard Friot),¹⁴ mais par une opposition univoque aux termes bien définis modernistes. Cette opposition (contre-forme) permet d'orienter des attitudes, de créer une fluidité dans le mouvement de l'inconformité ; de leur définition, nous pourrons par la suite viser des modes d'action et de relation queers. L'utilisation d'un terme fort pourra, nous le pensons, aider à générer au cours de notre recherche vouée à la perpétuité des prises de conscience (désaliénation) au même titre que certains des mouvements sociaux les plus importants du XXème siècle.

Queer doit être pensé dans la société comme ce que c'est : un groupe de populations dont l'oppression est opérée par le système. Rappelons ici que nous ne souhaitons pas moins qu'une intersectionnalité, que le queer ne peut s'incarner seul tout comme le féminisme n'est pas pensable sans les luttes LGBTQ+, sans les personnes en situation de handicap, sans les travailleuses du sexe, sans les personnes en situation

¹¹ L'expression d'« insoupçonnables » nous vient d'une pensée de l'anonymisation, de la volonté queer contre-identitaire de faire collectif — voire de l'idée de monstruosité (par dévisagéification).

¹² “neoliberalism” can be indexed to a sort of ‘rationality’ in the Foucauldian sense, linked less to economic dogmas or class projects than to specific mechanisms of government, and recognizable modes of creating subjects.” (FERGUSON, *The Uses of Neoliberalism*, p. 171).

¹³ Nous pensons ici à l'expression développée par J. Bouveresse : « un concept et une relation doivent être définis dès le départ et l'être complètement. [...] On ne peut pas définir par étapes, mais seulement d'un coup. Autrement dit, un concept est défini pour tous les objets, ou bien il n'est pas défini du tout. » (BOUVERESSE, *Dire et ne rien dire*, p. 88.) L'on pourrait faire provocation ici en insistant sur l'idée que le queer comme esthétique (provisoirement ?) en permanente mutation, par la richesse de ses références et des ses associations, est un anti-concept qui (se) cherche une éthique nouvelle. L'un de nos plus grands questionnements demeurant, à savoir si ce contre-concept suffira à questionner tous les concepts et systèmes auxquels il s'oppose (à créer, peut-être, des anti-corps), ou bien s'il ne s'agira que d'une passerelle supplémentaire servant un système (oppressif) indépassable.

¹⁴ L'on retrouve la claire expression de cette prise de position dans la vidéo suivante, publiée le 21 juillet 2016 par le compte de la Revue Ballast : https://www.youtube.com/watch?v=NyNmX_moBuw.

précaire, sans les peuples autochtones, ni sans les luttes antiracistes. C'est même d'après ces dernières que nous élaborerons notre développement.

En effet, a été trouvé dans l'usage du terme *antiraciste* une possibilité de nommer une pratique allant à la fois à l'encontre des pratiques normatives racistes, et (dialectique) en même temps en défense active des personnes racisées — ainsi l'antiracisme est-il praxis. Il ne s'agit pas seulement ici de comprendre, *d'être avec* dans une forme de culpabilité qui ne vise le plus souvent que l'autopromotion satisfait des personnes blanches (de bonnes intentions, le racisme est plein, note ingénieusement Tatiana Nascimento),¹⁵ mais de se responsabiliser, de comprendre son aliénation dans un système qui cherche à nous faire accepter une norme raciste. Il y a donc un enjeu à comprendre soi-même sa situation et la situation possible des autres pour éviter toute réindividualisation dans ce processus de conscientisation que nous souhaitons *relationnel*¹⁶ — en d'autres termes : les autres nous éduquent déjà si nous prêtions attention à nos interactions (voire à leur absence); il existe une forme de vitalisme passif qui émane des situations nouvelles que l'on pourra rencontrer, et lorsque celui-ci sera différencié du vitalisme actif imposé par l'hégémonie masculine, il pourrait alors se déployer sous une forme nouvelle.

le répétant : il y a une limite ontologique dans l'antiracisme des personnes blanches, qui est leur propre blanchité. La blanchité est un système d'avantages, d'accès, une construction constitutive du racisme, dont dépend le refus d'avantages et d'accès pour des personnes noires. L'existence même de la personne blanche actualise le racisme.¹⁷

Substituons donc ici l'emploi du terme « personne blanche » par « personne anti queer » et « personne noire » par « personne queer ». Prétendons à l'usage du terme *anti queer* dans les milieux militants afin de, quand bien même s'agissant d'allié·es, c'est-à-dire de personnes déjà gays, lesbiennes, etc. — et particulièrement s'agissant de celleux-là ; tout prévileège doit être aboli ; tuer l'opresseureuse qui est en nous, cela ne se fait pas seulement en se prétendant queer : il faut exiger des comptes — définir auprès de toutes les pratiques qui s'opposent fondamentalement à la possibilité de relationner queer (possibilité, puisque jusqu'à l'auteurice de ce texte ne se représente pas encore comme l'accomplissement, fut-il souhaitable, d'un tel idéal).¹⁸

¹⁵ "mas o racismo não é culpa das pessoas brancas ou de uma única pessoa branca, porque culpa é um conceito dominado/forjado por uma lógica católica que o despolitiza e lança à esfera subjetiva/interpessoal. Antes, ou diferentemente daquela assunção equivocada, o racismo é responsabilidade de todas as pessoas brancas, enquanto coletividade, e individualmente também. é uma criação histórica, orquestrada por pessoas brancas que já morreram faz tempo, mas que se atualiza nas vidas de pessoas brancas que estão vivas, e também nas vidas das pessoas brancas que viverão, aqui, terra, não no reino de deus, qualquer que seja o nome dele." (NASCIMENTO, *Privilégio branco*, pp. 92-93).

¹⁶ « L'individu, isolé par sa "liberté" même, est renvoyé non seulement à sa concurrence avec les autres, mais aussi à sa concurrence avec lui-même. » (LAZZARATO, *Gouverner par la dette*, p. 151).

¹⁷ NASCIMENTO, *Privilégio branco*, p. 96, traduction personnelle. Dans l'original : "repito: há uma limitação ontológica no antirracismo de pessoas brancas, que é sua própria branquitude. A branquitude é um sistema de benefícios, de acessos, construção-constituinte do racismo, do qual depende a negação a benefícios y acessos a pessoas negras. A própria existência da pessoa branca atualiza o racismo."

¹⁸ NASCIMENTO, *Privilégio branco*, p. 96, traduction personnelle. Dans l'original : "repito: há uma limitação ontológica no antirracismo de pessoas brancas, que é sua própria branquitude. A

Perpétuant notre analogie avec l'antiracisme qui doit en passer par une reconnaissance de ses propres priviléges, nous souhaitons marquer par divers autoquestionnements la problématique que soulève des comportements qui s'opposent au queer, ou seulement qui vont dans le sens de la norme. Le paradigme de la vie comme elle doit être (conservatrice, normative, validiste, moraliste, etc.) est excluant. La vie comme elle est (intersectionnelle, queer, créative et rhizomatique) exclut les comportements qui sont exclusifs. Autoritaire et régulatrice, la vie comme elle doit être a besoin de ceux qui peuvent être régulé's. Jota Mombaça participe de ce brûlant éclairage de nos préiviléges (normes) :

Nommer la norme est le premier pas vers une redistribution désobéissante anticoloniale et par le genre de la violence, car la norme est ce qui n'est pas nommé, et c'est son privilège. Le non-marquage est ce qui garantit aux positions privilégiées (normatives) leur principe de non-remise en question, c'est-à-dire : leur confort ontologique, leur capacité à se percevoir comme une norme et le monde comme un miroir. En opposition à cela, « l'autre » – un diagramme d'images d'altérité qui forment les marges des projets identitaires des « sujets normaux » – est hyper-marqué, sans cesse traduit par l'analyse du pouvoir et de la racialité, simultanément invisible en tant que sujet, et exposé comme objet. Nommer la norme, c'est renvoyer cette interpellation et forcer le normal à se confronter, à dénoncer les régimes qui le soutiennent, perturber la logique de ses priviléges, intensifier ses crises et démanteler son ontologie dominante et contrôlante.¹⁹

Aussi, désignerons-nous simplement comme suit :

1. Toute personne fasciste, raciste, validiste
2. Toute personne qui hiérarchise la perspective de certain'es individu'es déconstruit'es plutôt que d'autres
3. Toute personne pour qui ni le requestionnement de son orientation sexuelle ni du genre ne s'est jamais posé
4. Toute personne pour qui le requestionnement de la hiérarchisation²⁰ de ses relations et/ou de la possibilité d'avoir une relation sexuelle avec des non-amant'es ne s'est jamais posé²¹

branquitude é um sistema de benefícios, de acessos, construção-constituinte do racismo, do qual depende a negação a benefícios e acessos a pessoas negras. A própria existência da pessoa branca atualiza o racismo."

¹⁹ MOMBACA, *Rumo a uma redistribuição desobediente de gênero e anticolonial da violência!*, p. 11, traduction personnelle. Dans l'original : "Nomear a norma é o primeiro passo rumo a uma redistribuição desobediente de gênero e anticolonial da violência, porque a norma é o que não se nomeia, e nisso consiste seu privilégio. A não-marcção 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. Em oposição a isso, 'o outro' — diagrama de imagens de alteridade que conformam as margens dos projetos identitários dos 'sujeitos normais' — é hiper-marcado, incessantemente traduzido pelas analíticas do poder e da racialidade, simultaneamente invisível como sujeito e exposto enquanto objeto. Nomear a norma é devolver essa interpelação e obrigar o normal a confrontar-se consigo próprio, expor os regimes que o sustentam, bagunçar a lógica de seu privilégio, intensificar suas crises e desmontar sua ontologia dominante e controladora."

²⁰ Nous ne disons pas ici *polyamour*, ou *polygamie*, qui ne sont que de nouvelles manières de contractualiser nos relations telles qu'elles sont — de se laisser systématiser par un mode de relation patriarcal imposé (« Le polyamour est une monogamie néolibérale. » [ANONYME, *Tue le Couple dans ta tête*, p. 9].

²¹ "In reality, every genuine communication has a sexual component, for our bodies and emotions are indivisible and we communicate at all levels all the time. This has meant the imposition of a

5. Toute personne limitant ses désirs, amoureux et/ou sexuels, exclusivement en direction des personnes cis du sexe opposé²²
6. Toute personne qui, en l'absence d'accords sans limite dans ses relations, perpétuera l'oppression des modes de relations hégémoniques (amoureux, amicaux, familiaux, professionnels, etc.)²³
7. Toute personne (LGBTQIAPN+ ou non) mariée
8. Toute personne ayant enfanté et dont la remise en question de (l'idée de) cet acte ne s'est jamais posée— de même que l'idéalisatoin de la formation d'une famille nucléaire
9. Toute personne désignant sa vie comme une chose utile, recherchant le profit matériel, intellectuel, à ses propres fins
10. [À augmenter.]

... est ANTIQUEER.

L'*antiqueer* désignerait toute pratique empreinte de cette hégémonie masculine comme elle peut apparaître listée plus haut. Remarquons ici (cf. septième point) qu'une personne se considérant appartenir à la communauté queer (ou à *la lettre Q de LGBTQ+*) peut être antiqueer ; nous n'y voyons pas là de contradiction, s'agissant alors d'un comportement correspondant à l'hégémonie masculine quand bien même la personne interagirait en milieu queer.²⁴ Peut-être serait-il intéressant de surligner ici qu'un comportement antiqueer est l'équivalent méthodique d'un comportement de la blanchitude ou d'un comportement spéciste. Le comprenant ainsi, l'on saisira la possibilité inhérente à toute personne née dans une société patriarcale capitaliste d'avoir des comportements

schizophrenic condition on us, as early in our lives we must learn to draw a line between the people we can love and the people we just talk to, those to whom we can open our body and those to whom we can only open our 'souls,' our friends and our lovers. The result is that we are bodiless souls for our friends and soulless flesh for our lovers." (FEDIRICI, *Sexuality as Work*, p. 8).

²² « Donner de l'amour librement nous permet en fait d'élargir nos cœurs et notre capacité à aimer d'autres personnes. Si nous sommes toujours en relation avec tout ce qui nous entoure, qu'est-ce qu'un Couple ? C'est un contenant qui prend une chose fluide et vivante, en constante transformation, et l'objectifie, la gèle. Cela correspond à notre pensée de l'anarchie – dès que nos relations, notre amour, notre combat, deviennent quantifiés, nous sommes morts-vivants. Libérer notre amour, nos affects intimes, des liens du Couple rend possible la cosmologie subversive basée sur un sens de soi extensible. » (ANONYME, *Tue le Couple dans ta tête*, p. 11).

²³ Comme le démontre @PapoFormiga : jusque les relations non-monogamiques ne peuvent faire l'impasse sur des accords interpersonnels. (Cf. <https://twitter.com/munihin/status/1705169959305843125>) Nous ne pourrions imaginer une queertopie viable sans que les membres d'une communauté se soient toustes mis'es d'accord, ou sans que l'intégralité des membres ne soit parvenu, grâce à une pédagogie qui n'aurait pas suivi les codes du néolibéralisme (par exemple : sans hiérarchie entre les membres et sans user de modes de relation tels que ceux déjà existants), à ce que nous nommons queertopie, c'est-à-dire: des modes de relations non-limités entre les individu'es, dans le respect de soi en tant que personne queer. Il ne s'agirait sinon que de la recréation d'une société aux relations violentes, où des rapports oppressifs, voire des actes tels que le viol ou la pédocriminalité, pourraient alors se reproduire.

²⁴ Tel *milieu queer* faisant partie d'un monde néolibéral qui promeut un individualisme concurrentiel (autoentrepreneurat), des individus divisés et donc de plus en plus inégaux économiquement du fait de la flexibilité du marché (commensurabilité des valeurs et marchandisation d'innombrables produits et services); le néolibéralisme permet jusque des modes de relations interprétables économiquement, puisque l'économie est le nouveau nom de la politique. Ce qui se nommait religion porte désormais le nom de capitalisme ; et son idéologie n'est pas le catholicisme mais le néolibéralisme qui emploie à ses fins le sentiment de nécessité à l'utile.

antiqueers. Notons ici que nous nous positionnons par-delà les mouvements dits *woke* et *anti-woke* — et, s'il fallait choisir, nous nous rapprocherions de la méthodologie du second. Il ne s'agit pas de faire censure (*cancel culture*), mais de traiter en tant que personnes réfléchies de tels sujets, de considérer sa propre problématisation et de s'éduquer soi-même. « Si suffisamment de personnes rejettent le genre qui leur a été assigné, le genre ne peut fonctionner ».²⁵

Puisque l'objectif est une *queerisation* des modes de relationner, une refonte de nos habitudes et de nos enseignements hégémoniques, nous voyons l'évidence d'une idéologie antiqueer déjà-là qui ne doit pas occulter l'idéologie queer comme proposition politique. Aussi notons qu'

[u]n élément d'erreur dans l'estimation de la valeur des idéologies est dû, me semble-t-il, au fait (fait qui n'est pas un hasard) que l'on donne le nom d'idéologie aussi bien à la superstructure nécessaire d'une structure déterminée qu'aux élucubrations arbitraires d'individus déterminés. Le sens péjoratif du mot est devenu extensif et cela a modifié et dénaturé l'analyse théorique du concept d'idéologie [...] Il faut donc faire une distinction entre les idéologies historiquement organiques, qui sont nécessaires à une structure donnée, et des idéologies arbitraires, rationalistes, « voulues ». En tant qu'historiquement nécessaires elles ont une valeur qui ont une valeur « psychologique », elles organisent les masses humaines, elles forment le terrain où les hommes évoluent, prennent conscience de leur position, luttent etc. En tant qu' « arbitraires », elles ne créent rien d'autres que des mouvements individuels, des polémiques, etc. (même celles-ci ne sont pas complètement inutiles, car elles sont comme l'erreur qui s'oppose à la vérité et la confirme).²⁶

Ces « idéologies historiquement organiques » définies par A. Gramsci nous sont tout à fait explicites par la liste des pratiques antiqueer qui se pose par opposition-définition (forme-contre-forme) ; ces idéologies qui se regroupent sous le terme d'hégémonie masculine peuvent ainsi être contournées et contrecarrées. Notre recherche se constitue alors comme *queertopie* : espace-temps de l'idéal queer, prenant comme référence les hétérotopies foucaudiennes.²⁷

[Les hétérotopies] sont la contestation de tous les autres espaces, une contestation qu'elles peuvent exercer de deux manières : ou bien, comme dans ces maisons closes dont parlait Aragon, en créant une illusion qui dénonce tout le reste de la réalité comme illusion, ou bien, au contraire, en créant réellement un autre espace réel aussi parfait, aussi méticuleux, aussi arrangé que le nôtre est désordonné, mal agencé et brouillon (...).²⁸

Une queertopie est souhaitée — nous ne dirons pas quelle est seulement souhaitable, c'est en cela qu'il s'agit d'un idéal, d'une tentative à (s')organiser, sans vocation à sa réalisation arrêtée (puisque après tout « personne n'espère seulement

²⁵ FLORES & STORM, *The Gender Accelerationist Manifesto*, p. 13, traduction personnelle. Dans l'original : “[I]f enough people reject the gender assigned to them, gender cannot function.”

²⁶ GRAMSCI, *Catharsis et transformation sociale dans la théorie politique de Gramsci*, pp. 72-73.

²⁷ Dans un ouvrage publié il y a peu, l'on trouve la présence d'un terme qui concorde aussi bien à notre désir, « anticampos » utopiques (à traduire par exemple par super-non-lieux, comme nous en ferons l'usage à la fin de cet article, en ayant pour référence Marc Auger), et qui constituent ces lieux d'action marginaux, se présentant comme alternatives à côté du capitalisme, sans le disrupter frontalement. (MATOS, *A an-arquia que vem*, pp. 150-151).

²⁸ FOUCAULT, *Le Corps Utopique*, pp. 33-34.

l'espoir »).²⁹ Nous verrons dans la suite quelques procédés pour y tendre à partir des conditions mondiales actuelles.

3. Moyens & relations pour une queertopie

En théorie anarchiste, la désobéissance est une forme de résistance aux normes. Il y aurait donc des groupes de populations (comme les anarchistes ou certains groupes isolés vivant en autogestion, comme les Zones À Défendre) dont l'existence s'avère déjà queer puisqu'ayant déconstruit en leur sein les normes imposées par les systèmes étatique et capitaliste et s'étant reconstruit en marge de ceux-là. Mais l'on peut aussi compter des groupes (prémodernes)³⁰ qui jamais ne furent touchés par l'hégémonie masculine et dont les modes de relation intra-communautaires sont particulièrement auto-définis (comme parmi les peuples autochtones). Comment tendre alors vers ce type de relation queer depuis l'intérieur d'une société capitaliste, d'où nous ne doutons pas que l'auteur académique qui nous lira se trouve aussi?

Nous pouvons imaginer de telles orientations de pratiques queer à l'intérieur de l'institution. S'ensuivant de la pratique de la désobéissance, nous parlerons d'*indiscipline* (effondrant l'évolution de la disciplinarité universitaire en voie d'interdisciplinarité et de transdisciplinarité). Nous tenterons de voir par deux voies, celle des réseaux sociaux et celle de la salle de classe (université), comment agir de l'intérieur pour mieux s'en sortir.

Les réseaux sociaux dominants ne sont pas queers — censure de contenu (qu'il s'agisse de nudité ou d'incitation à la révolte), omniprésence de profils monétisés, mise en avant des contenus hégémoniques (par algorithme, par le biais de publicités ou par paiement des utilisatrices de peu de scrupules). Ils ne sont pas des moyens queers de relationner ; est-ce donc la peine d'encore les critiquer, de révéler leurs manquements (jusqu'au manquement qui ne pourra y être rempli), ou même d'essayer de les rendre plus queer et inclusif (*queeriser*)?

Nous pouvons voir ces réseaux sociaux comme ce qu'ils sont : des moyens de diffusion plutôt que des moyens de production ; ainsi nous réussirions à pervertir leur usage — car nous ne cherchons pas à produire, à additionner quoique ce soit au monde en terme de production capitalisable, mais nous pouvons pervertir l'utilisation de tels outils par une certaine conformation à leurs limites (ne pas donner au capitalisme plus d'outils pour nous abattre, ou, continuant de paraphraser la formule d'un texte de Audre

²⁹ ROSA, *Tutameia*, p. 37, traduction personnelle. Dans l'original : "ninguém espera a esperança".

³⁰ Nous employons ce terme en référence à l'usage qu'en fait Bruno Latour, constituant une généalogie complète de l'usage du concept de moderne dont voici une citation pour en expliciter notre usage : "les modernes sont mis à part des prémodernes. Chez Eux [les prémodernes], la nature et la société, les signes et les choses, sont presque coextensifs. Chez Nous [les modernes], nul ne doit plus pouvoir mélanger les préoccupations sociales et l'accès aux choses mêmes. (...) Les modernes diffèrent bien des prémodernes en ceci qu'ils refusent de penser les quasi-objets comme tels. Les hybrides offrent à leurs yeux l'horreur qu'il faut éviter à tout prix par une incessante et maniaque purification. (...) Autant de collectifs, autant de représentations. Mais la machine à créer des différences est déclenchée par ce refus de penser les quasi-objets parce qu'il entraîne la prolifération nouvelle d'un certain type d'être : l'objet constructeur de social, expulsé du monde social, attribué à un monde transcendant qui n'est pourtant pas divin, lequel produit, par contraste, un sujet flottant porteur de droit et de moralité." (LATOUR, *Nous n'avons jamais été modernes*, non paginé).

Lorde publié en 1984 [*The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House*],³¹³² tenter la dépossession méthodique et prolongée de ces outils que l'omniprésence culturelle ne peut nous permettre d'ignorer totalement).

L'usage des *Stories* (*Instagram, Messenger*) peut être ce contact direct et éphémère à autrui. L'on réapprend à ne pas tout donner pour archive, à ne pas tout proposer à retenir ni rendre visible aux yeux de tous. C'est une expérience différente qui renouvelle la mémoire-Mnemosyne et participe à cette perpétuation d'un contact indirect qui peut facilement être brisée par une réaction directe causée par son éphémérité. Les frontières s'amenuisent, les relations s'activent par rhizomes de références partagées.³³ « L'amant apparaît, lorsque l'un des acteurs de la [rencontre] ne pose plus de condition préalable, aime sans exiger de l'être et abolit ainsi l'économie dans la figure du don. »³⁴

Ce que ces réseaux sociaux peuvent créer c'est la possibilité d'une rencontre par ces relations indirectes ; je te suis, tu me suis, je regarde journalièrement tes *Stories* — et, plus tard, nous nous aimons. Le reste sera toujours le plus intéressant ; le manque est dans la marge, et chaque espace restreint est à occuper jusqu'à en faire imploser ses limites ; c'est le monde capitaliste que nous devons déshabiter : soyons clair : mais ce monde est partout ; sa forme jamais-complètement-moderne nous permet cependant des réalisations formidables qui vont complètement à son encontre. Nous pouvons dépasser notre statut possédé de consommateurice pour être des disséminateurices de nos idées et de nos actions. Nous devons nous rencontrer pour pouvoir quitter ces réseaux, et pour cela, nous devons apprendre à nous connaître et à nous aimer dans la pluralité de nos histoires. « L'amant ne fait pas seulement l'amour, il fait faire l'amour. »³⁵

³¹ Citation étendue extraite de l'ouvrage : « Car les outils du maître ne démanteleront jamais la maison du maître. Ils nous permettront peut-être temporairement de le battre à son propre jeu, mais ils ne nous permettront jamais d'apporter un changement véritable. » Traduction personnelle dans l'original : "For the master's tools will never dismantle the master's house. They may allow us temporarily to beat him at his own game, but they will never enable us to bring about genuine change." (LORDE, *The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House*, non paginé).

³² Entendre aussi Gilles Deleuze : « Il n'y a pas lieu de craindre ou d'espérer, mais de chercher de nouvelles armes. » (in LAZZARATO, *Gouverner par la dette*, p. 73).

³³ Ce que nous proposons par ce petit texte aux allures de communication marketing c'est, par la mort du statut actuel de créatrice de contenus, la mort de l'autorialité unique et directive et, donc, la possibilité d'une fluidité des genres et des relations. Déjà des personnes se prétendent artiste-*Instagram*, artiste-etc. ; nous ne les ridiculissons pas : ces canaux de communication ont leur efficacité propre ; nous leur proposons plutôt l'*inexistence créative*. C'est bien parce que ces outils sont parmi les plus accessibles et les plus voués à être utilisés que nous parlons d'eux — et parce qu'en effet ils sont déjà disponibles et que nous avons pris la coutume de leur usage, que nous ne l(es) ignorons pas. Pour une partie importante de la population des grandes villes, c'est l'un des premiers canaux de communication, avant tous les autres (et quand bien même il en existerait des dérivations, c'est sensiblement dans cette direction que l'on semble se diriger). Et c'est parce que nous nous doutons que nous pourrions ici nous adresser à ces personnes-là que nous en parlons. Si, dans les circonstances actuelles, d'autres moyens nous permettaient effectivement et avec une telle facilité de se rencontrer et de communiquer entre personnes de milieux sociaux relativement différents, nous nous contenterions de dire de ne pas utiliser alors les outils dont nous parlons (puisque c'est cet usage qui perpétue aussi leur existence et les conséquences de celle-là ; ne nous abstensions pas de réfléchir à des lieux de rencontres sûrs, accessibles et libres).

³⁴ MARION, *Le phénomène érotique*, p. 128.

³⁵ MARION, *Le phénomène érotique*, p. 139.

La « vie » hors de prix, sans prix, gratuitement accordée, reçue, subie, n'a en soi aucun prix. Elle ne vaut rien sans la volupté. Mais la volupté, la faculté de l'éprouver, à son tour est donnée gratuitement à chacun : elle non plus n'a aucun prix.³⁶

En Europe, l'État français a demandé en 2023 que les réseaux sociaux soient purement et simplement censurés si ceux-là laissent libre cours à de potentielles initiatives révolutionnaires, d'où qu'elles viennent. Nous avons là une preuve qu'il s'agit d'outils qui peuvent être utilisés comme contre-pouvoir, comme possibilité de faire communauté. Nous pourrions énumérer d'autres pratiques étatiques antiqueers, mais le chiffre qui suit devrait suffir à nous alerter sur le risque de pratique autoritaire venue des États : 69 des 193 gouvernements étatiques du monde étudiés par *International Lesbian, Gay, Bisexual, Trans and Intersex Association* sanctionnent les pratiques sexuelles privées entre personnes du même sexe.³⁷

Il faut en société néolibérale apprendre à relationner de manière queer tout en se défaisant de nos coutumes antiqueer afin d'éviter la concurrence à la bonne-conduite. C'est notamment accepter des relations qui ne passent pas qu'exclusivement par les réseaux sociaux, puisque ceux-là tomberont à leur tour (détruits de l'intérieur, par leur propre politique marketing de plus en plus libérale et invasive, ou de l'extérieur, par régulation des États autoritaires) ; c'est rencontrer une personne dont on ne connaîtra jamais le prénom ; connaître des personnes qui à chaque rencontre seront nommé'es différemment ; oublier des rencontré'es, ne chercher nulle part à les suivre, et laisser le corps-mémoire leur faire place pour émerger bien plus tard, se raconter alors toute notre vie sans l'autre. La relation anarchiste, non-monogamie intégrale, en passe par ces étapes. Le queer esquive l'autre norme et ainsi survit par contre-normes, comme contre-conduite.

L'idée de « contre-conduite » présente donc l'avantage de signifier directement une « lutte contre les procédés mis en œuvre pour conduire les autres », à la différence du terme d'« inconduite » qui ne se réfère qu'au sens passif du mot. Par la contre-conduite, on cherche tout autant à échapper à la conduite des autres qu'à définir pour soi-même la manière de se conduire à l'égard des autres. (...) À la subjectivation-assujettissement que constitue l'ultrasubjectivation il faut opposer une subjectivation par les contre-conduites. À la gouvernementalité néolibérale comme manière spécifique de conduire la conduite des autres, il faut donc opposer un double refus non moins spécifique : refus de se conduire vis-à-vis de soi-même comme entreprise de soi et refus de se conduire vis-à-vis des autres selon la norme de la concurrence.³⁸

À l'échelle intracommunautaire, ne sont pas nouveaux les dialectes qui permettent aux communautés LGBTQ+ de se rencontrer et de se comprendre en marge (Pajubá, Lubunca, vocabulaire dédié aux applications de rencontre gays, à la dénomination de drogues illicites, etc). Le queer peut se composer de pratiques reconnues qui sont les siennes et qui sont vouées à l'incompréhension et à l'exclusion décidée de ceux qui sont considéré'es comme des ennemis. En effet, c'est contre une normativité masculine

³⁶ KLOSSOWSKI, *La monnaie vivante*, p. 53. La pensée de Klossowski développée dans cet opuscule adulé par M. Foucault mérite toutes les relectures. L'une de celles que nous opérons est celle d'une queertopie qui viserait, notamment par la décriminalisation du travail du sexe, à une liberté des corps à pouvoir avoir des relations sexuelles entre eux (sans les êtres, d'une certaine manière).

³⁷ ILGA, *State-Sponsored Homophobia 2020*, p. 113.

³⁸ DARDOT; LAVAL, *La nouvelle raison du monde*, non paginé.

hégémonique que se situe les théories queer, contre un monolinguisme relationnel du global.

Il faut s'accorder à voir la société dans son ensemble pour ne pas se satisfaire seulement de quotas d'intégration à l'université pour les personnes trans et travestys ; il ne faut pas laisser la berceuse de l'inclusion comme visibilité poussée dans les institutions, aide à l'institutionnalisation et donc à l'antiqueer, qui masquerait le clairon du même système qui plus loin sonne chaque jour l'agression de personnes LGBTQ+ dans chaque pays du monde.

Le queer peut-être est cette existence retournée si souvent que, sans envers ni endroit, le confondu (dévisagéification, monstruosité et insoupçonnable) y est libération, forme et contre-forme à la fois possible. Queer est (secrets pouvant être) d'inadmissibles réalisés ; queer est déjà donner beaucoup, parce que désindividualisant et relationnant. Queer est l'événement commun qui ne se racontait pas. Queer est déjà dépassé dans le futur si le queer tente de dépasser le présent par le passé historicisé ; il nous faut (beaucoup) d'autres narrations. L'événement est l'expérience partagée par un groupe mais renoncée parfois, renoncement avant que l'événement ne devienne dominé (voire, ce que nous ne recherchons pas plus : dominant), ainsi l'a pratiqué l'Histoire. Les narrations sont des contre-Histoire et il nous faut les multiplier aussi singulièrement que possible. Ce sont là des noms de queer : relation, contre-forme, narration possible, contre-Histoire.

L'histoire du queer est une histoire chaque fois alternative, alternative notamment à l'histoire de l'art elle-même. Aussi, une reconnaissance *a posteriori* peut nous faire rencontrer au cours de l'histoire de l'art des perspectives ignorées qui manquaient alors à cette nomination, trouvant du sens dans ce qui n'en avait pas auparavant. Le queer ne s'applique pas à une esthétique visuellement définie³⁹ — et par là même nous aide à faire la critique d'autres constructions possibles de l'histoire de l'art, alors sans cesse redécoupée jusqu'au révisionnisme.⁴⁰ Queer se positionne comme une contre-histoire de l'art possible et offre d'innombrables perspectives — ou du moins, s'y emploie.

Queer est un lancer. Si cosmologie queer il pouvait y avoir, il faut la penser comme un idéal, une utopie (*queertopie*) qui nous pousse à continuer à relationner plus et plus diversement. Le queer ne s'arrêtant pas à une définition peut parcourir des paysages nouveaux en développant sa contre-définition. C'est celle-là qui permet une déconstruction provoquée et continuée.

³⁹ Voir la conférence de Quentin Petit Dit Duhal, « Art contemporain et culture queer : une histoire de représentations » : <https://www.lairedu.fr/media/video/conference/art-contemporain-et-culture-queer-une-histoire-de-representations/>.

⁴⁰ Dans la perspective qu'adopte Camnitzer dans un ouvrage qui tente notamment de saisir les actions des mouvements du groupe de guérilleros Tupamaros en Amérique Latine comme partie intégrante et révolutionnaire de l'histoire de l'art : "reevaluation is the aspired direction of any self-critical historical discourse. It is a method—a historical inquiry—based on the discovery of new material that was unknown (for whatever reason, whether political, economic or social) or previously ignored. On the other hand, revisionism carries with it a certain degree of skepticism or, in some cases, a disingenuous motivation. At its best, revisionism suggests that what was given precedence in the past should be weighed in relation to other histories; that there may, in fact, be a conflict between new facts based on evidence recently excavated and certain assumptions that, until now, have been sacrosanct. At worst, revisionism disclaims the extant historical record as false, based less on impartial research than on ideological concerns, and that the former history should be erased and logically replaced by another version of that history [sic]." (MORGAN, *Conceptualism*, p. 109-111, In: CAMNITZER, *Conceptualism in Latin American art: didactics of liberation*, p. 5).

La théorie queer propose plus qu'un changement de termes, elle propose un retournement dans la manière de penser. Le grand défi n'est pas seulement de supposer que les positions de genre et sexuelles se sont multipliées et, par conséquent, qu'il est impossible de les traiter sur la base de schémas binaires ; mais aussi d'admettre que les frontières sont sans cesse franchies et – ce qui est encore plus compliqué – que le lieu social dans lequel vivent certains sujets est précisément la frontière.⁴¹

Au XXI^{ème} siècle, Claire Bishop théorise la virée pédagogique (*virada pedagógica*) et la virée artistique (*virada artística*) entraînée par elle (déhiérarchisation des rôles professeureuses/élève et pratiques artistiques comme moyen d'enseignement):⁴² il n'y a plus d'artiste individuel/le, mais une communauté (non-hiéarchique) qui partage des points de rencontre esthétique et politique (localisés). Tant qu'il y a un public qui considère tel travail comme art, alors il y a là art — perspectivement. Le public doit donc être entendu et élevé au rang d'artiste (si l'artiste ne se décide pas à descendre de son piédestal) ; c'est le public qui fait le travail de l'artiste exister — en d'autres termes : un art sans public ne rencontre pas sa puissance transformatrice (*catharsis*). C'est un décloisonnement intégral du rôle isolé et unidirectionnel de l'artiste que nous souhaitons faisant partie active d'une société contre-néolibérale.

Radicalement, nous posons qu'une personne déjà intégrante ou non d'une institution artistique (école, galerie, musée) n'aura du queer que l'apparence si cette personne en venait à faire, par exemple, performance pour l'institution artistique de son mode de relation queer — cherchant par là une promotion par l'université d'une forme contrôlée du queer ; en d'autres termes : une cooptation organisée, consentie et consentante au système qui dans le même temps nous laisse être assassiné/es.⁴³ Nous ne sommes pas queer que pour l'instant d'un travail artistique ; nous vivons queer et en subissons chacun/e les conséquences au quotidien. Si le queer est une bataille, entrer dans l'institution artistique parce que l'on utilise des modes de représentation queer est antiqueer — et c'est donner des armes supplémentaires à son meilleur ennemi.

Bien trop souvent, les gens ne recherchent pas la libération des personnes queer, mais seulement leur assimilation. L'assimilation des homosexuels est le principal mouvement de défense des droits LGBT, mais il ne va pas assez loin. Si tout ce que nous faisons c'est s'assimiler, nous sommes toujours soumis au pouvoir et à la domination du système de classes de genre. Nous ne sommes pas libres, nous sommes simplement intégré/es au système d'oppression et de domination existant.⁴⁴

⁴¹ LOURO, 2001, p. 542, *apud* RODRIGUES, *Pedagogias queer e libertária para educação em cultura visual*, p. 74, traduction personnelle. Dans l'original : "A teoria queer propõe mais que uma mudança de termos, propõe uma reviravolta no modo de pensar. O grande desafio não é apenas assumir que as posições de gênero e sexuais se multiplicaram e, então, que é impossível lidar com elas apoiadas em esquemas binários; mas também admitir que as fronteiras vêm sendo constantemente atravessadas e – o que é ainda mais complicado – que o lugar social no qual alguns sujeitos vivem é exatamente a fronteira."

⁴² Cf. FERNÁNDEZ, *A virada pedagógica da arte e o trânsito de identidades de artista-educador*, p. 225.

⁴³ Ici nous avons aussi bien en tête le *queerbaiting* que le *queer coding*, ce dernier sévissant en tant que représentation dans les médias comme une ancienne interprétation du terme queer qui donne des caractéristiques exagérées et stéréotypées en grande partie aux personnages méchants des films (voir Disney), sans être pour autant nommés comme queers mais en étant donc moqués ou détestés dans la culture populaire. Cf. https://en.wikipedia.org/wiki/Queer_coding.

⁴⁴ FLORES; STORM, *The Gender Accelerationist Manifesto*, p. 14, traduction personnelle. Dans l'original : "Far too often people do not seek the liberation of queer people, only our assimilation. Gay

Le queer fait partie de la vie et déjà donc intrinsèquement de la pratique artistique de son auteurice comme telle, quelle que soit cette pratique (création, rencontre de liens et de nécessités [= esthétique] de survie). Nous sommes producteurices en art ; nous devons avoir conscience que travailler en art c'est y vendre notre être-en-production. Je ne mets là aucun mysticisme ; ceux que nous considérons comme artistes ont toujours utilisé leurs expériences et vécu dans la production de travaux artistiques (quand iels n'utilisaient pas ceux des autres). Le positionnement de l'auteurice comme producteurice (cf. W. Benjamin)⁴⁵ doit être conscient de l'état de son monde afin de ne pas le perpétuer dans ses travers (capitaliste, moderniste, patriarcal, raciste, etc.) — contre lesquels chaque jour notre vie doit se débattre (cf. G. Lukács).⁴⁶ S'il peut y avoir un anarchisme queer, probablement s'agit-il le plus possible d'éviter *d'étudier pour son travail* — bien au contraire, le travail en tant que démarche capitaliste de subsistance doit nous laisser jouer consciemment de la marge laissée par sa force aliénatrice pour laisser aux pratiques & théories anarchistes queers leur propre champ des possibles le moins influencé que se peut en dehors de toute institution capitaliste ; aussi, nous ne pouvons fournir au capital les moyens théoriques et pratiques que des années d'études, de vécu, nous auront permis d'acquérir, sinon tout lui reviendra, tout sera réutilisé (infiltration dans une guerre hybride) tôt ou tard contre nous, servira à l'enrichissement d'une même caste dont nous serons semipermanemment marginalisé·es.⁴⁷ En d'autres termes : le fruit de sa recherche intellectuelle et personnelle ne peut constituer une source de revenus en tant qu'anarchiste queer dans un monde néolibéral. Là se constitue notre pédagogie pour la possibilité d'un art queer et une nécessité pour nous de rencontrer d'autres moyens de survie (de faire esthétique).

Une désaliénation qu'individuelle n'empêchera pas de retomber dans une aliénation plus forte encore. Par exemple le garçon noir issu de la périphérie dans *Marte*

assimilation is the mainstream LGBT rights movement, but it does not go far enough. If all we do is assimilate, we are still subject to the power and domination of the gender class system. We aren't free, just folded into the existing system of oppression and domination."

⁴⁵ « Dans son article "L'auteur comme producteur", Walter Benjamin explique que c'est "sur la base de sa place dans le procès de production" que se fonde la place de l'intellectuel dans la lutte des classes. C'est pourquoi le travail de l'auteur comme producteur "ne sera jamais uniquement le travail sur des produits mais toujours en même temps un travail sur les moyens de production." Pour Copfermann, qui considère également que l'artiste révolutionnaire doit agir sur les modes de production, ce dernier tente justement d'échapper à ce système production, cycle infernal dans lequel tout le procès de production est tourné vers la reproduction dudit système » (COUDRAY, *L'artiste comme producteur*, non paginé.) Nonobstant : "Walter Benjamin's description of the assumed opposition between commitment and quality for the author (in Benjamin's case, the writer, but it holds true for the artist as well): 'On the one hand one must demand the right tendency (or commitment) from a writer's work, on the other hand one is entitled to expect his work to be of high quality.' (CAMNITZER, *Conceptualism in Latin American art*, p. 17).

⁴⁶ En tant qu'artiste, il importe de se remémorer que notre rôle ne doit jamais être celui de simple spectateur·e. C'est le travail que nous propose Georg Lukács à travers sa critique littéraire. « Tout, depuis la parcellisation des processus productifs qui semblent se dérouler indépendamment des travailleurs jusqu'à la structure même de la pensée bourgeoise avec son opposition du sujet et de l'objet, amène l'homme à contempler passivement la réalité sous forme de "choses", de "faits" et de "lois". Quarante ans avant Debord, Lukács caractérise cette condition de l'homme comme celle du "spectateur" » (HCC, p. 118). (JAPPE, *L'Avant-garde inacceptable*, non paginé).

⁴⁷ Venant appuyer cette provocation : en France, les étudiant·es étranger·eres n'ont qu'un an à l'issue de leurs études sur le territoire pour trouver un emploi *dans le secteur de leurs propres études*.

*Um*⁴⁸ croit au rêve désaliénant de devenir astronaute, quittant ainsi sa classe sociale, mais il ne tombera que dans une aliénation plus grande parce qu'il ignore son aliénation historico-sociale (point de vue matérialiste de G. Lukács). Il y perdra même plus en désaliénation dans sa quête individuelle que s'il avait seulement une conscience matérialiste de son aliénation et qu'il ne cherchait pas si activement à participer aux efforts absurdes du capitalisme (et gratuitement !).⁴⁹

4. Conclusion

La désaliénation (capacité à recevoir et donner une catharsis) est visée par une pédagogie libératrice (queer et anarchiste), puisqu'elle permettra l'introduction d'une cohésion des êtres ensemble (relations sans cesse renouvelées); la pédagogie comme un lieu de tous les possibles ou : super-non-lieu, possible à tout moment, en toutes circonstances, puisque d'abord par soi-même puis pour soi-même (car nous nous retrouverons toujours à relationner avec les autres).

La pédagogie queer doit être prête à poser la question de la radicalité par des expériences de pensée. Nous en avons donné quelques exemples ici, qui peuvent tout aussi bien se continuer et se généraliser (reconnaitre ses actes antiqueers ; déhiérarchiser toutes ses relations ; disponibiliser une éducation queer ; penser au lien entre sexualité et libération ; penser le passage du violent [non consenti] au safe [consenti] comme limite relationnelle ; jusqu'à penser, par exemple, la possibilité d'uninceste consentant entre personnes majeures — entendons bien ici le contexte existant et le contexte idéal d'une telle proposition : les moyens de contraception d'un côté et une pédagogie non-hiéarchique & non-oppressante de l'autre qui n'existe de toute façon matériellement pas dans le contexte capitaliste global à ce jour). C'est en laissant aller et venir des désirs communiqués que pourra se construire un monde chaque fois pluriellement nôtre, le plus loin possible du rationalisme néolibéral (concurrentiel, individualiste et rationaliste). « La pensée de l'errance nous préserve des pensées de système. »⁵⁰ — Ce monde à venir existe, et il ne faut pas se le laisser désapproprier :

Certes, s'il y a un monde à venir, il est désormais en dispute, mais il faut résister au désir dominant de projeter, depuis la ruine de celui-ci, ce qui pourrait devenir le monde à venir. Cela ne signifie pas abdiquer la responsabilité d'imaginer et de conjurer les forces qui habitent cette dispute et sont capables de traverser

⁴⁸ Notons que ce film est emprunt d'antiqueer malgré ses représentations (en apparence) queer (couple lesbien racisé vivant en périphérie). Nous pointons là du doigt une scène où le couple lesbien se touche pour la première fois les mains dans le foyer familial, générant une réaction de surprise des parents. L'aspect antiqueer de cette scène est que le réalisateur va l'étendre en un long panoramique visant à provoquer l'hilaré du public de la salle de cinéma (pleine, où je me trouvais) ; autrement dit : faire rire de l'homophobie familiale alors que la situation contextuelle (diégétique) est celle d'un pays (Brésil) particulièrement violent, et la situation locale (public d'avant-première aisné du plan pilote de la capitale fédérale) celle de privilégié·es. Une réaction antiqueer, donc, bourgeoise et blanche. (Nous adressons cette note en connaissance de l'identité du réalisateur du film qui fut sélectionné aux Oscars. Il ne s'agit pas d'un cas isolé.)

⁴⁹ Nous pensons ici au travail gratuit des étudiant·es, boursier·eres ou non, qui pour valider leur master ou doctorat se doivent de publier des articles fruits de leur recherche scientifique. Une autre proposition serait donc d'essayer de faire les choses le plus antiscientifiquement possible (dépendant de son propre domaine d'activités).

⁵⁰ GLISSANT, *Introduction à une poétique du divers*, p. 130.

l'apocalypse vers la terra incognita du futur, bien au contraire : résister au désir projectif est un pari sur la possibilité d'échapper à la capture de notre imagination visionnaire par les forces réactives du monde contre lequel nous luttons. Se refuser d'offrir des alternatives n'est donc pas un refus de l'imagination, mais un geste dans la lutte pour faire de l'imagination non pas une voie de recentrage de l'homme et de restructuration du pouvoir universalisant, mais une force décoloniale, qui libère le monde à venir des pièges du monde à mettre fin.⁵¹

Une queertopie est donc possible. Elle existe d'ailleurs déjà par la pratique d'individu'es isolé'es (anarchistes, par exemple) ou regroupé'es (peuples autochtones, quilombolas, groupes marginaux auto-organisés). Activer ces pratiques queer demeurées en puissance dans la société capitaliste (interdits moraux ou légaux à provoquer) est donc une nécessité comme l'est celle de reconnaître son ennemi'e (antiqueer) et remettre en question les pratiques de celui-là qui, quand elles ne vont pas déjà à l'encontre des relations queer, sont sa limitation à pouvoir ainsi relationner. Le queer est une proposition libertaire et libératrice⁵² elle permet un perspectivisme (comme développé dans la pratique de E. V. de Castro, cosmovision et acceptation des pratiques d'autrui) de nos relations possibles. En cela, une queertopie doit en passer par une pédagogie queer qui permettra de reformuler ensemble nos relations possibles, défaisant toute règle préexistante d'être et de relationner puisqu'aucun type de relation ne saurait être exactement prédéfini dans une utopie où nos relations elles-mêmes sont traitées de façon queer.

⁵¹ MOMBAÇA, *Rumo a uma redistribuição desobediente de gênero e anticolonial da violência!*, p. 16, traduction personnelle. Dans l'original : "Certo que, se há um mundo por vir, ele está em disputa agora, no entanto é preciso resistir ao desejo controlador de projetar, desde a ruína deste, aquilo que pode vir a ser o mundo que vem. Isso não significa abdicar da responsabilidade de imaginar e conjurar forças que habitem essa disputa e sejam capazes de cruzar o apocalipse rumo à terra incógnita do futuro, pelo contrário: resistir ao desejo projetivo é uma aposta na possibilidade de escapar à captura de nossa imaginação visionária pelas forças reativas do mundo contra o qual lutamos. Recusar-se a oferecer alternativas não é, portanto, uma recusa à imaginação, mas um gesto na luta para fazer da imaginação não uma via para o recentramento do homem e reestruturação do poder universalizador, mas uma força descolonial, que libere o mundo porvir das armadilhas do mundo por acabar."

⁵² La vie-même comme une esthétique (pratique anti-néolibérale), telle une culture, cultive des moyens de survie propres à l'être-entre-les-êtres. « La chance de survie de l'être humain, dans ce *struggle for life*, dépend de sa capacité de gérer efficacement les rapports entre les trois éléments qui définissent concrètement son humanité. Nous retrouvons dans la définition du concept d'homme, la même circularité qui caractérisait les rapports entre les trois éléments constitutifs de la philosophie de la praxis. D'un côté, la thèse, la nature avec ses possibilités et ses contraintes ; de l'autre, l'individu singulier qui se forge lui-même en transformant la nature ; la synthèse individuelle (le développement d'une personnalité autonome) n'est ni pensable ni réalisable sans les multiples médiations que constituent les rapports sociaux entre les hommes. Dans cet ensemble de rapports actifs et conscients, l'individu occupe la position de centre de liaison et d'agent de changement » (JOUTHE, *Catharsis et transformation sociale dans la théorie politique de Gramsci*, p. 92).

Références

- ANONYME. Tue le Couple dans ta tête. Ungrateful Hyenas Editions, 2021. Disponible : <https://ungratefulhyenas.noblogs.org/files/2023/07/tuelecouple.pdf>. Visité le : 6 jan. 2024.
- ART contemporain et culture queer : une histoire de représentations. Quentin Petit Dit Duhal. Université Rennes 2, 17 jan. 2023. 1 vidéo (1:30:00 min). Publiée par Le Webmedia De L'université Rennes 2. Disponible : <https://www.lairedu.fr/media/video/conference/art-contemporain-et-culture-queer-une-histoire-de-representations/>. Visité le : 6 jan. 2024.
- BECKER, Howard. *Outsiders: Studies in the sociology of deviance*. London: The Free Press, 1966.
- BENJAMIN, Walter. L'auteur comme producteur. Allocution à l'institut pour l'étude du fascisme à Paris, le 27 avril 1934. Trad. Philippe Ivernel. In: BENJAMIN, Walter. *Essais sur Brecht*. Paris: La fabrique éditions, 2003. pp. 122-144.
- BOUVERESSE, Jacques. *Dire et ne rien dire: l'illogisme, l'impossibilité et le non-sens*. Paris: Éditions Jacqueline Chambon, 1997.
- CAMNITZER, Luis. *Conceptualism in Latin American art: didactics of liberation*. Austin: University of Texas Press, 2007.
- COUDRAY, Sophie. L'artiste comme producteur. In: COUDRAY, Sophie. *Revue Période*, 16 mai 2016. Disponible : <http://revueperiode.net/lartiste-comme-producteur>. Visité le : 6 jan. 2024.
- DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *La nouvelle raison du monde (Essai sur la société néolibérale)*. Paris: Éditions La Découverte, 2010.
- ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. *L'idéologie allemande*. Paris: École alsacienne, 1999.
- FEDIRICI, Silvia. *Sexuality as Work*. [S. l.: s. n.] Disponible : <https://solnetfiles.files.wordpress.com/2012/11/sexualityaswork.pdf>. Visité le : 6 janvier 2024.
- FERGUSON, James. The Uses of Neoliberalism. *Antipode*, London, v. 41, n. S1, pp. 166-184, 2009.
- FERNÁNDEZ, Tatiana. A virada pedagógica da arte e o trânsito de identidades de artista-educador. *Revista do Programa de Pós-graduação em Arte da UnB*, Brasília, v.15, n.1, pp. 224-254, jan./jun., 2016.
- FISHER, Mark. *Désirs postcapitalistes*. Toulouse: Audimat éditions, 2022.
- FLORES, Eme; STORM, Vikky. The Gender Accelerationist Manifesto. *The Anarchist Library*, 2019. Disponible: <https://theanarchistlibrary.org/library/vikky-storm-the-gender-accelerationist-manifesto>. Visité le: 6 jan. 2024.
- FOUCAULT, Michel. *Le Corps Utopique : Les Hétérotopies*. Paris: Éditions Lignes, 2019.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia da esperança: um reencontro com a pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2013.

GLISSANT, Édouard. *Introduction à une poétique du divers*. Paris: Gallimard, 1996.

IAI. *Discordo de que não existe acordo não-mono*. 2023. Twitter: @PapoFormiga Disponível : <https://twitter.com/PapoFormiga/status/1705169959305843125>. Visité le : 6 jan. 2024.

JAPPE, Anselm. *L'Avant-garde inacceptable : Réflexions sur Guy Debord*. Paris: Éditions Léo Scheer, 2004.

JOUTHE, Ernst. *Catharsis et transformation sociale dans la théorie politique de Gramsci*: Dans la théorie politique de Gramsci. Québec: Presses de l'Université du Québec, 1990.

KLOSSOWSKI, Pierre. *La monnaie vivante*. Paris: Éditions Joëlle Losfeld, 1994.

LATOUR, Bruno. *Nous n'avons jamais été modernes* (Essai d'anthropologie symétrique). Paris: Éditions La Découverte, 1991.

LAZZARATO, Maurizio. *Gouverner par la dette*. Paris: Éditions Amsterdam, 2014.

LORDE, Audre. *The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House*. London: Penguin Books, 2018.

LUCKÁCS, Georg. *L'Esthétique*. Paris: Éditions Critiques, 2022.

MARION, Jean-Luc. *Le phénomène érotique*. Paris: Grasset, 2003.

MARTE um. Réalisation: Gabriel Martins. Belo Horizonte: Filmes de Plástico, Ancine & Canal Brasil, 2022. (115 min), son., couleur.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *A an-arquia que vem*: fragmentos para um dicionário de política radical. São Paulo: sobinfluencia edições, 2022.

MENDOS, Lucas Ramon; BOTHA, Kellyn; LELIS, Rafael Carrano; PEÑA, Enrique López de la et al. *State-Sponsored Homophobia 2020: Global Legislation Overview Update*. Geneva: ILGA, 2020. Disponível : https://ilga.org/downloads/ILGA_World_State_Sponsored_Homophobia_report_global_legislation_overview_update_December_2020.pdf. Visité le : 6 jan. 2024.

MOMBAÇA, Jota. Rumo a uma redistribuição desobediente de gênero e anticolonial da violência!. In: PEDROSA, Adriano; MESQUITA, André. *Histórias da sexualidade*: antologia. São Paulo: MASP, 2017. pp. 301-310. Disponível: <https://imgs.fbsp.org.br/files/62cc76f73d2d77003436339c56954187.pdf>. Visité le : 6 jan. 2024.

NASCIMENTO, Tatiana. *Privilégio branco : Uma questão feminista [?]*. Brasília: Padê Editorial, 2022.

RODRIGUES, Gabriela de Andrade. Pedagogias queer e libertária para educação em cultura visual. *Educação e Pesquisa*, São Paulo, v. 36, n. 3, pp. 735-745, set./dez. 2010.

ROSA, João Guimarães. *Tutameia*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2017.

SOBRE È AUTORE

Corentin Louis

Doutorande pela Universidade de Brasília, em Brasília (DF, Brasil). Artista-pesquisador interessade em práticas anarquistas e queer (artísticas e educativas), trabalhando e pensando formas de criação fora do mercado. *E-mail:* corentin.louis.fr@gmail.com.



Imagen gerada por IA (*Midjourney*) a partir dos termos: queer psalm, gender multiplicity

SALMO QUEER: LINGUAGEM E MULTIPLICIDADE DO GÊNERO

Geraldo Lucas Lopes Ferreira  0000-0001-9227-1569

Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brasil

Resumo

Este artigo tem como objetivo investigar a influência das perspectivas queer nas discussões sobre gênero, sexualidade e linguagem. Partindo da premissa de que esses conceitos vêm sendo alvo de campanhas ideológicas de normalização de corpos pelo Direito, os estudos críticos queer surgem enquanto campo de pesquisa que visa desestabilizar as estruturas de poder baseadas na cisheteronormatividade. Diante desse cenário, a linguagem se apresenta como importante meio de formação das identidades de gênero tradicionais, mas também como um caminho para a multiplicidade das categorias binárias de gênero. Para abordar esse tema, emprega-se uma estratégia metodológica de revisão bibliográfica focada nos estudos queer e na influência da linguagem, a partir das contribuições dos pensadores Michel Foucault, Paul Preciado, Judith Butler e Monique Wittig. Conclui-se que as perspectivas queer, quando aplicadas à linguagem, podem se transformar em uma ferramenta poderosa para desconstruir o binarismo de gênero.

Palavras-chave

Queer; linguagem; multiplicidade do gênero; poder.

QUEER PSALM: LANGUAGE AND GENDER MULTIPLICITY

Abstract

This article aims to investigate the influence of queer perspectives on discussions about gender, sexuality and language. Based on the premise that these concepts have been the target of ideological campaigns to normalize bodies, critical queer studies emerge as a field of research that aims to destabilize power structures based on cisheteronormativity. Given this scenario, language presents itself as an important means of forming traditional gender identities, but also as a path to the multiplicity of binary gender categories. To address this topic, a methodological strategy of bibliographic review focused on queer studies and the influence of language is used, based on the contributions of thinkers Michel Foucault, Paul Preciado, Judith Butler and Monique Wittig. It is concluded that queer perspectives, when applied to language, can become a powerful tool to multiply gender binarism.

Keywords

Queer; language; multiplicity of the genre; power.

Submetido em: 31/10/2023
Aceito em: 06/03/2024

Como citar: FERREIRA, Geraldo Lucas Lopes. Salmo queer: linguagem e multiplicidade do gênero. *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 4, n. 2, p. e48633, jul./dez. 2023.



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

Introdução

A compreensão do gênero, da sexualidade e do seu papel na sociedade tem passado por uma notável evolução ao longo da história. Durante muitos anos, o sexo foi alvo de intervenções e campanhas morais que visavam impor padrões de licitude e normalidade.¹ No entanto, observamos uma transformação parcial² do que antes era considerado um tabu, sujeito a inúmeras intervenções morais e ideológicas. A partir disso, esse estudo propõe uma análise queer (re)moldada pelos pensadores Michel Foucault, Paul Preciado, Judith Butler e Monique Wittig, que desafiam as visões convencionais e tradicionais e nos conduzem a uma compreensão mais subversiva das (des)identidades.

Busca-se demonstrar que o pensamento foucaultiano não se limitou a explorar a invenção da sexualidade humana, mas concentrou-se em entender como ela opera no tecido social, como forma de saber/poder. Foucault lançou luz sobre a genealogia da sexualidade como um dispositivo de poder que regulamenta, inova e controla de maneira detalhada os corpos e as populações: o dispositivo de sexualidade.

As contribuições de Foucault acerca desse dispositivo ajudarão no desenvolvimento dos debates sobre as perspectivas queer. Nesse momento, será realizada uma revisão bibliográfica acerca da teoria queer. Levará em consideração a origem dessa teoria e os seus principais desafios com relação às normas de gênero e a sexualidade, destacando a sua natureza não conformista e sua ênfase na desconstrução. Busca-se demonstrar que a teoria queer não se trata de uma única escola de pensamento, mas sim de uma diversidade de abordagens que questionam as hierarquias sociais. Pretende-se apontar que o campo teórico-político queer ressignifica as (des)identidades abjetas e desafia a conformidade, apresentando-se como uma ferramenta de contestação e desconstrução de categorias de gênero e sexualidades cisgenderonormativas.

¹ No Brasil, a datar do período colonial, a criminalização dos atos sexuais entre homossexuais, antes denominadas "sodomia", tornava-os alvos de sanções cruéis, conforme o Código Penal das Ordenações Filipinas. Apesar de o Código Penal do Império de 1830 ter desconsiderado a prática de sodomia como crime, foram desenvolvidas outras formas de punir a homossexualidade no Brasil. O homossexual deixou de ser visto apenas como criminoso e "foi transformado na figura patológica do perverso ou anormal" (SPARGO, *Foucault e a teoria queer*, p. 20), subjugando-lhes a métodos terapêuticos de "cura". A homossexualidade foi incluída sob o termo "homossexualismo" (o sufixo ismo indica a classificação de doença) em três revisões da Classificação Internacional de Doenças (CID), da Organização Mundial de Saúde (OMS), transitando entre as categorias de "personalidade patológica" e "desvio e transtornos sexuais". Porém, a revisão, que manteve a homossexualidade na CID, foi alvo de inúmeras críticas dentro dos campos da medicina, psiquiatria e psicologia, sendo rejeitada também pelos movimentos homossexuais de vários países, incluindo o Brasil, por intermédio do Grupo Gay da Bahia, que em 1985 fez pressão frente ao Conselho Federal de Medicina (CFM) para o banimento do termo homossexualidade de sua lista de distúrbios. No entanto, o reconhecimento internacional da despatologização da homossexualidade por parte da OMS só foi alcançado em 1990 (GAMA, *Cura Gay?* p. 9).

² A título de exemplo, nos últimos anos, os agentes do controle social (policiais, religiosos, tribunais de justiça e governantes) foram responsáveis por disseminar pânicos morais (COHEN, *Folk Devils and Moral Panics*, 1972) contra materiais didáticos que visavam combater a homofobia nas escolas, ocasião em que os empreendedores morais difundiram a noção de "Ideologia de Gênero" e a perseguição de exposições artísticas e de pensadores que incluíam a abordagem de gênero e sexualidade em seus trabalhos (como o fechamento do Queermuseu em Porto Alegre e a vinda de filósofa Judith Butler ao Brasil em 2017).

Após o aprofundamento nos (des)conceitos queer, será proposto um debate com a instituição do Direito, com vistas a observar como este se apropria do binarismo de gênero para reconhecer como natural e biológico apenas os corpos que aderem às categorias masculinas e femininas, por meio do uso de uma linguagem hegemônica. Nesse contexto, o Direito acaba por oprimir corpos que não se conformam às normas de gênero-queer.

Por fim, pretende-se realizar considerações sobre o uso da linguagem a partir dos estudos de Monique Wittig, com a finalidade de demonstrar como aquela desempenha um papel crucial na perpetuação das identidades cisheteronormativas, e também como um meio capaz de desconstruir, reconstruir e desafiar a lógica binária, por meio da multiplicidade de gênero.

1. Dispositivo de sexualidade

Por muitos anos, o sexo foi tema de diversas intervenções e campanhas ideológicas de moralização e normalização. O dispositivo de sexualidade de Foucault explica bem esses processos de licitude/ilicitude; normal/anormal e o permitido/proibido: "o dispositivo de sexualidade tem, como razão de ser, não o reproduzir, mas o proliferar, inovar, anexar, inventar, penetrar nos corpos de maneira cada vez mais detalhada e controlar as populações de modo cada vez mais global".³

O filósofo argumentava que a sexualidade não é um aspecto ou fato natural da vida humana, mas uma categoria da experiência que foi construída e que tem origens históricas, sociais e culturais, mas não biológicas. Diferente dos pesquisadores da época que perseguiam a "verdade" ilusória da sexualidade humana, Foucault buscou examinar como a produção da sexualidade contribui na manutenção de relações específicas de poder.

O filósofo estava mais interessado em entender como a sexualidade funciona na sociedade do que saber o que ela realmente é na perspectiva natural. Ao definir a sexualidade como um dispositivo histórico do poder, Foucault "faz um movimento duplo: desnaturalizá-la como resultado de relações de poder e identificar o foco no desejo como aquilo que as inviabilizou, permitindo que operassem".⁴

Durante a *História da Sexualidade I: a Vontade de Saber* (1976), Foucault menciona que por muito tempo a sociedade associou o sexo ao pecado. A antropóloga Gayle Rubin, no ensaio *Thinking Sex* (1992), realiza reflexões acerca dessa afirmação feita por Foucault, a partir do período da moralidade vitoriana, época em que campanhas educacionais e políticas de castidade, combate à prostituição e desestímulo à masturbação eram promovidas.

A ideia de que a masturbação seria uma prática nociva para a saúde é parte dessa herança. No século XIX, era comum pensar que o interesse "prematuro" no sexo, na excitação sexual e, sobretudo, no orgasmo prejudicaria a saúde e o desenvolvimento da criança. As posições dos teóricos diferiam quanto às consequências reais da precocidade sexual. Alguns pensavam que ela levaria à loucura, enquanto outros simplesmente supunham que ela prejudicaria o crescimento. Para proteger os jovens

³ FOUCAULT, *História da Sexualidade I*, p. 101.

⁴ MISKOLCI, *Teoria queer*, p. 87.

de uma excitação prematura, os pais amarravam as crianças à noite para evitar que se tocassem; médicos amputavam o clitóris de meninas que se masturbavam. Ainda que as mais horríveis dessas técnicas tenham sido abandonadas, as atitudes que as produziram permanecem. A ideia de que o sexo *per se* é prejudicial aos jovens está inculcada em estruturas sociais e legais cujo objetivo é mantê-los afastados do conhecimento e da experiência do sexo.⁵

No entanto, a partir do fim do século XIX, houve a colocação do sexo em discursos, transferindo-o do processo de restrição para um mecanismo de incitação, a fim de construir uma ciência da sexualidade. Desse modo, a incitação dos discursos sobre o sexo prevê que este seja falado publicamente, de uma maneira que não seja ordenada em função da demarcação entre o lícito e o ilícito: "cumpre falar do sexo como de uma coisa que não se deve simplesmente condenar ou tolerar, mas gerir, inserir em sistemas de utilidade, regular para o bem de todos, fazer funcionar segundo um padrão ótimo".⁶

A Revolução Sexual emergiu entre o final da década de 1960 e o início dos anos 1980, período em que boa parte das sociedades ocidentais vivenciou uma inflexão histórica na compreensão da sexualidade, do desejo e das possibilidades relacionais. Nessa época, movimentos feministas se organizaram em torno da demanda pelo direito à contracepção, à interrupção da gravidez e ao prazer sexual. Nos Estados Unidos, a luta pelos direitos civis dos afro-americanos conseguiu revogar as leis que impediam casamentos inter-raciais. Homossexuais, por sua vez, lutaram pela despatologização da homossexualidade e sua descriminalização.⁷

Os estudos sobre sexo-gênero começaram a ganhar destaque após a Revolução Sexual, com livros como *Sex and Gender* (1968), de Robert Stoller e *O Segundo Sexo* (1980), de Simone de Beauvoir. A famosa frase de Beauvoir: "ninguém nasce mulher; torna-se mulher" tornou-se uma das expressões mais utilizadas nos debates e estudos de gênero, uma vez que "fazer-se mulher dependia das marcas, dos gestos, dos comportamentos, das preferências e dos desgostos que lhes eram ensinados e reiterados, cotidianamente, conforme normas e valores de uma dada cultura".⁸ A frase de Beauvoir concebe a visão do gênero como algo a ser "construído".

Judith Butler nos aponta, no entanto, que "não há nada em sua explicação [de Beauvoir] que garanta que o "ser" que se torna mulher seja necessariamente fêmea".⁹ Para ela, a ideia de que o sexo é algo natural também é contestável. "[Talvez] o próprio construto chamado 'sexo' seja tão culturalmente construído quanto 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".¹⁰ Anne Fausto-Sterling contribui com o raciocínio de Butler, quando diz:

Na maioria das discussões públicas e científicas, o sexo e a natureza são considerados reais, e o gênero e a cultura são vistos como construídos. Mas trata-se de falsas dicotomias. Começo com os marcadores mais visíveis e exteriores do gênero – os órgãos genitais – para mostrar como o sexo é, literalmente, construído. Os cirurgiões removem partes e usam plástico para criar órgãos genitais

⁵ RUBIN, *Políticas do sexo*, p. 56.

⁶ FOUCAULT, *História da Sexualidade I*, p. 27.

⁷ MISKOLCI, *Teoria queer*, p. 86.

⁸ LOURO, *Gênero e sexualidade*, p. 17.

⁹ BUTLER, *Problemas de gênero*, p. 29.

¹⁰ BUTLER, *Problemas de gênero*, p. 27.

"apropriados" para pessoas nascidas com partes do corpo que não são facilmente identificáveis como masculinas ou femininas.¹¹

É possível notar, por meio da fala de Fausto-Sterling, que o sistema sexo/gênero nada mais é do que um sistema de escrituração corporal. "Os usos do corpo conduzem a uma desconstrução da ideia de corpo como 'dado', que é substituída por corpo como 'construção'.¹² O corpo é visto como um texto socialmente construído,¹³ ou seja, "uma folha em branco ou arquivo orgânico da história da humanidade, como história da produção sexual, de modo que certos códigos se naturalizam ou ficam elípticos e outros são sistematicamente eliminados ou riscados".¹⁴

2. Teoria queer

Os livros e a vida de Michel Foucault foram um dos pontos de partida para os/as teóricos/as queer. Tamsin Spargo (2017) argumenta que a afirmação de Foucault de que a origem da homossexualidade surgiu nos anos de 1870, e não na Grécia antiga, serviu como catalisador para o desenvolvimento da teoria queer. Assim, a categoria da homossexualidade deve ser vista como uma categoria construída do saber e não como uma identidade descoberta.¹⁵ Assim, a invenção do homossexual e da sexualidade como dispositivo de poder baseado em discursos de regulação e disciplina, agora ganha novas análises e críticas queer.

Embora a origem da teoria queer seja dispersa, ela começou a se desenvolver em meados dos anos oitenta nos Estados Unidos. Isso ocorreu quando o surgimento da epidemia de HIV/AIDS gerou um dos maiores pânicos morais e sexuais de todos os tempos.¹⁶ Foi Teresa de Lauretis (1991), durante uma conferência na Califórnia, quem empregou pela primeira vez a denominação *Queer Theory* para distinguir o empreendimento queer dos estudos de gênero e sexualidade. Vale lembrar que o termo "queer", quando traduzido para a língua portuguesa, significa "bizarro", "esquisito", "estranho" e "ridículo",¹⁷ sendo originalmente um xingamento em inglês usado pejorativamente para injuriar qualquer pessoa que não se conforma às normas hegemônicas de gênero e sexualidade.

Potência queer reside em seu caráter vadio e subversivo, incorporando atitudes de insubordinação prática e teórica não convencional. Tentar definir o queer como uma escola de pensamento implicaria enquadrá-lo e domesticá-lo. Portanto, o mais interessante é destacar o que essa teoria faz ou oferece como crítica, visto que a "teoria queer não é um arcabouço conceitual ou metodológico único ou sistemático, mas sim um acervo de engajamentos intelectuais com as relações entre sexo, gênero e desejo sexual".¹⁸

¹¹ FAUSTO-STERLING, *Dualismos em duelo*, pp. 77-78.

¹² STANCIOLI, *Corpo, Informação e tecnociênciass*, p. 20.

¹³ PRECIADO, *Manifesto Contrassetual*, 2017

¹⁴ BENTO, *A reinvenção do corpo*, p. 87.

¹⁵ FOUCAULT, *História da Sexualidade I*.

¹⁶ MISKOLCI, *Pânicos morais e controle social*, p. 22

¹⁷ LOURO, *O corpo estranho*, p. 38

¹⁸ SPARGO, *Foucault e a teoria queer*, p. 13.

O que quero demonstrar é como a teoria queer, em seu sentido mais radical, pode contribuir para o desafio de desenvolver novas orientações éticas que não se baseiam em fundamentos que excluem e marginalizam. O sujeito queer, pensando e escrevendo a partir de uma identidade fraturada ou extática, que está abaixo, atrás e diante da ilusão de completude, está plenamente disponível apenas para alguns em sociedades brancas heteronormativas. Ele ocupa um lugar (embora deslocado) para reagir de forma diferente ao Outro e aos outros e para oferecer um modelo para o possível posicionamento do sujeito religioso, para fiéis de crenças sem fundamento.¹⁹

Judith Butler entende que o termo queer não designa uma identidade, mas uma aliança, e é um bom termo para invocar quando fazemos alianças imprevisíveis e desconfortáveis na luta pela justiça social, política e econômica.²⁰ Da mesma forma, Guacira Lopes Louro adverte que "às vezes, o queer é utilizado como um termo síntese para se referir, de forma conjunta, a gays e lésbicas".²¹ No entanto, esse uso é pouco sugestivo em relação à amplitude de implicações políticas envolvidas na escolha deste termo, que é usado precisamente para marcar (e distinguir) sua posição anti-assimilacionista e anti-normativa. Nesse sentido, Paul Preciado define a teoria queer como uma teoria de empoderamento dos corpos subalternos e não um empoderamento assimilacionista.²²

Além disso, Preciado pormenoriza uma visão sobre o corpo como biopoder,²³ quando utiliza a expressão "contrassexualidade", a qual provém indiretamente de Foucault, "para quem a forma mais eficaz de resistência à produção disciplinar da sexualidade em nossas sociedades liberais não é a luta contra a proibição, e sim a contraproductividade",²⁴ ou seja, a produção de formas de prazer-saber alternativas à sexualidade moderna. "Ao definir a sexualidade como um dispositivo histórico do poder, Foucault faz um movimento duplo: desnaturaliza-a como resultado de relações de poder e identifica o foco no desejo como aquilo que as inviabilizou, permitindo que operassem".²⁵

No âmbito do contrato contrassexual, os corpos se reconhecem não como homens ou mulheres, mas como corpos falantes e reconhecem os outros corpos como falantes. Eles reconhecem em si mesmos a possibilidade de acessar todas as práticas significantes, bem como todas as posições de enunciação como sujeitos que a história determinou como masculinas, femininas ou perversas. Portanto, eles renunciam não apenas a uma identidade sexual fechada e naturalmente determinada, mas também aos benefícios que poderiam obter com a naturalização dos efeitos sociais, econômicos e jurídicos de suas práticas significantes.²⁶

¹⁹ SPARGO, *Foucault e a teoria queer*, p. 76.

²⁰ Embora a teoria queer trate a sexualidade como seu objeto-chave de estudo, nos últimos anos ela tem intensificado o exame de outras categorias do conhecimento envolvendo "múltiplas práticas sociais, resistindo à americanização branca, heterossexual e colonial do mundo" (PRECIADO, *Entrevista a Jesús Carrillo*, p. 400).

²¹ LOURO, *Gênero, sexualidade e educação uma perspectiva pós-estruturalista*, p. 21.

²² PRECIADO, *Manifesto Contrassexual*, 2017.

²³ Foucault entende como biopoder, a atuação do poder sobre os corpos. Entretanto, o mesmo designará duas classificações sobre o exercício do poder, a primeira se refere ao treinamento técnico, "ortopédico", isto é, as disciplinas e o poder disciplinar; a segunda denominação entende o corpo como pertencente a uma espécie (a população) com suas leis e regularidades (biopolítica) (FOUCAULT, *Microfísica do poder*, 1979).

²⁴ PRECIADO, *Manifesto Contrassexual*, p. 25.

²⁵ MISKOLCI, *Estranhando Foucault*, p. 87.

²⁶ PRECIADO, *Manifesto Contrassexual*, p. 21.

A contrassexualidade é a análise crítica da diferença de gênero e de sexo, fruto do contrato social heterocentrado, "cujas performatividades normativas [que] foram inscritas nos corpos como verdades biológicas [e] têm por objetivo de estudo as transformações tecnológicas dos corpos sexuados e generizados".²⁷ Além de romper com o contrato social, que é referenciado ao natural-biológico, a contrassexualidade supõe que o sexo e a sexualidade (e não somente o gênero) são compreendidos como "tecnologias sociopolíticas complexas; que é necessário estabelecer conexões políticas e teóricas entre o estudo dos dispositivos e dos artefatos sexuais."²⁸

Corpo não é naturalmente "sexuado", ele torna-se, atrás do manifesto contrassexual, parte de meios de processos culturais que utilizam a produção da sexualidade para ampliar e sustentar relações de poder específicas. Um exemplo destes novos exercícios contraprodutivos da sexualidade, que utilizam o corpo como instrumento da alta tecnologia contrassexual, é a prática do *fist-fucking* (penetração do ânus com o punho): "os trabalhadores do ânus são os novos proletários de uma possível revolução contrassexual".²⁹

Tamsin Spargo argumenta que o *queer* é categoricamente excêntrico, anormal e está em desacordo com o normal, a norma, seja a heterossexualidade dominante ou a identidade gay/lésbica. É um arcabouço teórico que luta contra a cisheteronormatividade.³⁰ As pesquisas de Butler,³¹ baseadas na teoria do abjeto de Julia Kristeva,³² na teoria da discursividade de Monique Wittig³³ e nas contribuições de J. L. Austin³⁴ e de Jacques Derrida³⁵ estabelecem a possibilidade de transformações significativas de uma invocação repetida.

Austin introduz a ideia de que falar é uma forma de ação e que os enunciados podem não apenas descrever uma realidade, mas também agir sobre ela e alterá-la. Derrida, por sua vez, expande essa noção ao questionar a fixidez do significado e ao destacar a importância do contexto na interpretação dos atos de fala, sugerindo uma fluidez e uma abertura na maneira como os significados são constituídos e reconstituídos. Butler se apropria dessas teorias para argumentar que a identidade de gênero é formada por atos repetitivos e discursos que são, eles mesmos, formas de atuação, revelando assim a natureza construída e performativa do gênero.

Essa integração das teorias de Austin e Derrida com as de Kristeva e Wittig permite a Butler desenvolver uma compreensão mais profunda e complexa da

²⁷ BUTLER, *Problemas de gênero*, p. 55.

²⁸ PRECIADO, *Manifesto Contrasexual*, p. 25.

²⁹ PRECIADO, *Manifesto Contrasexual*, p. 32.

³⁰ Entende-se que gênero é uma categoria em disputa por significados, operacionalizada por uma sofisticada tecnologia social heterocisnormativa efetivada por discursivos normalizantes, ou seja: questiona-se a heterosexualidade e cisgenderidade compulsórias, discursivamente produzidas nas relações sociais. Segundo Miskolci, a heteronormatividade é uma ordem política e social em que todos organizam suas vidas em conformidade como o padrão 'supostamente coerente' e pretensamente universal da heterossexualidade. Para o autor, "[...] a heteronormatividade é a ordem sexual do presente, fundada no modelo heterosexual, familiar e reprodutivo. Ela se impõe por meio de violências simbólicas e físicas dirigidas principalmente a quem rompe normas de gênero" (MISKOLCI, *A Teoria Queer e a Sociologia*, p. 44).

³¹ BUTLER, *Cuerpos que importan*, 2002.

³² KRISTEVA, *Powers of horror*, 1982.

³³ WITTIG, *O pensamento hétero e outros ensaios*, 2022.

³⁴ AUSTIN, *Quando dizer é fazer*. 1990.

³⁵ DERRIDA, *Assinatura Acontecimento Contexto*, 1991.

performatividade de gênero, onde a linguagem não apenas reflete, mas também constitui realidades sociais. Ao adotar e ressignificar termos pejorativos, as comunidades marginalizadas não apenas desafiam as designações abjetas impostas a elas, mas também reivindicam agência na construção de suas identidades e na resistência contra estruturas de poder opressivas. Por exemplo, um insulto reiterado que reduz as minorias sexuais a um *status abjeto* – como era o termo *queer* – pode ser ressignificado ao longo do tempo para a construção discursiva de um símbolo de resistência.

Assim, corpos abjetos³⁶ “assumem esse termo para si como forma de demonstrar sua oposição e contestação perante aqueles lugares que lhes foram designados”.³⁷ Por esse motivo, Louro entende que *queer* significa se colocar contra a normalização, seja de qualquer lugar que ela venha.

Os teóricos *queer* constituem um grupo diverso que mostra importantes desacordos e divergências. No entanto, eles compartilham alguns compromissos amplos, apoiando-se fortemente na teoria pós-estruturalista francesa e na desconstrução como um método de crítica literária e social. Eles favorecem uma estratégia descentralizadora ou desconstrutiva que escapa das proposições sociais e políticas programáticas positivas. Eles imaginam o social como um texto a ser interpretado e criticado com o propósito de contestar os conhecimentos e as hierarquias sociais dominantes.³⁸

Diante disso, o termo *queer*, sua militância e toda a sua teoria não são apenas uma defesa da diversidade da orientação sexual, mas uma recusa dos valores morais violentamente instituídos, o que se traduz em uma resistência à linha conceitual da abjeção, “mostrando-se como uma fronteira entre aqueles socialmente aceitos e aqueles que são relegados à humilhação e ao desprezo coletivo”.³⁹

Conforme descreve Marcelo Maciel Ramos, o *queer* busca transformar a vergonha em orgulho e o orgulho em vergonha.⁴⁰ “Representa a diferença que não quer ser assimilada ou tolerada, e, portanto, sua forma de ação é muito mais transgressiva e perturbadora”⁴¹. Trazer essa teoria para o campo da linguagem coloca em debate as próprias categorias universalistas do “sujeito de direitos” e ameaça todas as explicações e regulamentações sobre gênero e sexualidade, visto que o *queer* pode ser a “poc”, o “viado”, a “bicha”, a “sapatão”, a “caminhoneira”, a travesti e tantos outros/as dissidências sexuais. É a ambiguidade que instituições de poder não conseguem definir, controlar e encaixar.

A partir do momento em que instituições como o Direito e tantas outras não conseguem encaixar o *queer* na lei, na bíblia, na medicina, na psicologia e na explicação do professor, “ele assombra a norma que o exclui, ele desestabiliza todo o aparato normativo produtor de falsas verdades estáveis e normalidades ontológicas”.⁴² A perspectiva *queer* fornece uma base sólida para investigar narrativas construídas na

³⁶ A abjeção pode ser traduzida como aquilo que é rejeitado e expelido pelo – e do – sujeito, pois perturba sua identidade, a estabilidade do sistema, a ordem binária de gênero (KRISTEVA, *Powers of horror*, 1982).

³⁷ LOURO, *Gênero, sexualidade e educação uma perspectiva pós-estruturalista*, p. 546.

³⁸ SEIDMAN, *Queer Theory/Sociology*, p. 125.

³⁹ MISKOLCI, *Teoria queer*, p. 25.

⁴⁰ RAMOS, *Teorias Feministas e Teorias Queer do Direito*, p. 23.

⁴¹ LOURO, *Gênero, sexualidade e educação uma perspectiva pós-estruturalista*, p. 546.

⁴² RAMOS, *Teorias Feministas e Teorias Queer do Direito*, p. 23.

dimensão institucional, que, em vez de reconhecer sujeitos, constituem e adestram sujeitos para que se encaixem dentro de "categorias binárias, essencialistas e universais que não são, nunca foram, capazes de abarcar a variedade de corpos que emergem nas suas margens".⁴³

As críticas queer contribuem para o reconhecimento de corpos e vivências tidas como abjetas e desajustadas, "considerando que o sistema jurídico tem o desafio de se reinventar para pensar categorias jurídicas que superem concepções binárias e excludentes".⁴⁴ É a partir da posição ilegível e marginalizada dos discursos institucionais que o queer se apresenta como "possibilidade de experimentação epistemológica, de contestação coletiva, de desconstrução de tudo o que é considerado justo, essencial ou natural".⁴⁵

3. Multiplicidade de gênero

Ao longo da história, instituições como Direito, Igreja e a Medicina se apropriaram do conceito de binarismo de gênero, através de um discurso que só reconhecia o masculino e o feminino como gêneros padrões. Com a promoção do binarismo em seus discursos, aquelas instituições acabaram por oprimir as dissidências sexuais ou de gênero que não se subordinam à matriz cisgenderonormativa.⁴⁶

Nesse sentido, os estudos queer, aplicados à linguagem, podem contribuir nos processos de intensificação das performances das (des)identidades sexuais/gênero e na redefinição de todas as relações de poder e saber inerentes à nossa sociedade, haja vista que as hierarquias entre os gêneros/sexos estabelecidas através do binarismo têm como fim a divisão biológica de machos e fêmeas, o que dicotomiza a vida humana e limita as subjetividades, condicionando esses sujeitos a uma única categoria.⁴⁷

Os discursos que acima de tudo nos oprimem, lésbicas, mulheres e homens homossexuais, são aqueles que tomam como certo que a base da sociedade, de qualquer sociedade, é a heterossexualidade. Estes discursos falam sobre nós e alegam dizer a verdade num campo apolítico, como se qualquer coisa que significa algo pudesse escapar ao político neste momento da história, e como se, no tocante a nós, pudessem existir signos politicamente insignificantes. Estes discursos da heterossexualidade oprimem-nos no sentido em que nos impedem de falar a menos que falemos nos termos deles.⁴⁸

Importante mencionar que a linguagem contribui, em certa medida, nesse processo de perpetuação e produção de formas de regulação por meio do binarismo de gênero. Charles Taylor⁴⁹ argumenta que a linguagem desempenha um papel fundamental

⁴³ TORRES; FERNANDES, *Desidentificação crítica ou notas sobre uma estética das multiplicidades*, p. 156.

⁴⁴ BAHIA, *Sobre a (in)capacidade do direito de lidar com a gramática da diversidade de gênero*, p. 488.

⁴⁵ RAMOS, *Teorias Feministas e Teorias Queer do Direito*, p. 22.

⁴⁶ PRECIADO, *Manifesto Contrassetual*, 2017.

⁴⁷ BUTLER, *Problemas de gênero*, 2019.

⁴⁸ WITTIG, *O pensamento hétero e outros ensaios*, p. 56.

⁴⁹ Charles Taylor destaca a linguagem como o ponto de partida para a formação da personalidade, diferenciando-se de Tomasello e Ingold, que situam o processo inicial no "engagement", ou seja, na capacidade de compartilhar intencionalidade ou socialidade. Apesar dessa distinção inicial,

na criação de um mundo onde a capacidade humana pode ser realizada. Para ele, isso implica que as linguagens transmitidas pela comunidade por meio da educação e pelos atos de fala são a base para nutrir os valores e ideais que mantêm essa comunidade viva. Indivíduos iniciam sua formação ao assimilar a cultura e seus símbolos.⁵⁰

Assim, as interpelações médicas que dizem: "é menina" ou "é menino", bem como o registro de nascimento, logo após o nascimento de crianças, servem como mecanismo que visa materializar os corpos nas categorias binárias. "Nesse momento, instala-se um conjunto de expectativas e suposições em torno desse corpo".⁵¹ Essas suposições e expectativas tentam antecipar o que seria o mais natural, o mais coerente para o corpo que se tem, e após o nascimento, as expectativas materializam-se em desejos, gestos, brinquedos, cores e roupas.

Segundo Paul Preciado, "nenhum de nós escapou da mesa de operações performática que diz: 'é um menino!' ou 'é uma menina!'".⁵² Nem mesmo as pessoas intersexo⁵³ que, por mais que "põem em xeque o automatismo performativo da mesa de operações",⁵⁴ tornam-se corpos desfeitos, mutilados e incapazes de serem vistos fora do padrão binário.

Dessa maneira, os corpos devem seguir os espectros de continuidade e coerência dos "gêneros inteligíveis".⁵⁵ Contexto em que os corpos femininos aparecem referenciados na maternidade e os masculinos, na virilidade. Ocasão em que a mulher de verdade deve "dar-se ao respeito", "não deve ser vulgar", "não tomar a iniciativa da conquista"; o homem de verdade deve "ser forte", "ter iniciativa" e "ser sexualmente ativo". Essas idealizações, estereótipos e papéis dos gêneros "estabelecerão os domínios da masculinidade e feminilidade apropriados e impróprios e estarão fundamentadas no dimorfismo ideal e na complementaridade heterossexual dos corpos".⁵⁶

acreditamos que essas teorias não são mutuamente exclusivas, mas, pelo contrário, se complementam. Tomasello aborda a história natural da espécie, tanto filogeneticamente quanto ontogeneticamente, enquanto Ingold reflete sobre o tratamento da espécie humana pelas ciências. Enquanto isso, Taylor explora o mundo moral do indivíduo moderno já imerso em suas culturas e em processo de formação de sua pessoalidade. Em um contexto específico, podemos compreender por que a tese de que a linguagem é o elemento que introduz o indivíduo no mundo humano, repleto de significados e valores morais, é aceitável, como Ingold chamou de "condição humana" (TAYLOR, *The ethics of authenticity*, 1991).

⁵⁰ TAYLOR, *The ethics of authenticity*, 1991.

⁵¹ BENTO, *A reinvenção do corpo*, p. 88.

⁵² PRECIADO, *Manifesto Contrassetual*, p. 60.

⁵³ A simplicidade para designar se um recém-nascido é menino ou menina, a partir da observação dos genitais, desaparece quando sua conformação não é evidente. E é nesse contexto que nascem crianças com "estados intersexuais", que variam entre as características, genitais, gonadais e padrões cromossômicos que não se encaixam nas típicas noções binárias de corpo. "Os corpos intersexo desafiam a ideia de que o corpo é uma unidade estável e dotada de níveis constitutivos – molecular, cromossômico, gonadal, hormonal, genital, social e psicológico – necessariamente coerentes entre si" (LOPES, *Corpos e práticas da pessoalidade*, p. 128). Para saber mais consultar: (FERREIRA, *Mesa de operações*, p. 71).

⁵⁴ PRECIADO, *Manifesto Contrassetual*, p. 131.

⁵⁵ Judith Butler denomina como gêneros "inteligíveis", aqueles corpos que instituem e mantêm relações de coerência e continuidade entre sexo, gênero, prática sexual e desejo. Os espectros de descontinuidade e incoerência, são concebíveis em relação a normas existentes de continuidade e coerência, são constantemente proibidos e produzidos pelas próprias leis que buscam estabelecer linhas causais ou expressivas de ligação entre o sexo biológico, o gênero culturalmente constituído e a "expressão" ou "efeito" de ambos na manifestação do desejo sexual por meio da prática sexual (BUTLER, *Problemas de gênero*, p. 43).

⁵⁶ BENTO, *A reinvenção do corpo*, p. 34.

A partir disso, é preciso pensar que instituições como o Direito, Igreja e a Medicina imputam o binarismo de gênero aos sujeitos, através da linguagem, justamente para regular as mais diversas situações da vida. Estes discursos institucionais "negam-nos toda a possibilidade de criar as nossas próprias categorias".⁵⁷ De um lado, a categorização de um gênero tem consequências jurídicas; de outro, atribui-se a essa pertença no dia a dia relevância prática, dentre as quais destaco: a necessidade de registro para fins de identificação e validação de dados ou para fins de natureza estatal. Assim, por exemplo, a certidão de nascimento, a identidade, o passaporte, o cartão de saúde e tantos outros documentos, contém a indicação do gênero/sexo da pessoa.

Desse modo, a simples apresentação de uma certidão de nascimento e/ou de uma declaração de registro de nascimento perante autoridade pública, tribunais ou terceiros, gera uma série de situações que necessariamente têm repercussão a partir do gênero a que lhe foi atribuído. Por exemplo, a apresentação da certidão de nascimento é necessária, dentre outras finalidades, para acesso à educação e atendimento à saúde – condições essenciais para uma vida digna, que agora são definidos a partir de um espectro binário.

Dianete desse contexto, a linguagem será a base para a construção do que Judith Butler designou como "normas de gênero" e terá como finalidade estabelecer aos corpos expressão legítima. O corpo é identificado como um meio passivo sobre o qual se inscrevem significados culturais, bem como desejos e prazeres, ou, então, "como o instrumento pelo qual uma vontade de apropriação ou interpretação determina o significado cultural por si mesma".⁵⁸ Em ambos os casos, o corpo é representado como um instrumento que acumula um conjunto de significados culturais. "O corpo é um mediador da realidade/personalidade, serve-se à transformação".⁵⁹

As repetições materializadas ao gênero "funcionam como citações, e cada ato é uma citação daquelas verdades estabelecidas para os gêneros, tendo como fundamento para a sua existência a crença de que são determinados pela natureza".⁶⁰ Desse modo, a linguagem inicialmente revela seu poder sobre o corpo. Posteriormente, as características secundárias de corpos femininos e corpos masculinos tais como: seios, roupas, corte de cabelo, tatuagens, músicas, perfis no Instagram, Twitter/X, Grindr, Tinder, OnlyFans e etc., reafirmam esse poder, determinando o que é ser homem e ser mulher.

Para Monique Wittig, a linguagem é instrumento poderoso nas teorias modernas e nas ciências sociais, entrando inclusive nas discussões políticas dos movimentos de libertação da sexualidade. Isso acontece porque a "linguagem relaciona-se com um importante campo político onde o que está em jogo é o poder, ou, mais ainda, uma rede de poderes, uma vez que existe uma multiplicidade de linguagens que constantemente agem sobre a realidade social".⁶¹

Em anos recentes em Paris, a linguagem enquanto fenômeno tem dominado os sistemas teóricos modernos e as ciências sociais, e entrou nas discussões políticas dos movimentos de libertação das lésbicas e das mulheres [...]. A importância da linguagem enquanto tal como um interesse no jogo político foi apenas recentemente percebida. Mas o gigantesco desenvolvimento da linguística, a multiplicação das

⁵⁷ WITTIG, *O pensamento hétero e outros ensaios*, p. 56.

⁵⁸ BUTLER, *Diagnosticando o gênero*, p. 29.

⁵⁹ STANCIOLI, *Corpo, Informação e tecno ciências*, p.14.

⁶⁰ BENTO, *A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual*, p. 90.

⁶¹ WITTIG, *O pensamento hétero e outros ensaios*, p. 55.

escolas linguísticas, o advento das ciências da comunicação, e o tecnicismo das metalinguagens que estas ciências utilizam, representam os sintomas da importância daquilo que está em jogo politicamente. A ciência da linguagem invadiu outras ciências, como a antropologia através de Levi-Strauss, a psicanálise através de Lacan, e todas as disciplinas que se desenvolveram com base no estruturalismo.⁶²

O poder da linguagem sobre os corpos pode ser vista, em primeiro momento, como causa da opressão sexual. No entanto, o uso da linguagem também pode servir como um caminho para ir além dessa opressão. A linguagem não funciona magicamente e nem inexoravelmente: "há uma plasticidade do real em relação à linguagem: a linguagem tem uma ação plástica sobre o real".⁶³ A dominação através da linguagem, segundo Judith Butler, ocorre por intermédio da sua ação social plástica e artificial que se transforma em realidade. Em outras palavras, a linguagem é investida do poder de criar o "socialmente real" e "atuar sobre o real por meio de atos elocutivos que, repetidos, tornam-se práticas consolidadas entre os sujeitos falantes".⁶⁴ Dessa forma, praticar atos de linguagem com o viés de multiplicar o binarismo de gênero, na opinião de Monique Wittig, nos dará a oportunidade de criar inúmeras subjetividades.

Diante disso, o desafio atual consiste em tornar a linguagem um meio de representação e produção, "tratá-la como um instrumento que constrói invariavelmente o campo dos corpos e que deve ser usado para desconstruí-lo e reconstruí-lo, fora das categorias opressivas do sexo".⁶⁵ Temos então que a linguagem é uma instituição que pode ser radicalmente (re)transformada.⁶⁶

Ademais, as contribuições de Monique Wittig e Judith Butler nos permitem pensar o corpo lésbico não como um corpo feminino (mulher) e o corpo gay não como um corpo masculino (homem). Estamos diante, na verdade, do que Sam Bourcier chamou de "multiplicação de gêneros".⁶⁷ Na perspectiva dele, o gênero deixou de ser binário - somente homens e mulheres - e se tornou múltiplo. "Ao invés de existir apenas homens e mulheres, passamos a enxergar vários gêneros como lésbicas, gays, bichas, sapatões, viados, trans e muitos outros. O modelo deixou de ser dois sexos - dois gêneros - e se tornou n-sexos - n-gêneros".⁶⁸

O modelo que aborda "n-sexos e n-gêneros" se diferencia do modelo opressivo e cisheteronormativo da diferença sexual. Ele representa uma alternativa para a ação política e a formação de subjetividades *queer* a partir da linguagem. Ao defender isso, colocamos em discussão a importância da autodeterminação de (des)identidades. Considerar as mudanças e as (re)interpretações das (des)identidades como produtos das relações humanas e, portanto, sujeitos à ressignificação por meio de práticas políticas e epistêmicas, criar novas possibilidades de experiências no campo dos desejos e dos

⁶² WITTIG, *O pensamento hétero e outros ensaios*, p. 55.

⁶³ WITTIG, *The mark of Gender*, p. 4.

⁶⁴ BUTLER, *Problemas de gênero*, p. 171.

⁶⁵ BUTLER, *Problemas de gênero*, p. 181.

⁶⁶ A estratégia narrativa de uma linguagem multiplicadora proposta por Monique Wittig não é colocar o feminino em primeiro plano e excluir o masculino, mas na verdade o que se busca é uma reapropriação e descolamento subversivo daqueles "valores" que originalmente pareciam pertencer ao domínio cisheteronormativo.

⁶⁷ BOURCIER, *Cinquante nuances de genres (et de sexes) ou plus?*.

⁶⁸ BOURCIER, *Cinquante nuances de genres (et de sexes) ou plus?*, p. 20.

prazeres, desafia as estruturas cisheteronormativas que limitam o entendimento e a expressão da sexualidade e do gênero.⁶⁹ ⁷⁰

O que deve se buscar através da linguagem é a "subversão interna, em que o binário tanto é pressuposto como multiplicado, a ponto de não mais fazer sentido".⁷¹ Assim, com o interesse de desafiar a órbita cisheteronormativa, "teóricos e teóricas queer sugerem que é fundamental uma mudança efetiva que desestabilize e destrua a lógica binária de gênero e seus efeitos controladores: a exclusão, a hierarquia, a classificação, a dominação, a segregação".⁷²

4. Queerclusão

A evolução dos estudos acerca do gênero e sexualidade, ao longo da história, é um testemunho da capacidade humana de se adaptar e evoluir nas questões que moldam nossa sociedade. Desde os dias em que a sexualidade era estritamente regulamentada e moralmente sancionada até o atual momento de discussões complexas e análises profundas, o pensamento evoluiu graças a pensadores como Michel Foucault, Paul Preciado, Judith Butler, Monique Wittig e tantos outros/as.

Foucault, ao destacar a natureza histórica e enraizada nas relações de poder da sexualidade, lançou as bases para a teoria queer – uma abordagem não conformista que desafia as normas tradicionais de gênero e sexualidade. A teoria queer desempenha um papel fundamental na resistência à hegemonia cultural e na promoção da diversidade e da contestação das normas sociais.

Além disso, a influência do pensamento queer se estende ao campo do Direito, no qual o binarismo de gênero muitas vezes opõe aqueles que não se encaixam nas categorias tradicionais. A linguagem desempenha um papel crítico nesse contexto, tanto como ferramenta de opressão quanto como meio de desconstruir e reconstruir as categorias binárias de gênero.

As reflexões traçadas neste artigo nos permitem lembrar a importância de abraçar a diversidade, questionar as normas estabelecidas e utilizar a linguagem de forma consciente e inclusiva. Com base nisso, é necessário realizar algumas propostas para (re)pensar o uso da linguagem, das quais destaco: (i) reconhecer os corpos por meio da linguagem, promovendo a educação inclusiva desde a infância, para que as crianças cresçam com uma compreensão respeitosa das diversas (des)identidades corporais; (ii) colocar os corpos falantes em destaque, isto é, incentivar a criação de espaços seguros onde as pessoas possam compartilhar suas experiências, permitindo que as narrativas individuais enriqueçam nossa compreensão coletiva; (iii) (re)pensar a multiplicidade de gênero por meio da pesquisa e produção cultural que desafiem a rigidez binária e promovam a fluidez e diversidade de (des)identidades e (iv) (re)construir a linguagem aplicada aos corpos por meio de glossários e recursos linguísticos que auxiliem na comunicação respeitosa.

⁶⁹ BUTLER, *Problemas de gênero*, 2019.

⁷⁰ PRECIADO, *Multidões queer*.

⁷¹ BUTLER, *Problemas de gênero*, p. 183.

⁷² BORBA, *Linguística queer*, p. 98.

Essas propostas buscam uma transformação profunda na forma como a sociedade percebe e se comunica sobre questões de gênero, promovendo a diversidade e o respeito pelas diferentes experiências corporais e (des)identidades de gênero.

Referências

- AUSTIN, John Langshaw. *Quando dizer é fazer*. Trad. Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.
- BAHIA, Alexandre Gustavo Melo Franco de Moraes. Sobre a (in)capacidade do direito de lidar com a gramática da diversidade de gênero. *Revista Jurídica da Presidência*, Brasília, v. 18, n. 16, pp. 481-506, jan. 2017.
- BEAUVIOR, Simone. *O segundo sexo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.
- BENTO, Berenice. *A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual*. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.
- BORBA, Rodrigo. Linguística queer: uma perspectiva pós-identitária para os estudos da linguagem. *Revista Entrelinhas*, São Leopoldo, v. 9, n. 1, pp. 91-107, out. 2015.
- BOURCIER, Sam. Cinquante nuances de genres (et de sexes) ou plus? Les genres en action: entre karaoké de la différencessexuelle et politiquesmultisexgenrées. In: LEDUC, Guyonne. *Comment faire des études-genres avec de la littérature*. Paris: L'harmattan, 2014. pp. 1-20.
- BUTLER, Judith. *Cuerpos que importan*: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo". Buenos Aires: Paidós, 2002.
- BUTLER, Judith. Diagnosticando o gênero. Trad. André Rios. Revisão Técnica Márcia Arán. *Physis Revista de Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 1, pp. 95-126, 2009.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero*: feminismo e subversão da identidade. Trad. Renato Aguiar. 17. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.
- CARRILLO, Jesús. Entrevista com Beatriz Preciado. *Cadernos Pagu*, Campinas, s/v, n. 28, pp. 375-405, jan./jun. 2007.
- COHEN, Stanley. *Folk Devils and Moral Panics*: The Creation of Mods and Rockers. London: Harper Collins, 1972.
- DE LAURETIS, Teresa. Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities - An Introduction. *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, Durham, v. 3, n. 2, jul. 1991.
- DERRIDA, Jacques. Assinatura Acontecimento Contexto. In: DERRIDA, Jacques. *Margens da Filosofia*. Trad. Joaquim Torres Costa; Antônio M. Magalhães. Campinas: Papirus, 1991. pp. 349-373.
- FAUSTO-STERLING, Anne. Dualismos em duelo. *Cadernos Pagu*, Campinas, s/v, n. 17-18, pp. 9-79, mar. 2001.
- FERREIRA, Geraldo Lucas Lopes. Mesa de operações: o Direito à autodeterminação de corpos intersexo sob uma perspectiva queer antinormalizadora. In: ZINI, João Felipe; RAMOS, Marcelo Maciel; NICOLI, Pedro A. Gravatá (orgs.). *Reflexões e reinvenções em gênero e sexualidade*: identidades, preocupações e cuidado num contexto político e sanitário adverso. Belo Horizonte: Dialética, 2023. pp. 71-91.

- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque; J. A. Guilhon Albuquerque. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. 1. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- GAMA, Maria Clara Brito da. Cura Gay? Debates parlamentares sobre a (des)patologização da homossexualidade. *Sexualidad, Salud y Sociedad - Revista Latinoamericana*, s/v, n. 3, pp. 4-27, apr. 2019.
- KRISTEVA, Julia. *Powers of horror: an essay on abjection*. New York: Columbia UP, 1982.
- LOPES, Laís Godoi. *Corpos e práticas da pessoalidade: a emergência e a desconstrução da identidade de gênero*. 2014. Dissertação (Mestrado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2014.
- LOURO, Guacira Lopes. Gênero e sexualidade: pedagogias contemporâneas. *Proposições*, Campinas, v. 19, n. 2 (56), pp. 17-23, mai./ago. 2008.
- LOURO, Guacira Lopes. *Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.
- LOURO, Guacira Lopes. *O corpo estranho: ensaios sobre sexualidade e teoria queer*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.
- MISKOLCI, Richard. A teoria queer e a sociologia: o desafio de uma analítica da normalização. *Dossiê Sociologias*, Porto Alegre, ano 11, n. 21, jan./jun. 2009.
- MISKOLCI, Richard. Pânicos morais e controle social: reflexões sobre o casamento gay. *Cadernos Pagu*, Campinas, s/v, n. 28, pp. 101-128, abr. 2007.
- MISKOLCI, Richard. *Teoria queer: um aprendizado pelas diferenças*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- PRECIADO, Beatriz. Multidões queer: notas para uma política dos 'anormais'. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 19, n. 1, pp. 11-20, jan/abr. 2011.
- PRECIADO, Paul. *Manifesto contrassetual: práticas subversivas de identidade sexual*. Trad. Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: n-1, 2017.
- RAMOS, Marcelo Maciel. Teorias feministas e teorias queer do direito: gênero e sexualidade como categorias úteis para a crítica jurídica. *Revista Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 3, pp. 1679-1710, set. 2021.
- RUBIN, Gayle. *Políticas do sexo*. Trad. Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Ubu, 2017.
- SEIDMAN, Steven. *Queer Theory/Sociology*. Malden: Blackwell, 1996.
- SPARGO, Tamsin. *Foucault e a teoria queer: seguindo de Ágape e êxtase: orientações pós-seculares*. Trad. Heci Regina Candiani. In: MISKOLCI, Richard. *Estranhando Foucault: uma releitura queer de História da sexualidade I*. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

STANCIOLI, Brunello. Corpo, Informação e tecnociências: a manipulação da plataforma empírica dos direitos fundamentais. In: DOMINGUES, Ivan (org.). *Biotecnologias e regulações: desafios contemporâneos*. Belo Horizonte: UFMG, 2018, pp. 309-322.

STOLLER, Robert. *Sex and gender: the development of masculinity and femininity*. New York: Science House, 1968.

TAYLOR, Charles. *The ethics of authenticity*. Cambridge: Harvard University Press, 1991.

TORRES, Igor Leonardo de Santana; FERNANDES, Felipe Bruno Martins. Desidentificação crítica ou notas sobre uma estética das multiplicidades: do materialismo lésbico de Wittig às suas interpretações queer. *Revista Ártemis*, João Pessoa, v. 35, n. 1, pp. 151-167, jan-jun, 2023.

WITTIG, Monique. *O pensamento hétero e outros ensaios*. Trad. Maíra Mendes Galvão. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2022.

WITTIG, Monique. The mark of Gender. *Feminist Issues*, v. 5, s/n, pp. 3-12, 1985.

SOBRE O AUTOR

Geraldo Lucas Lopes Ferreira

Advogado. Doutorando em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Mestre em Direito e Inovação pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Bacharel em Direito pela Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG - campus Diamantina). E-mail: gllf.adv@gmail.com.



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

DEUS, UMA TRAVESTI NEGRA E INDÍGENA: RASCUNHOS DE UMA EPISTEMOLOGIA QUEER *

Guilherme Almeida de Lima  0000-0002-6114-4652

Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO), Guarapuava, Brasil

Resumo

Este artigo discute a gênese do modo de produção de conhecimento que incide sobre os corpos, gêneros e subjetividades, sob um parâmetro filosófico, teológico, epistemológico e político, desafiando a hegemonia do discurso científico positivista e oferecendo uma abordagem ético-política que se articula com os movimentos decoloniais e as epistemologias do sul global. O presente estudo de caráter exploratório, descritivo e de natureza bibliográfica, explora horizontes de pensamentos que buscam uma produção de conhecimento descentralizada do discurso hegemônico, propondo os rascunhos de uma epistemologia queer, que valoriza os saberes subversivos e marginais na produção de conhecimento, rompendo com paradigmas lógico-positivistas, anátomo-clínicos e biomédicos. Os resultados apontam para a necessidade de uma subversão radical dos sistemas discursivos dominantes, abrindo espaço para discursos que resgatam cosmovisões ancestrais silenciados ao longo da história, defendendo a descolonização do conhecimento e a valorização da pluralidade mística e teológica, desafiando visões tradicionais e hegemônicas da divindade. A epistemologia queer representa a possibilidade de transformar o conhecimento hegemônico em um conhecimento plural e diverso, questionando as relações de poder que configuram o conhecimento, apontando para a necessidade de novas abordagens epistêmicas e modos de subjetivação, promovendo a pluralidade e o reconhecimento das vozes subterrâneas na construção do saber.

Palavras-chave

Epistemologia; teoria queer; decolonialidade; teoria crítica.

GOD, A BLACK AND INDIGENOUS TRANSVESTITE: DRAFTS OF A QUEER EPISTEMOLOGY

Abstract

This article discusses the genesis of the mode of knowledge production that focuses on bodies, genders and subjectivities, under a philosophical, theological, epistemological and political parameter, challenging the hegemony of positivist scientific discourse and offering an ethical-political approach that is articulated with decolonial movements and epistemologies of the global south. This exploratory, descriptive and bibliographical study explores horizons of thought that seek to produce knowledge that is decentralized from the hegemonic discourse, proposing drafts of a queer epistemology that values subversive and marginal knowledge in the production of knowledge, breaking with logical-positivist, anatomo-clinical and biomedical paradigms. The results point to the need for a radical subversion of dominant discursive systems, opening up space for discourses that rescue ancestral worldviews that have been silenced throughout history, defending the decolonization of knowledge and the valorization of mystical and theological plurality, challenging traditional and hegemonic visions of divinity. Queer epistemology represents the possibility of transforming hegemonic knowledge into plural and diverse knowledge, questioning the power relations that shape knowledge, pointing to the need for new epistemic approaches and modes of subjectivation, promoting plurality and the recognition of underground voices in the construction of knowledge.

Keywords

Epistemology; queer theory; decoloniality; critical theory.

Submetido em: 30/10/2023

Aceito em: 31/01/2024

Como citar: LIMA, Guilherme Almeida de. Deus, uma travesti negra e indígena: rascunhos de uma epistemologia queer. (*des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 4, n. 2, p. e48618, jul./dez. 2023.



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

* O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001 e ERASMUS+ (European Region Action Scheme for the Mobility of University Students).

1. Introdução

Àquelas de nós cuja existência social é matizada pelo terror; àquelas de nós para quem a paz nunca foi uma opção; àquelas de nós que fomos feitas entre apocalipses, filhas do fim do mundo, herdeiras malditas de uma guerra forjada contra e à revelia de nós; àquelas de nós cujas dores confluem como rios a esconder-se na terra; àquelas de nós que olhamos de perto a rachadura do mundo, e que nos recusamos a existir como se ele não tivesse quebrado: eles virão para nos matar, porque não sabem que somos imorríveis. Não sabem que nossas vidas impossíveis se manifestam umas nas outras. Sim, eles nos despedaçarão, porque não sabem que, uma vez aos pedaços, nós nos espalharemos. Não como povo, mas como peste: no cerne mesmo do mundo, e contra ele. [Jota Mombaça]

O presente artigo é resultado de uma apresentação cultural e artística, realizada em forma de ensaio, na disciplina denominada “*The Impact of Religions and Value System in European Culture*”, como atividade parcial do estágio de mestrado sanduíche do presente autor, realizado na *Katholische Privat-Universität Linz* (KU LINZ), Áustria. O título do ensaio *If God is dead and the father was murdered: is God a woman? A psychoanalytic question*, foi apresentado pelo autor no semestre de inverno, especificamente em janeiro de 2023, na presente universidade, o qual culminou nos resultados expostos no presente artigo.

A presente investigação, portanto, se contorna a partir de algumas reverberações filosóficas, teológicas, epistemológicas e políticas no contexto da produção do conhecimento sobre o corpo, sexualidade, gênero e das subjetividades queer, se revelando como um ato de subversão discursiva ao modo imperativo do saber-poder científica, positivista, colonialista, eurocentrado e capitalista: esse artigo é um manifesto ético-político ao modo de produção de conhecimento oriundo da ciência branca e burguesa.

A premissa elementar que costura os fios temáticos desse manifesto surge a partir de algumas concepções teóricas que subverteram a atmosfera intelectual nos últimos séculos, como por exemplo: a concepção teológica de que deus está morto, em Nietzsche;¹ psicanalítica, com o assassinato do pai da horda primeva em Sigmund Freud;² sociológica, com o declínio do poder centralizador do patriarcado a partir da ascensão dos movimentos feministas no século XIX;³ histórica, com o movimento decolonial a partir das epistemologias do sul global;⁴ política, a partir das críticas ao neoliberalismo

¹ NIETZSCHE, A gaia ciência.

² FREUD, Totem e tabu.

³ BEAUVOIR, O segundo sexo.

⁴ SANTOS, Epistemologias do sul.

econômico;⁵ epistemológica, com o resgate dos saberes ancestrais oprimidos ao longo da história;⁶ e estética, com as novas configurações de expressão do corpo e do desejo sob um viés ético-artístico e menos jurídico-econômico.⁷

O artigo possui um caráter metodológico exploratório e descriptivo e de natureza bibliográfica, a partir de alguns horizontes de pensamentos que inauguram um novo modo de produção de conhecimento, situado em um campo de estudos pertencentes aos movimentos decoloniais, a partir dos saberes das epistemologias do sul global. O texto propõe, portanto, uma apostila em novas formas de produção de conhecimento, descentralizadas do discurso dominante. É nesse contexto que emerge os rascunhos de uma epistemologia queer, ou seja, uma possibilidade de produção de conhecimento desarticulado da lógica hegemônica do paradigma lógico-positivista e do paradigma biomédico, valorizando, por outro ângulo, as experiências subversivas e marginais de ser no mundo: saberes silenciados, ocultados e assassinados ao longo da história por não se enquadrarem em um modelo científico-econômico de produção de saberes.

O artigo convoca àquele que lê a incorporar modos alternativos de subjetivação do conhecimento, e a trilhar caminhos até então desconhecidos, subterrâneos, marginalizados e sujos,⁸ não iluminados sob os parâmetros da razão, pois o conhecimento nem sempre precisa ser iluminado pelas luzes do iluminismo,⁹ pois é na escuridão que o véu da hipocrisia burguesa se dissolve e os desejos mais viscerais ganham substância: na escuridão se faz experiência, corpo, conhecimento, gênero, sexualidades e subjetividades. Para mapear essas dimensões teóricas para subsidiar e enriquecer o que aqui será denominado de epistemologia queer, o artigo emprestará algumas concepções de autores clássicos e contemporâneos, inseridos dentro da filosofia e história da ciência, sociologia, antropologia, psicanálise, teologia, política, estética, teoria crítica e epistemologia.

O estudo parte do pressuposto de que o fenômeno da produção do conhecimento configura o modo de produção de subjetividades, como um efeito da institucionalização do saber e das relações discursivas de poder. O sujeito se constitui, nessa lógica, como um efeito do discurso de poder-saber,¹⁰ naturalizado pela razão instrumental em detrimento da razão crítica, postulado por Max Horkheimer, em *Eclipse da Razão* (1945), impactado pela estruturação de algumas matrizes de pensamento, como a ciência, o capitalismo, o patriarcado, o colonialismo e o cristianismo, por exemplo. Esses discursos, portanto, tornam-se operadores subjetivos no tecido social, influenciando o modo de funcionamento das instituições de produção do conhecimento, se instituindo como um dispositivo social de produção dessas subjetividades, cristalizadas a partir de um conjunto

⁵ DUNKER, *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico*.

⁶ FANON, *Os condenados da terra*.

⁷ BENJAMIN, *Passagens*.

⁸ FAVERO, *Psicologia suja*.

⁹ O iluminismo reflete alguns valores burgueses do século XVIII, originados na Europa ocidental. Embora por um lado se admita que esse movimento intelectual possibilitou um avanço no conhecimento, por outro lado, admite-se a marginalização de outras cosmologias, perpetuando, implicitamente, uma violência simbólica a partir de um saber com pretensões totalizantes. Sua ênfase na razão objetiva tende a desconsiderar modos de produção de conhecimentos alternativos e experiências que não se enquadram aos parâmetros consensuais da ciência positivista. (Cf. Adorno, *Educação e Emancipação*; Horkheimer, *Eclipse da razão*).

¹⁰ FOUCAULT, *A ordem do discurso*.

de ideias que se traduzem em modelos disciplinares, a partir de grandes sistemas simbólicos-ideológicos.

O conhecimento, conforma demonstra Kant,¹¹ Nietzsche¹² e Foucault,¹³ é uma invenção (*Erfindung*), e ao contrário do que pressupõe alguns sistemas de pensamento filosóficos, como positivismo, por exemplo, o saber não deve ser visto como um conteúdo neutro, em uma pressuposição de uma natureza pura e universal. Muito pelo contrário, todo saber é constituído por um conjunto de relações ideológicas e de poder, o qual terá as condições prévias para sua circulação, produção e transmissão. Desse modo, o conhecimento, como toda a invenção, está submetido a um tempo e um espaço que lhe são próprios. O saber é poder, pois é fruto das relações de luta social dentro dos jogos e das relações de poder, sendo, sobretudo, um instrumento de guerra e um meio de dominação e exploração.

Esses sistemas de pensamento orientam, regulam e determinam a fabricação de um saber e de uma verdade sobre o corpo, sexualidade, gênero e subjetividade dos sujeitos, traduzidos, na contemporaneidade, em um dispositivo pedagógico psiquiatrizante, por exemplo, que se expressa na indústria dos diagnósticos psicopatológicos em massa, com a materialização dos laudos médicos, a partir de um saber médico e psiquiátrico. A psicopatologia, nesse contexto, se apresenta como uma indústria da patologização da experiência humana (conforme apontado por Michel Foucault, por exemplo, nas obras *O Nascimento da Clínica* (1963), *História da Loucura* (1961) e o *Poder Psiquiátrico* (1974), ecoando em uma pedagogia e uma psicologia classificatória, psiquiatrizante e biopolítica).

Observa-se, assim, que a supremacia do saber psiquiátrico na construção do conhecimento, dos corpos e subjetividades, se traduz na expansão dos diagnósticos psicopatológicos em sua expressão mercadológica no cotidiano, uma vez que o capitalismo se estrutura como uma religião, conforme aponta Walter Benjamin, em 1921. Os diagnósticos, portanto, se tornam expressões das relações de poder, que configuram o modo de produção de subjetividades e da experiência humana.

Este trabalho surge como uma brecha para se pensar em uma subversão radical desses sistemas discursivos, abrindo um espaço para a elaboração de um discurso em que o significante-mestre possa transitar em outros lugares, a partir dos rascunhos de epistemologia queer e decolonial, que leve em consideração o resgate dos saberes ancestrais, assassinados ao longo da história. Uma epistemologia queer, portanto, é a possibilidade de transmutar o saber hegemônico para um saber plural e diverso, ecoando no ressurgimento de novas práticas e dimensões epistemológicas, priorizando a ética da existência em detrimento de uma ética jurídico-econômica. A ética da existência, portanto, inaugura uma epistemologia com um olhar sensível para além da classificação e padronização de corpos, gêneros e subjetividades, destacando um saber que valoriza a experiência humana, ao invés de colocá-la em uma psicopatologia ou uma classificação prévia a partir de um saber instituído por aqueles que detém as ferramentas e as tecnologias da verdade e do saber.

Desse modo, pensa-se enquanto epistemologia queer todo ato de produção de conhecimento subversivo a qualquer hegemonia naturalizada a partir da supremacia do

¹¹ KANT, *Crítica da razão pura*.

¹² NIETZSCHE, *Genealogia da moral*.

¹³ FOUCAULT, *Microfísica do poder*.

discurso da ciência positivista, ilustrado no título do presente artigo, em que carrega consigo o termo “*rascunhos*”, pois a experiência queer se apresenta em um estado de *vir a ser*; “*rascunhos*”, pois diz de uma escrita que contorna uma luta que não cessa; um rascunho nunca definitivo, pois sempre em movimento, clamando por um território e um espaço para que essa escrita seja possível; um “*rascunho*” que sublinhe, rabisque e contorne os corpos e as sexualidades, rasgando e fraturando a política conservadora, a ética jurídico-econômica e a estética mecânica-corporal; “*rascunhos*”, pois são saberes que não se limitam a nomeações fixas, pois flutuam¹⁴ por entre as entranhas sujas,¹⁵ subterrâneas e marginalizadas da existência e da experiência humana. Uma epistemologia queer é o encontro plural de um território daqueles que não possuem um lugar no mundo e que habitam o abismo social, porém, as escuridões e os becos da marginalidade moral também são territórios e é aqui que uma epistemologia queer é possível: uma epistemologia queer requer, portanto, uma epistemologia crítica e anarquista.

2. Uma epistemologia queer requer uma epistemologia crítica e anarquista

Precisamente, porque estou comprometida com uma transformação hegemônica deste horizonte, eu continuo a considerar esse horizonte como um esquema ou episteme historicamente variável, que é transformado pelo surgimento do não-representável dentro de seus termos, que é obrigado a reorientar-se em virtude dos desafios radicais à sua transcendência apresentados por figuras "impossíveis" nas fronteiras e fissuras de sua superfície.

[Judith Butler]

A epistemologia perpassa o sistema discursivo das verdades que incidem sobre os corpos, as sexualidades, os gêneros e sobre as subjetividades, influenciando, em consequência, o modo de ser no mundo. Nesse sentido, conceber o campo de estudos da epistemologia implica questionar o modo de produção do conhecimento e como isso impacta e configura diretamente na construção da identidade, saberes e valores sobre o outro. É possível analisar, conforme exposto anteriormente, que o sujeito se constitui como um efeito do discurso atribuído pelo outro, se tornando um objeto de uma verdade submetida à um conjunto de operadores discursivos, legitimando determinadas experiências a partir da autorização dessa verdade, e deslegitimando, pelo contrário, aquelas que não se encontram dentro desses limites discursivos.

¹⁴ Alusão a música do cantor pernambucano Johnny Hooker, com participação da cantora paulista Liniker.

¹⁵ FAVERO, *Psicologia suja*.

Para estremecer esses sistemas epistemológicos hegemônicos,¹⁶ resgata-se alguns horizontes de pensamento que desafiam a verdade instituída pela ciência convencional, fraturando esses saberes carregados de resíduos morais, patologizantes e classificatórios instituídos ao longo da história. Sendo assim, partindo do anarquismo epistemológico do filósofo austríaco Paul Feyerabend e da teoria crítica dos filósofos da escola de Frankfurt, Theodor Adorno e Max Horkheimer, é possível demarcar uma crítica à alguns saberes hegemônicos, uma vez que, conforme nos aponta Paul Feyerabend, para conceber uma “*Nova Ciência*”, é necessário considerar a historicidade dos fenômenos e sua expressão em termos culturais, psicológicos e estéticos, e analisar criticamente, sobretudo, a influência do positivismo lógico na manutenção do saber ocidental ao longo dos últimos séculos.¹⁷

O método positivista é o método que permeia a organização do pensamento, seja na produção científica que vigora na Universidade, seja na influência nas organizações públicas e governamentais, como partidos políticos, ONGs, sistemas de ensino, indústrias, meio de comunicação de massa, etc. Há de se destacar que a difusão do positivismo nas organizações sociais está recheada, de forma camouflada, da reprodução dos sistemas de poder, da ideologização social e da manutenção dos *status quo*.¹⁸

Nesse horizonte, o que importa não é a validade do conhecimento a partir de um parâmetro estabelecido por alguma instância detentora do saber, mas sim a produção do conhecimento a partir de uma lógica do *pluralismo teórico*,¹⁹ desvinculado da lógica formal que seria responsável por legitimar ou não os modos de produção do saber. Sendo assim, o conhecimento deve se produzir sem uma regra prévia, pois é a partir da liberdade de produção do conhecimento científico, sem determinações rígidas e autoritárias, que o conhecimento pode circular por outras vias, outros rumos, outros caminhos e outros destinos alternativos, pois a produção de verdades a partir de um ideal de normalidade é um risco, pois demarca limites autoritários de produção do conhecimento a partir das relações de poder:

[...] os jogos de nomeação operam linhas de poder na medida em que produzem ação concreta no mundo. Fabricam sujeitos, instituições e ainda produzem modos de se relacionar... esse jogo violento de produção de verdades a partir de um ideal de normalidade é um risco, pois tece tramas que podem facilmente nos capturar. Sem perceber, nosso corpo acaba sendo depositário de uma série de expectativas de pacificação cisgênera que visam reinstalar a normalidade binária, supostamente criada por deus e pela natureza.²⁰

Propõe-se pensar uma produção de conhecimento a partir de um ato de violação das regras do jogo científico, criado por aqueles que detém as peças da verdade e que

¹⁶ Para compreender a hegemonia e aparelhos ideológicos do estado, cf. Gramsci, *Escritos políticos*.

¹⁷ A crítica ao positivismo lógico a partir da teoria crítica pode ser explorada em: Adorno e Horkheimer, *Dialética do Esclarecimento* (1947); Horkheimer, *Teoria tradicional e Teoria Crítica* (1936); Horkheimer, *Eclipse da Razão* (1947); Adorno, *Introdução à controvérsia sobre o positivismo na sociologia alemã* (1968).

¹⁸ BARRA, *Teoria crítica e a crítica ao positivismo*, p. 448.

¹⁹ FEYERABEND, *Contra o método*.

²⁰ FAVERO, *Psicologia suja*, pp. 12-13.

mantém sob uma vigilância panóptica seu *modus operandi*,²¹ se expressando nos diferentes dispositivos institucionais autoritários de manutenção da reprodutibilidade (ou não) de determinados saberes. Nessa perspectiva, nos diz Feyerabend que: "[...] as violações são necessárias para o progresso",²² e na mesma linha de pensamento, Favero quando nos aponta a necessidade de romper com uma *episteme* instituída como "forma de reescrever as leis do poder e por isso mesmo não se trata de uma alternativa, mas de uma bagunça".²³

Toda produção do conhecimento é, em natureza, um ato político, e, quando desarticulada do discurso hegemônico, se apresenta como um ato de rebeldia, pois busca rasgar os valores morais instituídos, buscando novos modos de construção do saber, que muitas vezes se encontram no abismo social. Para uma epistemologia queer, devemos, portanto, "Sujar nossas bocas para provar contribuições epistêmicas marginais",²⁴ pois a tentativa de conservar o conhecimento em um viés atemporal é impedir seu avanço, pois: "A ideia de que a ciência deve ser útil e influenciar a sociedade [...] faz parte da ideologia de cientistas e governos".²⁵

A ciência deve, desse modo, ser contemplada como uma das inúmeras cosmologias existentes, pois, conforme aponta Feyerabend, o racionalismo cartesiano e o positivismo lógico que configuraram a ciência convencional tendem a desconsiderar implicitamente as experiências e formas de vida que não levem em consideração a mensuração, a matematização e o controle das variáveis em termos de neutralidade e distanciamento. Sendo assim, tudo o que não se encaixa no parâmetro de legitimação positivista é deslegitimado: a arte, a poesia, a estética, a literatura, a linguagem e qualquer possibilidade de "extravagar em mundos inteligíveis é não apenas proibido, mas é tido como um palavreado sem sentido".²⁶

O *pluralismo teórico*,²⁷ nesse contexto, dá abertura para outras formas de produção do conhecimento, correspondendo a diferentes formas de expressão das verdades do mundo, não se restringindo em uma única cosmologia. Nesse modelo, o conhecimento se apresenta em uma racionalidade não positivista e não marcada por supremacias discursivas da produção do saber e da verdade. O *pluralismo teórico*, em contrapartida, legitima as diversas manifestações de existir no mundo, se opondo a redução ou a comparação de um modo de vida ou teoria em detrimento de outro. Nesse contexto, segundo a perspectiva de Feyerabend, devemos adotar uma abordagem "culturalista" em oposição a uma abordagem "naturalista" ao conceber a natureza do conhecimento.

Os aspectos subjetivos e especialmente os elementos estéticos podem desempenhar um papel construtivo na ciência e em seu progresso, pois toda teoria carrega consigo um certo grau de subjetividade, o que significa que por mais que uma teoria reivindique um lugar de neutralidade experimental, expulsando o demônio da subjetividade pela janela, este retornará com força pela porta dos fundos, pois toda ciência

²¹ FOUCAULT, *Vigiar e punir*.

²² FEYERABEND, *Contra o método*, p. 29.

²³ FAVERO, *Psicologia suja*, p. 19.

²⁴ FAVERO, *Psicologia suja*, p. 36.

²⁵ IANNI, *Sociologia da sociologia*, p. 232.

²⁶ ADORNO; HORKHEIMER, *Dialética do esclarecimento*, p. 39.

²⁷ FEYERABEND, *Contra o método*.

é humana, e todo ser humano é efeito de linguagem, ou seja, toda ciência reflete um conjunto de ideologias simbólico-políticas. Toda ciência é, portanto, política e ideológica.

É dentro dessa idéia que o pensamento positivista é reposição da ideologia, pois, ao converter o universal em particular, ele retira as possibilidades de um pensamento livre e autônomo e transforma o presente na eterna posição de futuro antecipado ou de passado esquecido. Assim, o positivismo retira do passado a possibilidade de compreender o presente, uma vez que o passado serve apenas como consulta e não como lógica da imanência do presente. Acontece o contrário da dialética, conforme apontou Marx (2003, p. 15), quando reconheceu o valor do passado na constituição do presente: "a tradição de todas as gerações mortas opõe o cérebro dos vivos como um pesadelo".²⁸

O anarquismo epistemológico implica "Partir de uma firme convicção, contrária a razão e à experiência da época",²⁹ desafiando, assim, os parâmetros e as demarcações político-ideológicas estabelecidas sobre a validação de uma verdade. Essa proposta surge como uma forma de resgatar os saberes que foram assassinados ao longo da história por uma estrutura colonial e opressora, ou seja, saberes que sofreram "*epistemicídio*",³⁰ isto é, o silenciamento e a morte de alguns saberes que não se enquadram nos moldes da ciência convencional e que, por isso, não foram legitimados diante às autoridades científicas. Feyerabend nos aponta, nessa linha de raciocínio, que: "Qualquer ideia, embora antiga e absurda é capaz de aperfeiçoar nosso conhecimento. A ciência absorve toda a história do pensamento e a utiliza para o aprimoramento de cada teoria".³¹

Nessa perspectiva, toda ciência é um sistema de apropriação de uma verdade, moldando os modos de como os sujeitos devem ser no mundo, para que sejam legitimados diante uma verdade previamente estabelecida: "Assim, o racionalismo europeu vai produzindo peças e argumentações diversas, desde que justifiquem sua jornada pela dominação e exploração".³² A ciência convencional de caráter positivista, portanto, corresponde à uma construção atrelada ao modelo cis-heteronormativo, e que carrega resíduos intelectuais burgueses e eurocentrados, se expressando nos paradigmas biomédicos, por exemplo, em que se materializa na patologização da experiência humana em termos da dicotomia normal e patológico.³³

Mais uma vez vemos o imaginário cristão sendo atualizado: se num primeiro momento a igreja católica decidia quem tinha alma ou não, quem poderia ser escravizado ou não, esse exato lugar passa por herança para as ciências positivistas, quando estas tomam para si o lugar de dizer sobre as pessoas quem é mais evoluído, régua exemplar do mundo. Estes [corpos], que são vasculhados, catalogados, medidos, analisados, num ímpeto de produzir nomes que pacifiquem novamente o mundo daqueles não nomeados, avesso a contradições.³⁴

²⁸ BARRA, *Teoria crítica e a crítica ao positivismo*, p. 454.

²⁹ FEYERABEND, *Contra o método*, p. 33.

³⁰ Cf. MBEMBE, *Necropolítica*; GONZALEZ, *Por um Feminismo Afro-Latino-Americano*; QUIJANO, *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*; SANTOS, *A Gramática do Tempo e o Sul*; MENESSES, *Epistemologias do Sul*.

³¹ FEYERABEND, *Contra o método*, p. 34.

³² FAVERO, *Psicologia suja*, p. 11.

³³ CANGUILHEM, *Le normal e le pathologique*.

³⁴ FAVERO, *Psicologia suja*, p. 12.

É possível constatar a presença da crítica ao positivismo lógico, além de Feyerabend, nos pensadores críticos da escola de Frankfurt, inaugurada na Alemanha no início do século XX, com o objetivo de compreender e criticar a sociedade moderna, investigando a articulação entre a filosofia, a sociologia e a cultura, com ênfase na análise das forças que perpetuam a opressão e a alienação social a partir dos discursos e do sistema de linguagem. A teoria crítica se articula como uma epistemologia oriunda do materialismo histórico-dialético de Karl Marx.

O método dialético tem se afirmado – a partir da polêmica instaurada pelo pensamento marxista – como uma proposta radical de pensar a realidade, em contraposição a duas vertentes outras de pensamento. De um lado, o idealismo, e do outro o empirismo. Nessa controvérsia, o método dialético inaugura a forma de apreensão do real concreta e objetivamente, ao contrário da posição tomada nas concepções anteriores.³⁵

Theodor Adorno e Max Horkheimer, da Escola de Frankfurt, criticaram o projeto do Iluminismo por meio da obra conjunta *Dialética do Esclarecimento* (1944). Os autores argumentam que o Iluminismo, originalmente destinado a promover o conhecimento, liberdade e emancipação, se transformou em um mecanismo tecnológico de dominação e racionalização que culminou no totalitarismo e na alienação. A teoria crítica destaca, nesse contexto, como a razão se tornou um objeto instrumental, alienando os sujeitos e enfraquecendo a emancipação prometida pela filosofia iluminista. A aparelhagem técnica do sujeito diante sua realidade, retira, portanto, sua possibilidade de emancipação e de senso crítico, tornando os sujeitos alienados e adaptados ao discurso da razão instrumental em detrimento da razão crítica. O tecnicismo da razão é uma forma de manter a ideologia em massa sob controle dos dispositivos e aparelhos ideológicos do estado.³⁶

A crítica às teorias tradicionais e convencionais da ciência, presentes em *Eclipse da Razão* (1947) e *Dialética do esclarecimento* (1947), correspondem ao modo como a ciência se torna na modernidade um dispositivo de alienação e de controle social, se expressando em um discurso exclusivamente científico, de caráter a-crítico, a-histórico, autoritário e aparentemente “neutro”, desconsiderando, no entanto, o contexto de produção dos saberes e sua articulação com os dispositivos de poder que controlam, validam, regulam, vigiam, autorizam ou excluem determinados saberes.

Em Adorno e Horkheimer é possível identificar que a ordem social na sociedade capitalista é intrinsecamente ligada ao progresso da técnica, impulsionado pelo pensamento positivista. Essa conexão não é coincidência, já que a estrutura burguesa se fundamenta propriamente no paradigma positivista, que perpetua a lógica do capitalismo e promove a ideologização da realidade: “Na medida em que o conceito da teoria é independentizado [...] ele se transforma em uma categoria coisificada e, por isso, ideológica”.³⁷ Nos diz Horkheimer: “Quanto mais as idéias se tornam automáticas, instrumentalizadas, menos alguém vê nelas pensamentos com um significado próprio. São consideradas como coisas, máquinas”.³⁸

³⁵ BARRA, *Teoria crítica e a crítica ao positivismo*, p. 448.

³⁶ ALTHUSSER, *Aparelhos ideológicos do estado*.

³⁷ HORKHEIMER, *Teoria tradicional e teoria crítica*, p. 121.

³⁸ HORKHEIMER, *Eclipse da razão*, p. 30.

Tal mecanização é na verdade essencial à expansão da indústria; mas se isso se torna a marca da característica das mentalidades, se a própria razão é instrumentalizada, tudo isso conduz a uma espécie de materialidade e cegueira, torna-se um fetiche, uma entidade mágica que é aceita ao invés de ser intelectualmente apreendida.³⁹

O tecnicismo da razão é, portanto, uma forma de assegurar um controle sobre o objeto de estudo, impulsionado pelos princípios da classificação, matematização, quantificação, instrumentalização, formalização e coisificação, pois todos esses elementos refletem a máxima positivista: a necessidade de controle sobre o objeto de estudo. Adorno & Horkheimer criticam o excesso do pensamento objetificado no modo de produção do saber moderno: "O procedimento matemático tornou-se, por assim dizer, o ritual do pensamento. [...] ele se instaura como necessário e objetivo, ele transforma o pensamento em coisa, em instrumento, como ele próprio o denomina".⁴⁰ Esse dado imediato, nessa linha de pensamento, é o que determina a validade de um saber, anulando qualquer possibilidade de abstração, pois o "O factual tem a última palavra, o conhecimento restringe-se à sua repetição, o pensamento transforma-se na mera tautologia. Quanto mais a maquinaria do pensamento subjuga o que existe, tanto mais cegamente ela se contenta com essa reprodução".⁴¹

Sem movimento, o conhecimento é "petrificado numa lógica que não reconhece a historicidade do real",⁴² sendo assim, tudo que não encontra um estatuto da verdade dentro dos parâmetros da ciência convencional é deslegitimado, sendo descartado ao abismo epistemológico. Portanto, coloca-se de fora tudo que o possa ameaçar o suposto controle das variáveis do paradigma positivista. Tudo aquilo que não encontra um estatuto no domínio da razão instrumental, transforma-se de "objeto" de estudo para "abjeto" de estudo, ou seja, se desterritorializa, se exclui, se assassina, não sobrando espaço para o estranho, o desconhecido e o incontrolável. Mas a lógica positivista só deixou escapar uma coisa: corpos, sexualidades e subjetividades não podem ser mensurados pela mesma régua da razão.

A ciência se torna, nesse sistema de pensamento, uma instância que assegura a manutenção da lógica de reprodução do saber e da verdade, se consolidando em uma identidade atemporal e universal, se expressando em um sistema ideológico de reprodução de um saber em massa, não considerando a historicização de seu objeto de estudo, sem situá-los, consequentemente, como verdades produzidas em um espaço-tempo, demarcados pelos dispositivos de poder que determinam o modo de produção de conhecimento, e consequentemente, de subjetividades. A ciência se torna, portanto, nessa perspectiva, um discurso de controle de massa sobre as verdades produzidas na realidade social e cultural.

A teoria crítica denuncia o caráter autoritário e alienado da ciência positivista e das teorias epistemológicas tradicionais,⁴³ que desconsideram a construção dialética do conhecimento. Desse modo, a *Dialética negativa* de Adorno,⁴⁴ por exemplo, emerge como uma abordagem que se concentra na crítica ao positivismo lógico e à simplificação excessiva do pensamento. Na *Dialética negativa*: "A suspeita de ideologia torna-se total

³⁹ HORKHEIMER, *Eclipse da razão*, p. 31.

⁴⁰ ADORNO E HORKHEIMER, *Dialética do esclarecimento*, p. 37.

⁴¹ ADORNO E HORKHEIMER, *Dialética do esclarecimento*, p. 39.

⁴² BARRA, *Teoria crítica e a crítica ao positivismo*, p. 454.

⁴³ HOKHEIMER, *Teoria tradicional e teoria crítica*.

⁴⁴ ADORNO, *Dialética negativa*.

[...]. Ela volta-se não apenas contra a função irracional dos ideais burgueses, como também contra o próprio potencial racional da cultura burguesa".⁴⁵

A *Dialética negativa*, portanto, busca enfatizar a importância da contradição, da ambiguidade e da negação do instituído na compreensão da realidade, valorizando a complexidade, a ambiguidade e a riqueza da experiência humana, pois ao invés de tentar impor categorias rígidas e conceitos definidos sobre o mundo e sobre a experiência, como é a pretensão das teorias tradicionais (positivismo lógico e racionalismo cartesiano), a *Dialética Negativa* busca explorar as tensões e contradições inerentes à realidade.

Nessa concepção, a verdadeira compreensão da experiência e da realidade não reside em sistemas de pensamento simplificados e dogmáticos: reside nas margens, nos abismos, nas zonas cinzentas, no subterrâneo do desconhecido, nos desconfortos, na bagunça, na sujeira, nas contradições, e sobretudo, nas entranhas dos corpos desfigurados e desalienados. Desse modo, a arte, a literatura, a pintura, a música, a dança, o cinema e a poesia se tornam ferramentas para desafiar o racionalismo objetivo, valorizando a experiência estético-cultural como um dispositivo político e de resistência em detrimento da massificação de corpos e subjetividades.

Na *Dialética negativa*, o estatuto do saber e da verdade não se submete aos parâmetros da razão iluminista, mas situa-se justamente naquilo que escapa à razão, pois é na dimensão irracional que algumas pulsões encontram destino, ameaçando a ordem social dos discursos instituídos sobre os modos de subjetivação. Legitimar a dimensão irracional como estatuto do saber é subverter a lógica do saber hegemônico, operando uma ferida narcísica, conforme provoca Freud, com a descoberta dos mecanismos do inconsciente: "o eu não é mais senhor em sua própria casa".⁴⁶ A partir da teoria crítica, portanto, se investiga um possível *diagnóstico do tempo presente* a partir de indagações que surgem como uma desobediência epistemológica,⁴⁷ ou seja: Quem detém o saber e a verdade? Quem tem o poder de produzir conhecimento? Quem faz a ciência? A quem a ciência serve? Quem detém as regras do jogo científico?

3. A desobediência aos saberes hegemônicos: uma performance queer

"Toda linguagem é epistêmica."

[Molefi Kete Asante]

A gênese dos modos de subjetivação e produção do conhecimento está na genealogia dos discursos estruturantes do sistema simbólico-cultural traduzidos na linguagem humana, submetida às relações de poder que se origina desde as concepções teológicas em suas raízes cristãs-europeias, se estendendo às concepções filosóficas e epistemológicas ocidentais que constituem uma cosmovisão particular, circunscrevendo um limite possível para a apropriação e circulação da verdade. Esses discursos são validados, assim, a partir de um parâmetro hegemônico, que se localiza nas mãos daqueles que possuem o poder de perpetuar a história a partir de um conjunto de

⁴⁵ HABERMAS, *O discurso filosófico da modernidade*, p. 169.

⁴⁶ FREUD, *Conferências introdutórias sobre psicanálise*, p. 295.

⁴⁷ ADORNO E HORKHEIMER, *Dialética do esclarecimento*.

interesses ideológicos próprios. Portanto, tendo em vista que toda relação de saber é também uma relação de poder,⁴⁸ surge a atitude política a qual este artigo se propõe: apontar novos modos de construção de conhecimento e de abordagens epistêmicas, e consequentemente, de subjetivação, pois "o debate não é só sobre ser ou não subjetivado, mas sobre como achar formas de fraturar os caminhos clássicos de subjetivação".⁴⁹

Estou descomprometida com alguém, alguma entidade, algum julgamento ao longo da escrita deste texto. Comprometo-me somente com a produção de conhecimento. A psicologia suja não é uma alternativa. Não é uma clínica diferente. Ela é uma arte da guerra. Geopolítica aplicada. É uma forma de reescrever as leis do poder e por isso mesmo não se trata de uma alternativa, mas de uma bagunça. Ela ensina estratégias de saqueamento e sobrevivência, questiona as "causas nobres" da norma e faz com que fiquemos mais em paz com nossas sujeiras. A psicologia suja é uma estratégia de difamação global. Militarizar as palavras. Naufragar as violações. Bombardear as neutralidades.⁵⁰

Uma epistemologia queer surge como uma desobediência aos saberes hegemônicos, se expressando em um ato político de subversão às demarcações institucionalizadas da produção de conhecimento. Desse modo, conceber uma noção de rascunhos de uma epistemologia queer implica dar voz aos saberes que são oprimidos nos rastros do cotidiano, mas que habitam o abismo social: nas margens, na escuridão, nas sombras, nos rastros, nos resíduos suburbanos e nos espaços subterrâneos que a vã ciência positivista não alcança, e sequer tenta alcançar. Falar de uma epistemologia queer, portanto, é arrancar o tapete da hipocrisia da burguesia, ameaçando a ordem, instaurando o caos, bagunçando o sistema e arrancando o véu do conservadorismo que encobre o território brasileiro e o norte global,⁵¹ que perpetua discursos de opressão e de violência em práticas eugenistas e de controle biopolítico.

Percepções de brilho, luz, iluminação remetem inevitavelmente a certo campo semântico dicotômico que opera uma hierarquia maniqueísta: a luz contra as trevas, o bem contra o mal. Se esses elementos nascem de um ideal colonizador cristão que precisou operar desde a lógica das guerras de conquista na produção de imperialismos, ela se atualiza em um ideal de ciência iluminadora do mundo, que reitera os mesmos pares disjuntivos: luzes da razão contra as trevas da superstição, a civilização contra a selvageria, nós os escolhidos e iluminados contra todos esses seres inferiores. Pode parecer pitoresco e antiquado esse quadro que aqui desenho, mas jogos discursivos e políticos que operam nesses limites seguem se atualizando ainda hoje e também atualizando a própria categoria de humano.⁵²

Uma epistemologia queer se aproxima ao que Sofia Favero denomina de uma "Psicologia Suja": uma produção de conhecimento que dê ouvidos às contribuições epistêmicas marginais, acolhendo o mal-visto, o mal-dito, a imundície, a podridão; escutando os intervalos, as brechas e as sujeiras; conhecendo e acessando alguns lugares em seus detalhes mais sórdidos para dissecar, assim, os elementos culturais,

⁴⁸ FOUCAULT, *A arqueologia do saber*.

⁴⁹ FAVERO, *Psicologia suja*, p. 29.

⁵⁰ FAVERO, *Psicologia suja*, p. 19, grifo nosso.

⁵¹ Para compreender a hegemonia epistemológica do norte global, Cf Santos, *A Gramática do Tempo*.

⁵² FAVERO, *Psicologia suja*, pp. 12-13, grifo nosso.

subjetivos, históricos e políticos, que determinam o modo de relação do sujeito com o saber.

Uma psicologia suja resiste ao moralismo. Socializá-la com a sujeira é insistir em um projeto de mundo menos alheio à maldade. E por isso que ela, a imundície, vem para mim como um caderno de bordo. Um olhar analítico. Contaminemos nossos sentidos. Então, sim. Urina, fezes e sangue nos trazem desconforto, de fato, mas vocês já foram olhados como olham para mim no supermercado? Parece que perdem a fome. Com a psicologia que estou propondo, gostaria de sujar nossas retinas para enfim enxergar a tirania do social. Sujar nossos ouvidos para escutar os devires das ruas. **Sujar nossas bocas para provar contribuições epistêmicas marginais.**⁵³

O corpo surge em cena nesse ponto como o palco onde a subjetividade se expressa e sua articulação com o saber aqui se estabelece, pois é no corpo que as marcas simbólico-discursivas sublinham ao sujeito as condições de sua própria verdade, que em sua natureza, é do outro, pois "o eu é um outro".⁵⁴ O corpo, porém, inexiste em um estado de natureza, pois é a partir dos efeitos de linguagem que incidem no corpo que este fenômeno encontra seu estatuto de existência, se constituindo na trama dos sentidos simbólicos-culturais. No entanto, o corpo é tomado, frequentemente, como um objeto vislumbrado sob um ângulo paradigmático exclusivamente biomédico, sem dar possibilidades a outras óticas, como uma sociologia do corpo, por exemplo. Nas palavras de Le Breton, "a sociologia aplicada ao corpo distancia-se das asserções médicas que desconhecem as dimensões pessoal, social e cultural de suas percepções sobre o corpo".⁵⁵

Compreender o estatuto do corpo implica concebê-lo como um elemento submetido às tecnologias do poder, que conferem seu lugar e condições de sua existência. Tratar do corpo, portanto, é tratar de política, tendo em vista que nos últimos séculos, a partir dos estudos antropológicos e sociológicos, inúmeros autores expuseram em seus escritos um manifesto implícito sobre o controle sobre o próprio corpo,⁵⁶ concedendo-lhe, em determinada medida, um estatuto político na luta contra sua exploração e sua submissão as tecnologias de biopoder.

Nesse sentido, questionar o estatuto político do corpo é buscar inseri-lo em novas representações sociais, como é o caso dos corpos que desafiam a lógica binária das configurações de gênero, por exemplo. Corpos marcados por violência: travestis, transmasculinos, transfemininas, não-bináries, homem transexual, mulher transexual, homens trans, mulher trans, transvestigenere, transgênero e transexual. Significantes que dizem de um corpo que ameaça a ordem discursiva vigente a partir do incômodo e do mal-estar social, e que denunciam, no entanto, o caráter repressivo da configuração do corpo em uma perspectiva sociológica. Corpos que geram uma contradição,⁵⁷ pois "Em todos os lugares, o corpo trans é odiado, ao mesmo tempo que é fantasiado, desejado e consumido.",⁵⁸ ilustrado a partir da constatação de que o Brasil é o país que mais mata

⁵³ FAVERO, *Psicologia suja*, p. 36, grifo nosso.

⁵⁴ LACAN, *O seminário, livro 1*, p. 50.

⁵⁵ LE BRETON, *Sociologia do corpo*, p. 36.

⁵⁶ Marcel Mauss; Merleau-Ponty; Norbert Elias; Bernard Michel; Luc Boltanski; Michel Foucault; Franco Basaglia; Judit Butler; Paul Preciado; Micheli Ortega Escobar; Celi Nelza Zülke Taffarel; Wilhelm Reich; Oyérónké Oyewùmí; Simone de Beauvoir; Guacira Lopes Louro, etc.

⁵⁷ Cf. ADORNO, *Dialética Negativa*.

⁵⁸ PRECIADO, *Sou o monstro que vos fala*, p. 28.

transexuais no mundo, e simultaneamente, o país que mais consome pornografia trans, evidenciando o caráter reativo da ambivalência afetiva, de acordo com Freud.⁵⁹

Conforme nos aponta Horkheimer,⁶⁰ é necessário estabelecer um *diagnóstico do tempo presente*, situando em um espaço-tempo a origem de determinados saberes. Em uma perspectiva geográfica, observa-se que a Europa emerge como a fonte dos resíduos intelectuais que se disseminaram ao ocidente moderno ao longo da história como matéria-prima do conhecimento. Sua cosmologia, portanto, determinou e determina as relações de poder do conhecimento e na animalização do desconhecido. Desse modo, vemos que essa cosmologia determina os fenômenos pela via de um imperativo de "natureza humana", por exemplo, a partir da naturalização de discursos que são, por excelência, construções sociais e históricos e que se instituem, na cosmologia eurocêntrica, como naturalizações epistêmicas. A experiência psicanalítica nos demonstra, nesse contexto, que a dimensão sexual é inconcebível a partir dos determinantes de uma suposta "natureza humana" da diferença dos sexos em uma estrutura binária, pois o que Freud denominou de realidade sexual do inconsciente não deve nada ao biológico ou às diferenças anatômicas do organismo.

As concepções de gênero, por exemplo, socialmente e historicamente situadas, passam a ser concebidas como a expressão natural do organismo humano, desconsiderando, no entanto, que sua configuração está intrinsecamente ligada às determinações socioculturais: "A infância e a criança não se vestem assim devido à natureza, mas, ao contrário, porque o corpo, desde o nascimento, é o vetor biopolítico da norma (de gênero, de raça, de capacidade)".⁶¹ Há uma subversão da supremacia biológica do discurso sobre o corpo a partir da determinação do sujeito pela via da linguagem. A passagem de uma concepção de "natureza humana" para uma dimensão histórica e socialmente construída se expressa como uma subversão epistêmica, pois resgata, conforme sugere Paul Preciado as "tradições do feminismo negro e lésbico, a crítica anticolonial e os movimentos pós-marxistas".⁶²

Paul Preciado, em seu *Relatório para uma academia de psicanalistas*, realizado em 2019, em Paris, o qual foi publicado pela editora Zahar, intitulado *Eu sou o monstro que vos fala*, afirma que a ciência busca domesticar os corpos transgêneros e aprisioná-los em diagnósticos nosográficos, a partir de uma estrutura coercitiva de patologização, amparado por diagnósticos anátomo-clínicos. Isso pode ser ilustrado a partir das outras formas de expressões de gênero no manual nosográfico da Associação Americana de Psiquiatria, o *Manual de Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais* (DSM - *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*)⁶³, o qual está em sua 5^a versão,⁶⁴ mas que ilustra esses resíduos epistêmicos eugenistas da patologização dos corpos

⁵⁹ Mecanismo de defesa que consiste em transformar um desejo inconsciente inaceitável em seu oposto, pelo qual o ego mobiliza uma estrutura reativa, a mais oposta possível, para expressar um desejo inconsciente recalculado (FREUD, *Totem e Tabu*).

⁶⁰ HORKHEIMER, *Teoria tradicional e teoria crítica*.

⁶¹ PRECIADO, *Sou o monstro que vos fala*, p. 34.

⁶² PRECIADO, *Sou o monstro que vos fala*, p. 17.

⁶³ AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION (APA), *Manual de Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais*, p. 05.

⁶⁴ Observa-se, por exemplo, que as expressões de gênero eram denominadas a partir de uma nomenclatura pejorativa, como a presença do sufixo *ismo*, denotando uma doença. Na 2^a versão do manual, publicada em 1968, se atribuía a nomenclatura *transvestismo*; na 3^a edição, lançada em 1980, havia a presença do termo *transexualismo*.

transgêneros, oriundos da naturalização dos discursos biomédicos, o qual traz a categoria "*Disforia de Gênero: em crianças, adolescentes e adultos*". O DSM mantém, em sua versão mais atualizada, a "disforia de gênero", isto é, a angústia desencadeada pela não identificação com o sexo masculino ou feminino. Em 2018, porém, por decisão da Organização Mundial da Saúde, reforçou-se a partir da Resolução do Conselho Federal de Psicologia (CFP) nº 01/2018⁶⁵, que travestilidades e transexualidades não são consideradas patologias.

Através do paradigma biomédico, se observa a perpetuação de práticas violentas e opressoras, deslegitimando as expressões de gênero que não se enquadram nos moldes cisgêneros estabelecidos pela sociedade, sendo denotados como corpos monstruosos. No entanto, corpo monstruoso é aquele que só encontra estatuto de existência nos discursos médicos e nas práticas clínicas psiquiatrizantes.

Eu, um corpo trans, um corpo não binário, a quem nem a medicina, nem o direito, nem a psicanálise, nem a psiquiatria reconhecem o direito de falar sobre minha própria condição na qualidade de especialista, ou de produzir um discurso ou uma forma de conhecimento sobre mim mesmo, aprendi, como Pedro Vermelho, a língua de Freud e de Lacan, do patriarcado colonial, a língua de todos os que estão presentes nesta sala, e a quem agora me dirijo.⁶⁶

A naturalização de fenômenos que são construídos sociais e historicamente promovem constantemente práticas violentas a partir das tecnologias de biopoder, se constituindo em torno de um discurso político de animalização das expressões que fogem dos parâmetros positivistas, pois: "Vivemos imersos na rede política da diferença sexual, e não me refiro apenas às questões administrativas, mas a toda uma série de poderes microscópicos que operam sobre nossos corpos e modelam nossos comportamentos".⁶⁷

Mas por que as senhoras e os senhores estão convencidos, queridos amigos binários, de que só os subalternos têm uma identidade? Por que estão convencidos de que só os muçulmanos, os judeus, os gays, as lésbicas, os trans, os moradores de periferias, os migrantes e os negros têm uma identidade? Vocês, os normais, os hegemônicos, os psicanalistas brancos da burguesia, os binários, os patriarco-coloniais, por acaso não têm identidade? Não existe identidade mais esclerosada e mais rígida do que a sua identidade invisível. Que a sua universalidade republicana. Sua identidade leve e anônima é o privilégio da norma sexual, racial e de gênero. Ou bem todos temos uma identidade ou então não existe identidade. **Ocupamos todos um lugar diversificado em uma complexa rede de relações de poder.** Ser marcado com uma identidade significa simplesmente não ter o poder de nomear sua posição identitária como universal. Não há universalidade nas narrativas psicanalíticas das quais vocês falam. As narrativas míticas-psicológicas retomadas por Freud e elevadas ao grau de ciência por Lacan não são mais do que histórias locais, histórias do espírito patriarco-colonial europeu, histórias que permitem legitimar a posição ainda soberana do pai branco sobre qualquer outro corpo.⁶⁸

As relações de poder estabelecidas pelo discurso patriarco-colonial se tornam uma matriz institucional que se perpetua ao longo da história nas práticas de controle e de opressão social, configurando a normalização das concepções de gênero, de corpo e

⁶⁵ BRASIL, *Resolução do Conselho Federal de Psicologia (CFP) nº 01/2018*, p. 1.

⁶⁶ PRECIADO, *Sou o monstro que vos fala*, p. 09.

⁶⁷ PRECIADO, *Sou o monstro que vos fala*, p. 17.

⁶⁸ PRECIADO, *Sou o monstro que vos fala*, p. 22, grifo nosso.

de sexualidade, por exemplo. Esses corpos, portanto, não encontram um território de expressão, sendo marginalizados e excluídos das vivências coletivas e sociais, ou seja, do *habitus* comum a todos os seres humanos,⁶⁹ se tornando um monstro "Aquele cujo rosto, corpo e práticas não podem ainda ser considerados verdadeiros em um regime de saber e poder determinados."⁷⁰

Denunciar esses discursos é efetivar um processo de descolonização do corpo, considerando que "A cisgeneride se aproxima muito mais da ideia de uma instituição. Ela produz valores, roteiros e condições para criar uma noção de grupo ou de comunidade."⁷¹

Todas as sociedades humanas performam algum tipo de modificação culturalmente chancelada. O que o pensamento contemporâneo declara ao acusar uma "epidemia" é que ele não suporta ver modificações corporais que exponham contingências históricas, políticas e culturais responsáveis por definir o contorno dado à noção de corpo, em especial quando se trata de crianças. O corpo nos traz angústia.⁷²

Nesse horizonte, não é a transexualidade monstruosa e perigosa, mas o regime da diferença sexual. Apostar em novos saberes que desafiam as leis do patriarcado-colonial, da opressão sexual e da diferença sexual e de gênero, nesse contexto, é encontrar brechas afetivas para que todo corpo vivo tenha o direito de se expressar e existir de forma autêntica e segura. Emerge, nesse contexto, a necessidade de uma nova epistemologia que se concentre na articulação política ao desconstruir as concepções rígidas de corpo, gênero e sexualidade, desafiando e se opondo às narrativas hegemônicas dos paradigmas biomédicos, anátomo-clínicos, psicológicos, psicanalíticos, neurocientíficos e farmacêuticos.

Sei que fiz do meu corpo uma sala de exposição: mas prefiro fazer da minha vida uma lenda literária, um espetáculo biopolítico, do que deixar a psiquiatria, a farmacologia, a psicanálise, a medicina ou os meios de comunicação construírem de mim uma representação como homossexual ou transexual integracionista, binário e instruído, como monstro culto capaz de se expressar na linguagem da norma.⁷³

A epistemologia queer surge como um saber que desperta incômodo e desconforto. Sua natureza provocativa causa ânsia, náusea e angústia, pois legitima a condição de existência de corpos considerados destroços, escombros e escória social, ou seja, detritos orgânicos descartados pelo saber científico. A epistemologia queer desestabiliza o linear, pois convoca o sujeito a olhar para corpos, gêneros e sexualidades "para além dos limites do pensável".⁷⁴ É inquestionável, portanto, a necessidade de que novas vias discursivas gradativamente se alastrem como rizomas no circuito pulsional

⁶⁹ O *habitus* é o sistema de disposições inconscientes que constitui o produto da interiorização das estruturas objetivas e que, enquanto lugar geométrico dos determinismos objetivos e de uma determinação, do futuro objetivo e das esperanças subjetivas, tende a produzir práticas e, por esta via, carreiras objetivamente ajustadas às estruturas objetivas. (BOURDIEU, *Economia das trocas simbólicas*, pp. 201-202)

⁷⁰ PRECIADO, *Sou o monstro que vos fala*, p. 27.

⁷¹ PRECIADO, *Sou o monstro que vos fala*, p. 20.

⁷² PRECIADO, *Sou o monstro que vos fala*, p. 21.

⁷³ PRECIADO, *Sou o monstro que vos fala*, p. 31.

⁷⁴ SILVA, *Documentos de identidade*, p. 107.

dos corpos,⁷⁵ impulsionando novos destinos epistemológicos e fluxos de pensamento que não se limitem ao saber instituído, apostando, sobretudo, em novas lógicas analíticas, que não levem em conta somente a racionalidade objetiva, mas principalmente, aqueles saberes que desafiam a razão moderna.

[...] eu gostaria de lhes dizer que a epistemologia da diferença sexual foi abalada por mudanças profundas, e vai dar lugar, provavelmente nos próximos dez ou vinte anos, a uma nova epistemologia. Os novos movimentos transfeministas, queer e antirracistas, mas também as novas práticas de filiação, de relações amorosas, de identificação de gênero, de desejo, de sexualidade, de nomeação são indícios dessa mutação e das experimentações na fabricação coletiva de uma outra epistemologia do corpo humano vivo.⁷⁶

O corpo vivo, nesse sentido, se encontra em estado de *transmutação* e *transcendência* paradigmática e epistemológica, apostando em um saber não mais disciplinar, mas *transdisciplinar*.⁷⁷ Os sistemas de pensamento contemporâneo estão diante uma escolha histórica potente: ou permanecem perpetuando uma epistemologia ultrapassada da diferença sexual, legitimando o regime patriarco-colonial que as sustentam, mostrando-se assim responsáveis pelas opressões que produzem, ou então se abrem a um exame crítico dos sistemas políticos e discursivos de suas práticas. Aposte-se, nessa perspectiva, em uma construção do conhecimento metamorfoseada, híbrida, situada politicamente em novos constructos epistêmicos que contemplam a pluralidade e a diversidade dos corpos, para além da diferença sexual e dos discursos cisgêneros sustentados pelo capitalismo, colonialismo e patriarcado.⁷⁸

Em primeiro lugar, o regime da diferença sexual que as senhoras e os senhores consideram como universal e quase metafísico, sobre o qual repousa e se articula toda teoria psicanalítica, não é uma realidade empírica, nem uma ordem simbólica fundadora do inconsciente. Não é nada mais que uma epistemologia do ser vivo, uma cartografia anatômica, uma economia política do corpo e uma gestão coletiva das energias reprodutivas. Uma epistemologia que se forja junto com a taxonomia racial no período de expansão mercantil e colonial europeia e se cristaliza na segunda metade do século XIX. Essa epistemologia, longe de ser a representação de uma realidade, é uma máquina performativa que produz e legitima uma ordem política e econômica específica: o patriarcado heterocolonial.⁷⁹

⁷⁵ Em botânica, chama-se rizoma um tipo de caule, geralmente subterrâneo, que se dispõe mais ou menos paralelamente à superfície do solo, e que emite, de espaço a espaço, brotos aéreos foliosos e florísticos, podendo também emitir raízes de seus nós, se alastrando e se propagando em uma velocidade considerável. O rizoma é uma estrutura que possibilita a sobrevivência da planta de uma estação para outra e, em algumas espécies, permite a propagação vegetativa da planta.

⁷⁶ PRECIADO, *Sou o monstro que vos fala*, p. 35.

⁷⁷ "O desenvolvimento anterior das disciplinas científicas, tendo fragmentado e compartimentado mais e mais o campo do saber, demoliu as entidades naturais sobre as quais sempre incidiram as grandes interrogações humanas: o cosmo, a natureza, a vida e, a rigor, o ser humano. As novas ciências, Ecologia, ciências da Terra, Cosmologia, são poli ou transdisciplinares: têm por objeto não um setor ou uma parcela, mas um sistema complexo, que forma um todo organizador." (MORIN, *Educação e complexidade*, p. 26).

⁷⁸ "[...] a epistemologia dominante é, de facto, uma epistemologia contextual que assenta numa dupla diferença: a diferença cultural do mundo moderno cristão ocidental e a diferença política do colonialismo e capitalismo." (SANTOS, *Epistemologias do sul*, p. 10).

⁷⁹ PRECIADO, *Sou o monstro que vos fala*, p. 37.

Essas intervenções epistêmicas denunciam a supressão histórica de saberes, valorizando a resistência dos conhecimentos que buscam estabelecer um diálogo igualitário entre as diferentes formas de saber, se expressando em um ecossistema horizontal do conhecimento, ou seja, uma ecologia de saberes.⁸⁰ Conceber a produção de conhecimento como um sistema complexo e multifacetado, desafia, naturalmente, a supremacia da ciência como a única referência possível para produção de uma verdade, provocando uma subversão epistemológica.

Nos próximos anos, deveremos elaborar coletivamente uma epistemologia capaz de dar conta da multiplicidade radical dos seres vivos, que não reduza o corpo à sua força reprodutiva heterossexual, que não legitime a violência heteropatriarcal e colonial. Vocês são livres para acreditar ou não em mim, mas creiam ao menos nisso: a vida é mutação e multiplicidade. Isso é muito sério e muito importante. Vocês devem compreender que os futuros monstros são também seus filhos e netos.⁸¹

Toda experiência social produz e reproduz conhecimento, pressupondo uma ou várias epistemologias, pois é por via do conhecimento autorizado que uma dada experiência social se torna possível e inteligível, no entanto, diferentes tipos de relações sociais podem dar origem a diferentes epistemologias e quando não legitimadas, são oprimidas e violentadas. Qualquer conhecimento válido, portanto, é sempre contextual, tanto em termos de diferença cultural como em termos de diferença política. As experiências sociais são constituídas por vários conhecimentos, sob diferentes ângulos e perspectivas, cada uma com seus critérios de validade, dentro de parâmetros que lhe são próprios. A produção do saber deve se subverter, assim, de uma lógica discursiva vertical, para uma lógica discursiva horizontal de circulação de uma verdade, pensando numa horizontalidade do saber e validando diferentes expressões ontológicas, teológicas e cosmológicas.

4. Subversão ontológica, teológica e política: Deus é uma travesti negra e indígena

*Os caboclos já chegaram
De braços nus e pés no chão.
Eles trazem remédios bons.
Para curar os cristãos.
[As estrelas, Mestre Irineu]*

A tradição euro-cristã, que permeia a estrutura do conhecimento científico, está intrinsecamente ligada à perpetuação da dominação intelectual através dos dispositivos teórico-pedagógicos, a partir da construção dos conceitos político-coloniais traduzidos no modo de produção de subjetividades, refletindo, implicitamente, um projeto de supremacia étnico-racial. O objetivo subjacente a esse sistema de pensamento é manter uma padronização do que se reconhece como conhecimento legítimo da tradição colonial,

⁸⁰ SANTOS, *Epistemologias do sul*.

⁸¹ PRECIADO, *Sou o monstro que vos fala*, p. 60.

se materializando pela negação das diferenças cosmológicas, ontológicas, teológicas e políticas, eliminando, assim, qualquer diversidade e pluralidade na esfera social e cultural.

Essa hegemonia institui um controle coercitivo sobre a ordem do discurso,⁸² tornando inconcebível questionar os princípios cosmológicos desse sistema, representando uma alienação epistêmica presente neste sistema global de pensamento, incluindo a supremacia racial, social e econômica. Assim, essa hegemonia, tanto epistemológica quanto cosmológica, preserva a manutenção contínua do sistema colonial que está enraizado nos conhecimentos que sustentam o mundo ocidental, perpetuando violências institucionais e simbólicas,⁸³ impactando diretamente nas relações que o sujeito estabelece com sua existência.

A cosmologia, portanto, se expressa na cultura como uma visão de mundo particular, circunscrevendo as condições para uma experiência possível, sendo "como uma lente através da qual o homem vê o mundo".⁸⁴ A partir de uma análise histórica ocidental, é possível observar que a ciência, nesse caso, torna-se uma ordem discursiva hegemônica na determinação de uma cosmologia. No entanto, conforme aponta Boaventura de Sousa Santos, em uma entrevista para a Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação (ANPED), em 2019:

[...] a ciência não é o único conhecimento válido, há outros conhecimentos válidos que têm que ser validados por seus próprios méritos. Ou seja, se eu quero ir à Lua, eu preciso do conhecimento científico, se eu quero conhecer a biodiversidade da Amazônia eu tenho que conhecer o conhecimento dos indígenas e das populações ribeirinhas. São elas que conhecem a biodiversidade da Amazônia.⁸⁵

Uma subversão ontológica, teológica e política dentro de um rascunho queer, se refere, então, ao resgate dos saberes oprimidos e assassinados ao longo da colonização euro-cristã, contemplando uma ecologia de saberes "onde os conhecimentos produzidos pela Ciência Moderna têm vez, sim, mas não como voz única, nem como voz principal",⁸⁶ legitimando:

[...] os conhecimentos das rezadeiras e benzedeiras, os chás que nossas avós aprenderam com suas avós, as técnicas de pesca e caça dos povos indígenas, seus mitos fundadores, suas cosmovisões e sua cosmopolítica, a ginga dos capoeiristas, as canções de ninar tradicionais, a cultura oral dos vilarejos, as epistemologias afromatizadas dos povos de santo do candomblé e da umbanda.⁸⁷

Uma subversão epistemológica só é possível através da reescrita de um texto e sua consequente materialização discursiva em novos circuitos pulsionais,⁸⁸ que possam circular, marcar e incidir por entre as diferentes configurações de expressão dos corpos, gêneros e subjetividades. Os teóricos pós-estruturalistas, por exemplo, nos dizem que a linguagem, o discurso, a palavra e o texto, junto com tudo aquilo que envolve a

⁸² FOUCAULT, *A ordem do discurso*.

⁸³ GOFFMAN, *Manicômios, prisões e conventos*; BOURDIEU, *O poder simbólico*.

⁸⁴ BENEDICT, *O crisântemo e a espada*, p. 67.

⁸⁵ SANTOS, *Conferencista de abertura da 39ª Reunião Nacional da ANPEd*, p. 1.

⁸⁶ CARVALHO, *Os caboclos já chegaram*, p. 175.

⁸⁷ CARVALHO, *Os caboclos já chegaram*, p. 175.

⁸⁸ BERGÈS; BALBO, *Do corpo à letra*.

transmissão da cultura, não são somente um código, mas um modo de existir e ser no mundo. O sujeito é, essencialmente, estruturado pela linguagem.⁸⁹

Nessa perspectiva, abre-se alternativas de produção de conhecimento que consideram a pluralidade cosmológica, ontológica, teológica e política, principalmente no que se refere a construção do gênero em sociedade, pois as configurações de gênero, por exemplo, estão intrinsecamente ligadas às determinações socioculturais. A passagem de uma concepção de "natureza humana", para uma dimensão de natureza histórica e socialmente construída se expressa como uma subversão epistêmica.

Antes, gênero e sexualidade eram dados imediatos e instintuais da expressão do ser, porém, com o passar dos estudos de linguagem e discurso, entendemos que é justamente a partir de um efeito desses símbolos que são introjetados pelo sujeito, que este incorpora uma roupagem. Essa mudança de um paradigma naturalista para um paradigma culturalista, opera um giro e uma subversão ética, epistêmica e ontológica: "ora, se o gênero e a sexualidade não estão na natureza, isso sugere que eles não sejam apenas produto do corpo, mas um artifício que incide sobre o corpo".⁹⁰

Apresentamos os estudos queer com o intuito de investigar como a constituição das identidades dentro de uma sociedade é determinada pelos efeitos discursivos instituídos pela estrutura social. O conceito de gênero, por exemplo, emerge como uma expressão epistemológica construída pelo colonizador. No entanto, a presença da transexualidade transcende a concepção dos tempos modernos, tendo seu registro desde as pinturas rupestres até a formulação das mitologias e deidades presentes em diversas culturas e civilizações ao redor do mundo e em diferentes períodos históricos.⁹¹ Isso atesta a existência de corpos transexuais e intersexuais ao longo da história da humanidade. A transexualidade está presente nos mitos religiosos e culturais, se materializando na presença de divindades, semideuses ou orixás que personificam a dualidade de gênero em algumas tradições de matrizes africanas, como os povos *iorubás*, por exemplo. É inegável, portanto, a interligação entre o colonizador e as tradições euro-cristãs no processo de colonização do corpo e nas concepções de gênero em sociedade.

O processo de domínio global instigado pelo colonizador, que teve início aproximadamente 2000 anos atrás na Europa e no Oriente Médio, implicou na imposição de normas e padrões corporais. O colonizador estabeleceu, em seu parâmetro cosmológico, a dicotomia "mulher" e "homem", definindo padrões de comportamento, vestimenta, deveres, posições sociais e um papel ontológico, teológico e político. A religião e a ciência emergem,⁹² nesse contexto, como instituições determinantes de uma

⁸⁹ "O inconsciente é, em seu fundo, estruturado, tramado, encadeado, tecido de linguagem" (LACAN, *Les psychoses*, p. 135).

⁹⁰ FAVERO, *Psicologia suja*, p. 38.

⁹¹ MYKHAILOVA, *Sex as transition between worlds in deer hunting society*.

⁹² Registra-se ao longo da história, inúmeros holocaustos em nome da religião, evidenciando o regime nazista na Segunda Guerra Mundial. Os holocaustos são projetos de dominação global e supressão de qualquer experiência que desafie as normas de comportamento social estabelecidas por parte do colonizador, conforme as tradições euro-cristãs presentes na Bíblia, por exemplo. Os holocaustos são assassinatos simbólicos ou materiais de um grupo de pessoas que não se enquadram na lógica vigente, ou que ousam desafiar a estrutura social subjacente: o holocausto de povos europeus, africanos, indígenas, ciganos, judeus e mulheres. Atualmente, testemunhamos o holocausto das pessoas trans, sendo que o Brasil permanece o país que mais mata transexuais no mundo pelo 14º ano consecutivo de acordo com a última atualização da ONG e da *Transgender Europe*, publicado em novembro de 2021. Esse holocausto é um projeto que se

cosmologia imperativa, determinando, em sua natureza, uma experiência maniqueísta da representação humana, ou seja, a expressão da existência através da diáde bem e mal, não permitindo contradições de pensamento.

É importante destacar que o território brasileiro foi invadido em meados de 1500 por homens, cisgêneros, brancos, heterossexuais, burgueses, europeus e cristãos, que determinaram uma cosmovisão, ou seja, impuseram violentamente suas crenças, em detrimento das vidas e da diversidade dos povos originários que habitavam essas terras. As marcas contemporâneas da colonização são imperativos que tentam, a todo custo, aniquilar as subjetividades e as expressões de gênero. No entanto, ao resgatarmos as histórias negligenciadas, ignoradas, demonizadas, criminalizadas e patologizadas ao longo dos séculos, contemplamos povos latino-americanos, africanos e indianos que desafiavam as concepções modernas de gênero,⁹³ pois evidenciam que a expressão da transgeneridade é datada desde antes da chegada dos colonizadores, demonstrando que a lógica binária é uma construção social.

A criação das categorias de raça e de sexo biológico expressa, portanto, o imperativo discursivo e epistemológico dos ideais da colonização, do cristianismo e do capitalismo, forças que produziram (e ainda produzem) apagamentos de modos de vida e cosmopercepções originárias, as quais eram (e são) desviantes da norma colonial em diversos sentidos, inclusive, no que diz respeito ao gênero, pois ninguém nasce com um entendimento inato de uma representação dicotômica de "homem" ou "mulher".

Rousseau refere-se a esse fenômeno como o "*contrato social*",⁹⁴ ou seja, um acordo tácito universal que não requer explicação e ao qual todos aderem implicitamente. Esse contrato social nada mais é do que as normas estabelecidas pelo colonizador, definindo com precisão os atributos de um corpo feminino e masculino, bem como os comportamentos, vestimentas e papéis sociais associados a eles. As subjetividades que não assinam ao contrato social são concebidas como transgressoras de gênero, internalizando profundamente um processo violento de marginalização e exclusão social.

A lógica binária de gênero, portanto, se estruturou sobre a classificação dos corpos considerando exclusivamente a expressão biológica e anatômica do organismo em uma noção orgânica, classificando os indivíduos em homens (pessoas possuidoras de pênis) ou mulheres (pessoas não possuidoras de pênis e possuidoras de vulvas). Assim, gênero se torna uma categoria normativa criada através das diferenças anatômicas, desconsiderando uma infinidade de fatores que influenciam na corporalidade e na subjetividade. A narrativa de gênero é uma narrativa inventada em um dado período histórico e em uma dada localização geográfica, com o propósito de dominação e exploração dos corpos em uma perspectiva necrobiopolítica.

perpetua ao longo da história do Brasil, uma vez que carrega resíduos ideológicos eugenistas, acolhendo, por exemplo, inúmeros refugiados políticos nazistas do mundo. Pedro II, por exemplo, possuía ideais eugenistas; Josef Mengele (médico que conduziu "experimentos" desumanos e fatais em prisioneiros em Auschwitz) residiu em São Paulo. O Estado brasileiro, portanto, foi moldado pela eugenia e pelo *darwinismo* social, levando-nos a enfrentar a estrutura social da presença onipresente da transfobia e do racismo. Com o fim da 2ª guerra mundial, e o mundo entranhado com o *darwinismo* social, sob o controle do colonizador, constrói-se o DSM, nascendo nesse contexto com o objetivo de exercer um poder legal global pelo qual o holocausto do colonizador pudesse ser perpetuado, com a autorização legítima do racionalismo moderno científico.

⁹³ Berdaches, Cudinas, Buxes, Hijras, Tybyra, Aredu Imedu.

⁹⁴ ROUSSEAU, *O contrato social*.

As categorias de gênero são construções de dominação e hierarquização naturalizadas a partir do projeto colonizador. No entanto, os corpos humanos são plurais e diversos e não existem a partir das definições humanas limitadas e das hierarquizações instituídas ao longo da história. Essa narrativa ideológica e colonialista, corresponde, portanto, a um projeto de dominação e exploração, configurando a normatização dos corpos e não respeitando a pluralidade da expressão e da diversidade humana.

Portanto, a possibilidade de subverter os elementos ontológicos, teológicos e epistemológicos se torna um ato político, resgatando os saberes ancestrais assassinados ao longo da história, a partir de uma sensibilidade e: "coragem de nos abrirmos para a possibilidade de sermos afetado pelo outro – um outro que tanto é radicalmente distinto em sua constituição sociobioepistemológica, como também é conosco irmanado por um parentesco ancestral"⁹⁵ para, enfim, realizar uma "coparticipação em interdependência na teia multicêntrica dos viventes".⁹⁶ Isso nos indica a possibilidade de uma subversão cosmológica no que se refere aos rascunhos de uma epistemologia queer, por exemplo, contemplando o debate sobre a transexualidade, nesse escrito, pois: "Esquecemos que 'sexo' e 'gênero' são metáforas nossas, agudamente atravessadas por relações de poder e moralidade".⁹⁷

A modernidade nos apresenta novas configurações de gênero, desafiando as epistemologias tradicionais que se perpetuam a partir de uma lógica patriarcal e colonialista, ou seja, de uma lógica falocêntrica que posiciona a figura do homem cis branco no centro de todo o poder hierárquico. No entanto, questiona-se, a partir da filósofa búlgaro-francesa, Julia Kristeva: "Até quando, de fato, a procriação da espécie exigirá um homem e uma mulher?".⁹⁸ Com essa subversão paradigmática, outras formas de expressão de gênero entram em cena, desafiando o regime da diferença sexual binária.

[...] tal como o feminismo, a teoria queer efetua uma verdadeira reviravolta epistemológica. A teoria queer quer nos fazer pensar queer (homossexual, mas também "diferente") e não straight (heterossexual, mas também "quadrado"): ela nos obriga a considerar o impensável, o que é proibido pensar, em vez de simplesmente considerar o pensável, o que é permitido pensar. (...) O queer se torna, assim, uma atitude epistemológica que não se restringe à identidade e ao conhecimento sexuais, mas que se estende para o conhecimento e a identidade de modo geral. Pensar queer significa questionar, problematizar, contestar, todas as formas bem-comportadas de conhecimento e de identidade. A epistemologia queer é, neste sentido, perversa, subversiva, impertinente, irreverente, profana, desrespeitosa.⁹⁹

Kristeva¹⁰⁰, apoiada na perspectiva de alguns pós-psicanalistas estruturalistas, nos mostra que a autoridade patriarcal está entrando em colapso, uma vez que a humanidade está vivenciando os efeitos do colapso da autoridade paterna nas relações sociais, sustentada há muitos séculos pelos discursos impositivos falocêntricos. A partir do declínio do pai, observamos gradativamente a queda do sistema patriarcal e colonialista, emergindo, assim, novas abordagens epistêmicas, contemplando diferentes

⁹⁵ CARVALHO, *Os caboclos já chegaram*, p. 186.

⁹⁶ CARVALHO, *Os caboclos já chegaram*, p. 186.

⁹⁷ FAVERO, *Psicologia suja*, p. 43.

⁹⁸ KRISTEVA, *This incredible need to believe*, p. 58.

⁹⁹ SILVA, *Documentos de identidade*, p. 107, grifo nosso.

¹⁰⁰ KRISTEVA, *This incredible need to believe*.

cenários culturais, e ameaçando as estruturas e as normas fixas de gênero, sexualidade e religião, por exemplo.

O início do terceiro milênio, com o colapso da autoridade paterna e política e o retorno maciço da necessidade de acreditar, nos dá um vislumbre de algo mais: o pai morto, que condiciona a existência do *homo religiosis*, morreu na cruz há dois mil anos, mas a promessa de sua ressurreição não deve ser buscada nem no além nem no mundo vil. Onde, então?¹⁰¹

Por meio desse conflito da lei paterna, vemos a aniquilação de uma autoridade divina patriarcal, emergindo a proposta de um novo humanismo, com a presença da subjetividade na presentificação divina, a partir de "um discurso interpretativo, crítico e teórico que acompanhe os avanços das ciências humanas e sociais e tenha a capacidade de envolver a própria subjetividade do intérprete".¹⁰² O novo humanismo, desse modo, nos leva a construção de uma divindade particular, ou seja, um deus particular que rege o destino do sujeito, traduzindo desde o início sua participação intrínseca entre o divino e o humano, como uma "espécie de inspiração divina".¹⁰³

Kristeva aponta esse encontro (entre esse humano e seu deus) como uma construção singular específica, denotando uma experiência particular e vista desde o início como uma espécie de copresença do ser humano e do divino. No entanto, essa inspiração divina só pode ocorrer por meio dos riscos que cada pessoa é capaz de correr ao questionar sua maneira de pensar seu tempo e toda a sua identidade (sexual, nacional, étnica, profissional, religiosa, filosófica e assim por diante) que seu repertório subjetivo abriga desde o início de sua constituição.

Kristeva nos mostra, portanto, que acreditar em algo é o que sustenta nossa existência, considerando que a crença fornece os elementos para abraçarmos e nos conectar com nossa realidade, entendendo que o sistema de linguagem nos conecta de maneira muito íntima e profunda com a percepção que temos da existência, determinando nossa cosmopercepção. A realidade, portanto, nada mais é do que a soma de nossas crenças. Essa é uma verdade construída a partir de critérios nomotéticos correspondentes a cada cultura.

De que tipo de verdade estamos falando? Não é um tipo que possa ser demonstrado logicamente, que possa ser provado cientificamente, que possa ser calculado. Trata-se de uma verdade "na qual tropeçamos", à qual não posso deixar de aderir, que me subjuga total e fatalmente, que considero vital e absoluta, indiscutível: *credo quia absurdum. Uma verdade que me mantém, que me faz existir*. Em vez de ser uma ideia, uma coisa, uma situação, poderia ser uma experiência?¹⁰⁴

Nessa perspectiva, aponta-se uma subversão ontológica, teológica e política, afirmando que Deus não é uma divindade exclusivamente euro-cristã, que carrega resíduos ideológicos eugenistas naturalizados pelo discurso do patriarcado e do colonialismo. Deus, então, nesse estudo, se apresenta enquanto uma travesti negra e indígena, se materializando como uma deidade que enaltece a expressão transgênero e os saberes ancestrais. Essa subversão, tal como o heliocentrismo, rompe com uma

¹⁰¹ KRISTEVA, *This incredible need to believe*, p. 80.

¹⁰² KRISTEVA, *This incredible need to believe*, p. 45.

¹⁰³ KRISTEVA, *This incredible need to believe*, p. 45.

¹⁰⁴ KRISTEVA, *This incredible need to believe*, p. 45.

tradição milenar falocêntrica oriunda do sistema patriarco-colonialista e abre possibilidades de encarar a divindade sob outros formatos, figuras e dimensões cosmológicas, conectando com um divino que não é determinado por um discurso hegemônico prévio, mas que se constrói na diversidade e pluralidade mística e teológica.

"Hoje sou benzedeira porque virei travesti, e antes fui sodomita porque sabia prever o futuro. Transmutoi de flor para terra, e dobrei o Tempo colonial que nunca me fez sua. Meu pensamento é uma dobra contraditória que afirma: travestilidade é transmutação."¹⁰⁵ Construir uma divindade travesti, negra e indígena é um manifesto de resistência ao sistema patriarco-colonialista, apontando para uma produção de conhecimento descentralizada de uma teologia euro-cristã, que reivindica a legitimação de um saber e de uma verdade no mundo, demarcando uma territorialização para o direito de existir, resistir e insistir. Deus enquanto uma divindade travesti negra e indígena é uma expressão da pluralidade religiosa, racial e mística dentro do território brasileiro.

5. Conclusão

O artigo apresenta uma discussão profunda e desafiadora sobre a gênese da produção de conhecimento e o impacto na construção das verdades e saberes sobre os corpos, gêneros e subjetividades, destacando a necessidade de superar a hegemonia do discurso científico positivista em favor de uma abordagem ético-política que se alinhe com movimentos decoloniais e epistemologias do sul global. A proposta de uma epistemologia queer, nesse contexto, busca valorizar os saberes subversivos e marginais, enquanto uma resposta significativa aos paradigmas lógico-positivistas e biomédicos que há muito tempo moldaram as condições e os parâmetros da produção do conhecimento.

A subversão ontológica e teológica, que reconceitualiza Deus como uma travesti negra e indígena ilustra a busca por uma pluralidade mística e teológica em território brasileiro, redesenhandas as relações de poder que constituem a produção de verdades e saberes. Além disso, a redefinição de Deus desafia as visões tradicionais e hegemônicas da divindade, destacando o potencial transformador do conhecimento decolonial e das epistemologias do sul global. O artigo destaca a necessidade de um diálogo aberto e respeitoso para avançar nessa subversão ontológica, teológica e política, promovendo a inclusão de diversas perspectivas e cosmovisões na construção do conhecimento, demonstrando, em última análise, a importância de se questionar as abordagens epistêmicas hegemônicas, para se aproximar de uma sociedade mais inclusiva e diversa, que celebre a pluralidade e reconheça as vozes marginalizadas.

Problematiza-se, enfim, de que forma podemos encontrar novas alternativas epistemológicas, que não levem em consideração um saber hegemônico e centrado nas mãos daqueles que possuem o poder de subjugar os parâmetros do que é válido ou não. É possível, portanto, encontrar essas alternativas discursivas e de linguagem, permitindo que o sujeito possa se identificar e se colar com os significantes à sua maneira, priorizando a pluralidade e diversidade de modos de ser no mundo e de expressões do corpo e da subjetividade, destacando o lugar do afeto nos processos de subjetivação.

¹⁰⁵ BRASILEIRO, Ancestralidade sodomita, espiritualidade travesti, p. 40.

Referências

- ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Edition, 1985.
- ADORNO, Theodor. *Dialética negativa*. Trad. Marcos Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2009.
- ADORNO, Theodor. *Educação e Emancipação*. São Paulo: Paz e Terra. 1995. Original publicado em 1947.
- ADORNO, Theodor. *Introdução à Controvérsia do Positivismo na Sociologia Alemã*. In: LOPARIC, Z. et al. Os Pensadores XLVIII. São Paulo: Abril Cultural, 1980. pp. 109-191.
- ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos ideológicos do estado: nota sobre aparelhos ideológicos do estado*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION. *Manual de Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais* (DSM - Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders). Artmed: Porto Alegre. 2014.
- BARRA, Alex Santos Bandeira. Teoria Crítica e a Crítica ao Positivismo. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 18, n. 5/6, pp. 447-460, maio/jun. 2008. Disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/fragmentos/article/view/623/492>. Acesso em: 29 out. 2023.
- BEAUVOIR, Simone. *O segundo sexo*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1960.
- BENEDICT, Ruth. *O Crisântemo e a Espada*. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Belo Horizonte: UFMG, 2006.
- BERGÈS, Jean; BALBO, Gabriel. Do corpo à letra (palestra proferida em Poitiers, 1994). Trad. A. Vorcaro. *La Psychanalyse de l'Enfant*, Paris, v. 20, pp. 181-208, 1996.
- BOURDIEU, Pierre. *Economia das trocas simbólicas*. Rio de Janeiro: Perspectiva, 1992.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- BRASIL, Conselho Federal de Psicologia (CFP). *Resolução do Conselho Federal de Psicologia (CFP) nº 01/2018*. 2018.
- BRASILEIRO, Castiel Vitorino. Ancestralidade sodomita, espiritualidade travesti. *Piseagrama*, Belo Horizonte, n. 14, pp. 40-47, jul. 2020. Disponível em: <https://piseagrama.org/artigos/ancestralidade-sodomita-espiritualidade-travesti/>. Acesso em: 29 out. 2023.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. 11. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2016.
- CANGUILHEM, Georges. *Le normal et le pathologique*. 5. ed. Paris: Quadrige/PUF, 1984.

CARVALHO, Andre Luis de Lima. Os caboclos já chegaram: por uma escuta multiespécies das vozes do antropoceno. *Politeia, História e Sociedade*, Vitória da Conquista, v. 20, n. 1, pp. 170-191, jan.-jun. 2021. Disponível em: <https://periodicos2.uesb.br/index.php/politeia/article/view/8947>. Acesso em: 29 out. 2023.

DUNKER, Christian; SAFATLE, Vladimir; SILVA JÚNIOR, Nelson (org.). *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

FANON, Frantz. *Os Condenados da Terra*. Juiz de Fora: UFJF, 2005.

FAVERO, Sofia. *Psicologia Suja*. Salvador: Devires, 2022.

FEYERABEND, Paul Karl. *Contra o método*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1989.

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Trad. Luís Felipe Baeta Neves. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do Discurso*. 12. ed. São Paulo: Loyola, 2005.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 24. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2007.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: O nascimento da prisão*. Rio de Janeiro: Vozes, 2004.

FREUD, Sigmund. *Conferências introdutórias sobre psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, 16)

FREUD, Sigmund. *Totem e Tabu*. Rio de Janeiro: Imago, 1990. (Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, 13)

GOFFMAN, Erving. *Manicômios, prisões e conventos*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1987.

GONZALEZ, Lélia. *Por um Feminismo Afro-Latino-Americano: Ensaios, Intervenções e Diálogos*. Rio Janeiro: Zahar, 2020.

GRAMSCI, Antonio. *Escritos políticos*, v. 2. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2004.

HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Trad. Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HORKHEIMER, Max. *Eclipse da razão*. São Paulo: Centauro, 2000. Original publicado em 1947.

HORKHEIMER, Max. Teoria tradicional e teoria crítica. In: CIVITA, Victor (org). *Benjamin, Horkheimer, Adorno, Habermas*. São Paulo: Abril, 1975. (Os Pensadores). pp. 05-49.

IANNI, Octavio. *Sociologia da sociologia*. São Paulo: Ática, 1987.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores)

KRISTEVA, Julia. *This Incredible Need to Believe*. New York: Columbia University, 2009.

- LACAN, Jacques. *O eu e o outro*. In: MILLER, J. A. *O Seminário, Livro 1: os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1979. pp. 50-65.
- LACAN, Jacques. *O Seminário, Livro 3: As psicoses*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- LE BRETON, David. *A Sociologia do Corpo*. Petrópolis: Vozes, 2006.
- MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. 3. ed. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- MORIN, Edgar. *Educação e complexidade: os sete saberes e outros ensaios*. Cortez, 2007.
- MYKHAILOVA, Natalia. Sex as transition between worlds in deer hunting society (mythology and rock art). *Expression, Sexual imagens in prehistoric and tribal art*, n. 15, pp. 58-68, mar. 2017. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/336312277_sex_as_transition_between_worlds_in_deer_hunting_society_mythology_and_rock_art. Acesso em: 29 out. 2023.
- NIETZSCHE, Friedrich W. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- NIETZSCHE, Friedrich W. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- PRECIADO, Paul B. *Eu sou o monstro que vos fala: relatório para uma academia de psicanalistas*. Portuguese Edition. Paris: Zahar, 2022. E-book.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: [s.n.], set. 2005. pp. 107-130. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/2591382/mod_resource/content/1/colonialidade_do_saber_eurocentrismo_ciencias_sociais.pdf. Acesso em: 29 out. 2023.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. O contrato social. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres complètes, tome III*. Paris: Gallimard, 1757. (Collection Pléiade). pp. 680-756.
- SANTOS, Boaventura S. *A Gramática do Tempo*. Porto: Afrontamento, 2006.
- SANTOS, Boaventura S. Entrevista com Boaventura de Sousa Santos, conferencista de abertura da 39ª Reunião Nacional da ANPEd. [Entrevista cedida a ANPEd]. Rio de Janeiro. Quatorze de Outubro de 2019. Disponível em: <https://www.anped.org.br/news/entrevista-com-boaventura-de-sousa-santos-conferencista-de-abertura-da-39a-reuniao-nacional-da>. Acesso em: 5 jan. 2024.
- SANTOS, Boaventura. S.; MENESES, Maria. P. (org.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.
- SILVA, Tomaz Tadeu da. *Documentos de identidade: uma introdução às teorias do currículo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

SOBRE O AUTOR

Guilherme Almeida de Lima

Professor no Centro Universitário Campo Real e na Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO). Membro do conselho editorial da Revista CadernoS de PsicologiaS do CRP (8ª Região). Realizou mestrado sanduíche na Áustria (Katholische Privat-Universität Linz). *E-mail:* guialmeidadelima@gmail.com.



Imagen 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
Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, Brasil

Resumo

Este artigo de teoria crítica atravessa a relação entre futuridade e cisgender normatividade, 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; cisgenderofuturismo; necropolítica; raça.

BEYOND THE ARROW OF THE CISHETEROFUTURISM

Abstract

This critical theory article crosses the relationship between futurity and cisgender normativity, 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; cisgenderofuturism; necropolitics; race.

Submetido em: 10/04/2023
Aceito em: 25/08/2023

Como citar: GADELHA, Juliano. Além da flecha do cisgenderofuturismo. *(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".¹

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 apostei 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

¹ "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, ativaría temporalidades somente experenciadas 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 reproduibilidade 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*,² 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,³ 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 corpas. Foi o que a colonização efetuou sobre os corpos colonizados e corpas colonizadas. A erótica da

² 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.

³ Em razão da impossibilidade de todas 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 mantinha o mundo colonizado em certa diferença para o colonizador, mantinha 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 anunciarrei 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.

Detengo-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.⁴ 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

⁴ 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 cismaterialista. Mas devemos ter cuidado para não encararmos esses prazeres pela superficialidade, como se eles fossem a mera exposição daquele 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 sabota 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 contrafantasia, 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 impreverível 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.⁵ 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 heternormativos”.⁶ 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,

⁵ “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 práxis 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).

⁶ 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"⁷.

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 comprehende 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.

⁷ 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.⁸

⁸ "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.⁹

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-queer¹⁰ 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,¹¹ 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).

⁹ "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).

¹⁰ GADELHA, *O sensível e o cruel*, p. 52.

¹¹ 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 Deleuze¹² 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 ação 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 corpas.

Quando Foucault toca no corpo individual dentro dos eixos articuladores do dispositivo de sexualidade, aparecem os corpos do perverso sexual, as corpas 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,

¹² 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.¹³

A respeito de Sartijee 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 corpas 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.

¹³ "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 lógica 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 legitima 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 mesquinhias, 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 constrangem, 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 cisgeneride, 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 cisgeneride 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 fluxos¹⁴ 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.¹⁵

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 situa 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.

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

¹⁵ "Esse novo homem, sujeito do mercado e da dúvida, 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 arquegenealogia 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"¹⁶. 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.¹⁷

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

¹⁶ MBEMBE, *Crítica Da Razão Negra*, p. 15.

¹⁷ "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 optimizar 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 sobrecodificação 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 maquinico 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*¹⁸ 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. E 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.

¹⁸ “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.¹⁹ 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*²⁰ 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

¹⁹ “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).

²⁰ 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 sutíl 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*²¹ entre as palavras e as coisas, deslocando os sentidos de localidade de todo poder-saber. E tudo isso sem retomar o corriqueiro problema de negociar a diferença, ou melhor, poderíamos interpelar tal problema como uma decoerência²² 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 inimizade, 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

²¹ 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*.

²² "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 volvem 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 experenciados 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 analítica 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 cisgeneride 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"²³. 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.

²³ 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 Morais. 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. *Gostly Matters: Haunting and The Sociological Imagination*. 1. ed. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.

- GUATTARI, Félix. *Revolução molecular: pulsões políticas do desejo*. 3. ed. Trad. Suely Rolnik. São Paulo: Brasiliense, 1997.
- HALBERSTAM, Jack. *A arte Queer do fracasso*. 1. ed. Trad. Bhumi 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: Episodes 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.
- MCLINTOCK, 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: Harvard University Press, 1999.
- TODOROV, Tzvetan. *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. Durham; 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.



Imagen gerada por IA (Midjourney) a partir dos termos: gender queer, singularity, abstract, pastel colors

EL GÉNERO COMO ESPACIO DE PODER: ESTRATEGIAS Y TÁCTICAS DENTRO DEL DISCURSO

Luis Armando Alvarado Pérez  0000-0002-5387-9691

Universidad Pedagógica Nacional, Cuernavaca, Morelos, México

Resumen

Este artículo tiene el objetivo de mostrar la relación compleja entre género, discurso y poder en las sociedades modernas. Se investiga cómo los discursos de género operan como herramientas poderosas, construyendo y manteniendo normas sociales y relaciones de poder desiguales. Sin embargo, el género y sus reglas no aparecen como una estructura inmutable, las relaciones de poder que inauguran se presentan de manera distinta en cada sociedad. Además de esto el género puede cruzarse con otras opresiones y configurar situaciones de dominación que no aparecen en otros contextos. Los sujetos no son pasivos ante esto, antes bien ellos luchan, resisten y negocian despliegan tácticas de resistencia ante las estrategias de dominación.

Palabras clave

Género, discurso, poder, estrategias, tácticas.

GENDER AS A SPACE OF POWER: STRATEGIES AND TACTICS WITHIN THE DISCOURSE

Abstract

This work aims to explore the complex relationship between gender, discourse, and power in modern societies. It investigates how gender discourses operate as powerful tools, constructing and perpetuating social norms and unequal power relations. However, gender and its rules do not appear as an immutable structure; the power relations they inaugurate are presented differently in each society. Additionally, gender can intersect with other oppressions, shaping situations of domination that do not appear in other contexts. Individuals are not passive in the face of this; instead, they struggle, resist, and negotiate, deploying tactics of resistance against domination strategies.

Keywords

Gender, discourse, power, strategies, tactics.

Submetido em: 31/10/2023
Aceito em: 05/12/2023

Como citar: ALVARADO PÉREZ, Luis Armando. El género como espacio de poder: estrategias y tácticas dentro del discurso. (*destrozos: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 4, n. 2, p. e48631, jul./dez. 2023).



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

Introducción

El trabajo que a continuación se expone tiene el objetivo de mostrar las relaciones existentes entre el género, el discurso y las relaciones de poder. Para este análisis el concepto de interseccionalidad es punto central pues a través de lo que muestra podemos comprender las diferentes configuraciones en que se presenta el género y los discursos producidos por este último. Género, discurso y poder forman un vínculo sólido, pero a la vez dinámico dentro del cual se libran arduas batallas.

De esta manera nuestro trabajo se divide en tres partes, en la primera exponemos la forma en que aparece el concepto de género y la manera como este se ha ido transformando hasta llegar al concepto de interseccionalidad, volviendo uno de sus ejes centrales las relaciones de poder. Estas relaciones se configuran siempre de manera múltiple. En el segundo apartado mostramos la manera en que el género se vincula con el discurso, produciendo espacios sociales de clasificación y de regulación. En estos espacios las relaciones de poder se reflejan en el discurso y adquieren formas siempre nuevas, susceptibles de modificarse. Por último, mostramos que dentro del espacio que configura el vínculo entre género, discurso y poder se libran arduas batallas donde se despliegan estrategias de dominación, pero también tácticas de resistencia.

1. Género e interseccionalidad

La noción de género se origina a partir de las nociones de roles sexuales. La creación de este concepto, según Delphy¹, se le atribuye a Margaret Mead. La noción de roles sexuales implica desde el principio la idea de la arbitrariedad cultural pues se considera que la mayoría de las sociedades dividen la diversidad de las características humanas en dos, atribuyendo unas a mujeres y otras a hombres. Sin embargo, se creía que estas diferencias servían a necesidades sociales y por lo tanto no se cuestionaba el principio de división que funcionaba ni tampoco se problematizaban las jerarquías que se establecían. El concepto de género empieza a ser usado en la década de los 70 para diferenciar lo biológico de lo establecido social y culturalmente.²

Ann Oakleys publica en 1972 *Sex, gender and society*, una de las primeras obras que acuña dicho concepto. En esta obra se intentan unificar diferentes elementos atribuidos a las diferencias entre mujeres y hombres (individuales, de roles sociales y de representación cultural). La ventaja que tiene el uso del concepto género es que conjunta diferentes aspectos en sí mismo y permite vislumbrar una gama de fenómenos que se encuentran entrelazados. El concepto de género unifica estas dimensiones y además pone de relieve la cuestión de la arbitrariedad y la construcción social, tal como lo venían haciendo los estudios de los roles sociales pero esta vez con más énfasis. Sin embargo, aún en el concepto de Oakley no se pone en el centro la cuestión de la disimetría de poder que existe en la relación que sostienen las categorías de lo masculino y de lo femenino.

¹ DELPHY, *Rethinking sex and gender*, p. 1.

² DELPHY, *Rethinking sex and gender*, p. 2.

Una cosa que faltaba en la definición de Oakleys, aunque ya se encontraba presente en el trabajo de los roles sexuales, y que se volvió central en las posiciones feministas que han sido desarrolladas posteriormente, son la asimetría y jerarquía fundamentales.³

La noción de género comienza a ampliarse aún más y se distancia con respecto a las explicaciones naturalistas que justificaban la división entre hombres y mujeres a partir de las funciones reproductivas o de las cuestiones de fuerza muscular. El cuerpo comienza a ser considerado, no ya como la justificación y el origen de la división entre lo masculino y lo femenino sino como una superficie que sufre la marca del mandato social. Y es a partir de esta inscripción que se generan y surgen las identidades. El género es entonces:

una división social y una distinción cultural, dando significado y sustancia a las acciones cotidianas, las interacciones y las interpretaciones subjetivas a través de las cuales se vive. Si las categorías de género no tienen existencia natural, no pueden preexistir la división y distinción a través de las cuales están constituidas.⁴

Estas categorías determinan las interacciones y las interpretaciones que los sujetos tienen del mundo en el que viven. Pero hay que decir que no sólo las categorías son construidas, también lo es el contenido de estas. De esta manera todo naturalismo y sustancialismo es desalojado de la noción de género. Sumado a esto comienza a volverse central en el concepto de género la cuestión de las relaciones jerárquicas entre las categorías de lo masculino y lo femenino. La denuncia de esto y de las relaciones de poder se vuelven fundamentales para comprender el nuevo concepto. Ahora bien, según Delphy⁵ con el concepto de género tres cosas se vuelven centrales, la idea de construcción social y arbitrariedad, el estudio de los principios de partición que funcionan en cada sociedad y la idea de jerarquía como eje central de los análisis.

El concepto de género pasa entonces a designar el principio de clasificación social de los cuerpos sexuados. La clasificación varía de una sociedad a otra, pero el uso del concepto de género supone la ventaja de poder estudiar todos estos fenómenos. Además, a diferencia de la noción de roles sexuales la noción de género lleva implícita la idea de la jerarquía entre las categorías que les son impuestas a los cuerpos sexuados, y esto supone ya relaciones de poder.

Es por esto que en este trabajo tomaremos la definición de que nos da Scott acerca del género. En ella el poder toma un papel central. Para Scott el género es un "[...] elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos y el género es una forma primaria de relaciones significantes de poder".⁶ De esta manera el género supone dos cosas esenciales: tanto la diferenciación construida socialmente

³ DELPHY, *Rethinking sex and gender*, p. 3. Traducción propia, en el original dice: *one thing which is missing from Oakleys definition, although it was already present in the work on sex roles, and which has become central to feminist positions which have been developed subsequently, is fundamental asymmetry and hierarchy.*

⁴ JACKSON, *Gender, sexuality and heterosexuality*, p. 106. Traducción propia, en el original dice: "is thus a social division and a cultural distinction, given meaning and substances in the everyday actions, interactions and subjective interpretations through which it is lived. If gender categories have no natural existence they cannot pre-exist the division and distinction through which they are constituted".

⁵ DELPHY, *Rethinking sex and gender*, p. 3.

⁶ SCOTT, *El género una categoría útil para el análisis histórico*, p. 32.

como las relaciones de poder. Es aquí donde nuestro análisis debe trabajar en filigrana, pues a pesar de que las primeras definiciones del género no ponen en un juego de forma explícita la noción de poder, esto no quiere decir que dentro de ellas no exista tal representación.

La noción de los roles, por ejemplo, o de pensar la diferencia a partir de dos esquemas (masculino y femenino) supone pensar en lugares estáticos, y esto resulta paradójico, pues, en primer lugar, pareciera que contradice la idea de la construcción social: en tanto todo es construido, existe la posibilidad que haya más de dos categorías. Aquí la dicotomía se muestra inmutable. Cosa que años después comenzará a cuestionar la teoría *Queer*.⁷ En segundo lugar, pareciera que en estas definiciones hay un rol que viene desde afuera y se le impone al sujeto. El poder aquí aparece como coercitivo y vertical. El individuo es pasivo y el poder empuja con su gran puño sobre este. No se piensa que los individuos puedan apropiarse de este rol y modificarlo, usarlo como una estrategia y generar formas de resistencia o vías para trascender la imposición. Aún más, en tercer y último lugar, cuando en las anteriores nociones de género se separa la idea de rol y de individuo pareciera como si el primero fuera algo ficticio, falso y construido por la sociedad y el segundo como algo natural. Así, aparece aquella sustancialidad que se había criticado, se presenta ahora del lado del individuo. La naturalidad y lo biológico podrán ser pantallas sobre las que se asiente este discurso. Ellas serán las que podrán decir "la verdad" de los sujetos.

La definición de Scott nos parece superar estas situaciones pues considera que las relaciones sociales se corresponden con cambios en las relaciones de poder, y viceversa, se asume un punto de vista dinámico. Así, hay dos cosas que generan flexibilidad al pensar en las relaciones de poder. Por un lado, el estimar que hay una relación estrecha entre relaciones sociales y configuraciones de poder y, por otro, que estas relaciones no son lineales ni unidireccionales. El primer punto nos hace pensar entonces que dado un cambio en una configuración existirán efectos sobre la otra, además de esto tales configuraciones pueden llegar a ser múltiples. Dicho de otra manera, dada una sociedad concreta se desplegarán relaciones de género y de poder específicas. Es así que las formas que asumen el género y el poder de una sociedad a otra pueden ser parecidas, pero no necesariamente funcionan de la misma manera. El segundo punto vuelve la cuestión aún más dúctil, pues las relaciones de poder también pueden transformar las configuraciones sociales. Se genera así una dialéctica que borra la idea de causalidad lineal. Configuraciones sociales impactando sobre las relaciones de poder; relaciones de poder reconfigurando las estructuras sociales.

Es en este punto donde acudir a Foucault nos puede resultar útil para comprender mejor los puntos anteriores, recordemos que para el filósofo francés el poder no es algo que se posea, no es algo jerárquico ni lineal, es una red, un entramado, algo que se produce y se expresa en los gestos y en las interacciones más familiares, así el poder no sólo se manifiesta en una generalidad abstracta, sino que se da en el cuerpo a cuerpo, en el cara a cara, se despliega así una microfísica del poder.

⁷ Para un análisis del surgimiento del concepto de *Queer* véase DE LAURETIS, *Género y teoría queer*. No hay que olvidar que la palabra *Queer* servía en un principio para estigmatizar y funcionaba como una sanción que repudiaba a quien era designado así. Sin embargo "la acepción contemporánea del término hace que la prohibición y la degradación inviertan su sentido, engendra un nuevo orden de valores, una afirmación política [...]" BUTLER, *El género en disputa*, p. 325.

El estudio de esta microfísica supone que el poder que en ella se ejerce no se conciba como una propiedad, sino como una estrategia, que sus efectos de dominación no sean atribuidos a una apropiación, sino a unas disposiciones, a unas maniobras, a unas tácticas, a unas técnicas, a unos funcionamientos; que se descifre en él una red de relaciones siempre tensas, siempre en actividad más que un privilegio que se podría detentar; que se le dé como modelo de la batalla perpetua más que el contrato que opera una cesión o la conquista que se apodera de un territorio.⁸

Pensar de esta manera el poder implica superar las nociones clásicas de la imposición y de explotación donde el sujeto aparece pasivo, dominado, avasallado por una fuerza aplastante que se posee y se usa de arriba hacia abajo. No más verticalidad de la fuerza sino movimiento perpetuo y cambiante. Maquinaria que se reordena y se reconfigura de acuerdo con el espacio donde se despliega. Que el poder sea relacional significa entonces que los lugares no son inmóviles, que los roles y los lugares que pueden ocupar en una sociedad los individuos no están determinados de una vez y para siempre. Aún más, que no hay naturalidad en tales sujetos y que ellos se hallan en construcción permanente. El poder en este sentido no es sustancial, sino que se genera a partir de los vínculos que sostienen en su interior diferentes grupos, instituciones e individuos. El poder permea todas las relaciones. Sería bueno recordar también que la forma como Foucault piensa el poder no supone que haya una liberación absoluta o que se considere que este es malo. El poder, asume el filósofo francés en trabajos tales como *Vigilar y castigar*, es productivo. Foucault no piensa ni defiende que el poder deba desaparecer, antes bien el problema reside en la cuestión de que el individuo pueda decidir qué técnicas aplica sobre sí mismo. Decidir cómo se quiere conducir la propia vida también implica elegir en qué juego de poder se entra.

El poder se presenta como una arena de lucha, como un campo de batalla donde se despliegan estrategias y tácticas. Estas dos nociones nos servirán a la hora de hablar y de articular las nociones de género, discurso y poder. Ahora bien, complejizar la noción que tenemos acerca del poder nos permite también pensar de manera distinta el género, entender las resistentes y las luchas, reconocer las fuerzas que atraviesan a los sujetos y las formas como estos generan estrategias diferenciadas. Así:

sería preciso saber hasta dónde se ejerce el poder, mediante qué relevos y hasta qué instancias, a menudo ínfimas, de jerarquía, control, vigilancia, prohibiciones, coacciones. En todo lugar donde hay poder, el poder se ejerce.⁹

Entendamos esto, las relaciones de poder que se gestan dentro del género no se expresan siempre con los mismos mecanismos en todos los contextos. Las jerarquías, las instituciones y los sujetos que lo ejercen varían y se despliegan siempre de manera discontinua y multiforme. Las técnicas y las herramientas que se utilizan son siempre diferentes. Las redes del poder son cambiantes, lo que en algún lugar pudiera ser considerado como un acto de liberación quizás en otro funcionaría como una forma de opresión. Así, por ejemplo, las luchas por el voto femenino en Estados Unidos no respondían a las necesidades contextuales de las mujeres africanas. El poder y las disimetrías que se generan en cada contexto producen luchas y resistencias específicas.

⁸ FOUCAULT, *Vigilar y castigar*, p. 33.

⁹ FOUCAULT, *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, p. 39.

El poder se presenta de forma diferente en sociedades distintas. El género como una forma primaria de poder depende de las estructuras generales que configura el poder.

Las estructuras jurídicas del lenguaje y la política crean el campo actual de poder; no hay ninguna posición fuera de este campo, sino sólo una genealogía crítica de sus propias acciones legitimadoras. Como tal el punto de partida es el presente histórico, como afirmó Marx. Y la tarea consiste en elaborar, dentro de este marco constituido, una crítica de las categorías de identidad que generan, naturalizan e inmovilizan las estructuras jurídicas actuales.¹⁰

El concepto de interseccionalidad es uno de los que reflejan la cuestión del poder, sus estructuras jurídicas y políticas, en relación con el género. La interseccionalidad surge en 1989 con Kimberlé Crenshaw, quien es una abogada afroestadounidense que se enfrenta a la compañía de General Motors, la demanda interpuesta a la corporación surge debido a que no quieren contratar a mujeres afroamericanas. La empresa argumenta que tiene empleadas, mujeres blancas, trabajando para ellos y también hombres negros como obreros. La corte en esta época no tiene dispositivos discursivos que le permitan ver que las mujeres afroamericanas se encuentran en una posición diferente que las del hombre negro y la de la mujer blanca. Es por esto que el concepto creado por Crenshaw permite visibilizar la forma en que la mujer afroamericana representa un punto de cruce entre distintas formas de opresión, en ella se conjugan las situaciones de la raza, la clase y el género.

Aquí el espacio productivo económico, sustentando las reglas que les son propias genera una separación de las tareas y de los individuos. Clasificación de los cuerpos, lugar como obrero para el hombre negro, espacio como secretaria para la mujer blanca. La mujer afroamericana resulta una anomalía para el espacio productivo que encarna General Motors y es por esto que queda excluida del juego de la producción, al menos, en este espacio.

Este punto de cruce supone una configuración del poder y del género diferente a las que se pensaban y aceptaban normalmente en esa época, no solo en el espacio jurídico sino también académico. Esta conformación específica iba acompañada de un determinado discurso. Por ejemplo, se encontraban acuñados los términos de sexismoy de racismo, es por esto por lo que la corte no consideraba que hubiera algo que fuera en contra de las normas (dentro del discurso normalizado no había nada extraño. Aún más, el discurso que parecía defender lo justo escondía e invisibilizaba otras relaciones de poder), pues General Motors tenía mujeres trabajando para ellos como secretarías, entonces no podía ser sexismo; tenía también hombres de raza negra trabajando como obreros, tampoco podía ser un caso de discriminación racial. El poder aquí se configuraba de otra manera. El hecho de que en el caso de la mujer afroamericana se crucen líneas de opresión distintas no es una cuestión de sumatoria, es decir, no es una cuestión cuantitativa donde a la discriminación racial se le suma la discriminación basada en el género y se asume que existe una explotación o una desigualdad mayor que en los otros dos casos (sexismo y cuestión de raza). La situación debe ser comprendida en los términos que ya discutíamos sobre el poder. Lo que se genera es una relación cualitativa diferente a las situaciones de la mujer blanca y el hombre negro. Las combinaciones y los mecanismos que produce el poder sobre el cuerpo de la mujer afroamericana son otros,

¹⁰ BUTLER, *El género en disputa*, p.52.

la serie de relaciones, de inclusiones y de exclusiones que se presentan en este caso específico funcionan de una manera diferente.

El poder entonces, aun dentro de una misma sociedad, puede asumir formas heterogéneas. Su funcionamiento y los dispositivos que genera se articulan de otra manera. El concepto de interseccionalidad a nuestro parecer es una importante herramienta para estudiar las diferentes combinaciones y las diversas relaciones que puede originar el poder. La forma en que la corte toma el caso parece suponer, como en las definiciones de género que vimos al inicio, una sustancialidad en las posiciones de los sujetos, una idea estática de las estructuras en las cuales se colocan los individuos, dicho de otra forma, sólo puedes sufrir discriminación por la raza o por el sexo. No se piensa en la flexibilidad y en las formas dinámicas que adoptan las relaciones de poder. Esto invisibiliza y excluye la posibilidad de ver el funcionamiento verdadero del poder. Hay que decir entonces que:

La interseccionalidad se inscribe en el proyecto posmoderno de conceptualización de las identidades como múltiples y fluidas, y se encuentra con la perspectiva foucaultiana del poder en la medida en que ambas ponen énfasis en los procesos dinámicos y en la deconstrucción de categorías normalizadoras y homogeneizantes.¹¹

Las categorías que asumen una posición inmutable se vuelven una barrera para el análisis adecuado de los fenómenos que se relacionan con la opresión. Las posturas de la interseccionalidad y de la teoría foucaultiana del poder se entrelazan perfectamente. Foucault remite a la microfísica, a las formas específicas que engendran las relaciones poder, la interseccionalidad aborda esto al hablar del análisis situacional, es decir, analizar cada caso en específico, poniendo atención a las dimensiones que lo configuran de tal o cual forma. Pues justamente las relaciones que se establecen son fluidas, móviles y cambiantes. Suponer categorías de análisis fijas y universales puede ser provechoso para el pensamiento, pues simplifica la forma en que conocemos el mundo y nos permite emitir juicios de una manera más sencilla. No decimos que los fenómenos que se relacionan con el género no se encuentren vinculados entre sí, sin duda se necesitan reconocer las formas en que las diferentes exclusiones y opresiones se articulan a lo largo del planeta, no defendemos una relativización sin fin (multiculturalismo) que no permitiría nunca saber hacia dónde se quiere avanzar o que justificaría formas de violencia sólo porque ocurren en un espacio distinto al nuestro y "hay que respetarlas", esto no es así, desde la perspectiva foucaultiana el poder opera en todas partes y donde hay poder existen luchas, tensiones y choques, el reconocer esto no puede hacernos impermeables a aceptar que tales espacios de pugna y de guerra no puedan presentarse siempre de manera divergente. No podemos pensar, en primer lugar, que el escenario será siempre el mismo, ni tampoco podemos pensar, en segundo lugar, que las reglas funcionarán siempre de la misma manera. Además de esto hay que mencionar que en la interacción o la intersección se pueden mitigar o potenciar determinadas configuraciones de poder.

Para tener mayor claridad sobre esto imaginemos un tablero de ajedrez y sus piezas, cada una de antemano se encuentra determinada por ciertas reglas que le permitirán desplazarse por el tablero. Con estas reglas las combinaciones y las configuraciones que generan las piezas dentro del tablero son ya muy variadas, pero no

¹¹ VIVEROS, *La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación*, p. 7.

infinitas. Ahora imaginemos que cambiamos al menos una de las reglas de movimiento para una sola de las piezas, digamos que el caballo que antes sólo podía moverse dibujando una L ahora podrá moverse en forma de T, esta simple variación afectará las configuraciones que se daban anteriormente, transformándolas totalmente. Las jugadas que se posibilitarán ahora serán distintas e inclusive el número de jugadas aumentará. Imaginemos ahora que al tablero le agregamos espacio, una cantidad mayor de celdas donde las piezas puedan moverse, esto complejizará aún más las configuraciones, los desplazamientos de las piezas y las jugadas posibles. En la interseccionalidad y en el análisis situacional ocurre de la misma manera, cada espacio específico, cada contexto puede tener variaciones en las normas de género, mecanismos que permitan desplazamientos, ritmos y armonías diferentes.

Así, por ejemplo, como ya mencionamos, pensar que el género se constituye por los pares opuestos de lo masculino y lo femenino deja de lado otras dimensiones que podrían estar actuando y constituyendo el campo de lucha que se quiere analizar. Mara Viveros da cuenta, en uno de sus estudios realizados en las ciudades colombianas de Quibdó y Armenia, de que "las normas, posiciones e identidades masculinas no se construían en relación con una feminidad preexistente, sino en relación con categoría de clase y raza".¹² Los varones blancos de la ciudad de Armenia representarían la encarnación de los valores masculinos hegemónicos, sus características estarían ligadas con la "responsabilidad" y "la proveeduría en el hogar". Por otro lado, dentro de los grupos étnico-raciales, los rasgos dominantes que los caracterizan es que son "hombres sexualmente contenidos" y "aparentemente monógamos". Ambos elementos constituyen la representación hegemónica en diferentes contextos de lo que "debe ser un hombre y esposo". A partir de esto es que se mide a los otros varones y se genera un rango, una escala. Es por esto por lo que los varones quibdoseños representan la marginalidad dentro de estos cánones. Pues ellos son clasificados bajo las categorías contrarias a las hegemónicas. "Hombres infieles", "esposos ausentes" y "proveedores irresponsables". Aquí el poder funciona de una manera mucho más compleja de lo que supone usar los pares opuestos de lo masculino y lo femenino.

Retomemos otro ejemplo donde la categoría de lo femenino no funciona por sí sola. La mujer esclava del siglo XIX en Estados Unidos trabajaba a la par de los hombres esclavos, no se le exigía menos fuerza ni menos resistencia. Aquí, la mujer esclava escapaba a la idea de la feminidad frágil y construía un cierto tipo de autonomía que no era permitido a otras mujeres.¹³ Por otro lado, estas mujeres encontraban en el trabajo doméstico y en el cuidado sobre los niños negros, no necesariamente los propios, un escape a la apropiación y a la alienación que suponía la esclavitud. Además de esto, las mujeres negras y esclavas identificaban esta labor como humanizadora. Mostrando cualidades como el cariño y la calidez, que trastocaba la perspectiva de los dominadores, pues para ellos era imposible que la gente de color tuviera tales cualidades. Los hombres negros y esclavos tampoco mostraban las características dominantes de la masculinidad

¹² VIVEROS, *La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación*, p. 11.

¹³ La idea de mujer aplicada de manera universal borra el contrapunto que se produce entre las mujeres negras y las mujeres blancas. Las configuraciones de poder y de género que se producen para unas y otras muestran el cruce de diferentes elementos. Así "el gesto globalizador ha provocado numerosas críticas por parte de mujeres que afirman que la categoría "mujeres" es normativa y excluyente y se utiliza manteniendo intactas las dimensiones no marcadas de los privilegios de clase y raciales." BUTLER, *El género en disputa*, p. 67.

de su época, participaban a la par de las mujeres de las tareas domésticas y generaban condiciones de igualdad a través de esto.

El trabajo que los esclavos realizaban para ellos mismos, y no para el engrandecimiento de sus amos, era desempeñado en términos igualitarios. Por lo tanto, dentro de los confines de su vida familiar y comunitaria las personas negras se las arreglaron para consumar una hazaña prodigiosa. Transformaron esta igualdad negativa, que emanaba del hecho de sufrir la misma opresión como esclavos, en una cualidad positiva: la igualdad caracterizadora de sus relaciones sociales.¹⁴

En este caso podemos ver cómo los lugares se juegan de una forma diferente. El poder muestra una estructura diferente y los sujetos generan estrategias otras para resistir. Acceder al trabajo doméstico, en una lectura superficial y lineal, sería acceder a un lugar de explotación, esto debido a que el espacio doméstico en ciertas estructuras ha estado fuertemente vinculado a la dominación femenina, sin embargo, en este contexto específico funciona como una estrategia de resistencia ante la esclavitud y como una forma para mostrar que los negros también tienen la capacidad afectiva (al cuidar y preocuparse por los niños) que el imaginario blanco les había negado. De esta forma, tal como explicamos a través de la metáfora del tablero de ajedrez, el poder puede asumir formas muy complejas y es necesario analizarlo a detalle. Pues de otra forma no podríamos tomar en cuenta las formas de resistencia que se generan en contextos diferentes al nuestro. El caso de la mujer esclava que accede al trabajo doméstico, desde una postura universalista rígida, no podría ser visto como una estrategia o resistencia, sino como una simple y llana enajenación.

La interseccionalidad nos ayuda a comprender cómo el género se presenta a través de diferentes relaciones de poder, establece diferentes jerarquías y disimetrías. Sin embargo ¿cuál es el vínculo de esto con el discurso?

2. Género y discurso

El lenguaje se encuentra asociado a la significación y a la forma de ordenar el mundo que se produce como efecto de dicha asociación. Es por esto que Foucault en *Las palabras y las cosas* dice que su texto surge de la risa que suscita la obra de Borges, risa que sacude los parámetros que tenemos acerca de la normalidad y de la organización cotidiana a la que nos hallamos acostumbrados. Borges cita un texto de la antigua China que contiene una clasificación extraña de animales: "aquellos que se agitan como locos, los que pertenecen al emperador, los fabulosos, aquellos que de lejos parecen moscas, la lista sigue, es extensa y la sensación de malestar no cesa de producirse".¹⁵ Tal desazón es producto del choque de nuestras formas de clasificación con unas que parecerían absurdas.

Sin embargo, lo que se revela en esta experiencia es la arbitrariedad de las nominaciones, la precariedad de los espacios que hemos construido para depositar los objetos. ¿La clasificación moderna que tenemos de los animales es mejor que la de la antigua China citada por Borges? Algunos dirían que sí, pero esto es soslayar el problema

¹⁴ DAVIS, *mujeres, raza y clase*, p. 26.

¹⁵ FOUCAULT, *Las palabras y las cosas*, p. 1

central. Toda nominación, toda estructura adoptada por el lenguaje supone construcción. No correspondencia unívoca entre significado y significante. Ya Saussure decía que en (...) la asociación del signo a la idea no existe nada que ligue en sí ese signo a esa idea".¹⁶ Con este "en sí" el lingüista suizo refleja que no hay naturaleza ni esencia que vincule de forma necesaria el signo con la idea. Esta construcción dependerá de las condiciones histórico-sociales. La combinación de los signos, la forma en que designan objetos, la manera en que se encadenan los enunciados, son consecuencia de las relaciones sociales y de poder que se manifiesten en cada época. Así, la disposición de las cosas resulta engañosa.

El orden es, a la vez, lo que se da en las cosas como su ley interior, la red secreta según la cual se miran en cierta forma unas a otras, y lo que no existe a no ser a través de la reja de una mirada, de una atención, de un lenguaje; y sólo en las casillas blancas de este tablero se manifiesta en profundidad como ya estando ahí, esperando en silencio el momento de ser enunciado.¹⁷

Ilusión de lo originario, fantasmagoría de la disposición. El lenguaje en este juego de espejos parecería enunciar las relaciones objetivas de las cosas. Pero la situación no se da de esta manera. En realidad, los objetos no poseen valor más que por el lugar simbólico que ocupan. Y la multiplicidad de espacios que se agazapan unos junto a otros, que se oponen y se delimitan por su diferencia no hacen más que proyectarse como una rejilla construida por la significación, es por esto que "la unidad no preexiste. La crea la significación"¹⁸.

La significación, a través del lenguaje, genera una trama, produce una maquinaria que organiza a los objetos a su alrededor. La nominación, los conceptos, las metáforas y todas las formas retóricas del lenguaje funcionan como productores de espacios, como generadores de relaciones. Y con esto no decimos que el lenguaje produzca los objetos. Sería una suposición errónea asumir que desde esta perspectiva lo que se quiere decir es que el lenguaje crea la materialidad de las cosas. Es más bien que al crearse una significación la relación con los objetos se modifica. El acercamiento a lo material se encuentra condicionado y mediado siempre por las perspectivas que se producen a través del lenguaje.

Regresemos al ejemplo del ajedrez, que habíamos desarrollado anteriormente, para mostrar ahora la manera en que el lenguaje y la significación condicionan y se relacionan a la vez con lo material.

[...] tomemos el caballo del ajedrez: ¿es un elemento concreto del ajedrez? Seguramente no, puesto que, tomando en su materialidad, fuera de su cuadro y de otras circunstancias, representa algo para la materia universal pero absolutamente nada para el ajedrez. Lo concreto será el caballo, investido de su valor, haciendo uno con él. ¿Posee identidad? Totalmente, en la medida en que tengan un valor.¹⁹

El caballo arrancado del tablero y de las reglas que supone el ajedrez sigue conservando su materialidad, pero dejará de formar parte del mundo creado por las

¹⁶ SAUSSURE, *Fuentes manuscritas y estudios críticos*, p. 36.

¹⁷ FOUCAULT, *Las palabras y las cosas*, p. 5.

¹⁸ SAUSSURE, *Fuentes manuscritas y estudios críticos*, p. 49.

¹⁹ SAUSSURE, *Fuentes manuscritas y estudios críticos*, p. 55.

estructuras que rigen el juego. El caballo solo adquiere valor en tanto es investido de una significación, y es a través de la misma que se vuelve uno con el tablero y con las normas que gobiernan las partidas. Esto no sólo ocurre con el caballo sino con todas las piezas del ajedrez. Cada una de ellas adquiere su identidad al posicionarse y contraponerse con las otras piezas, adquiere su significación al desplazarse por el tablero y volver reales las reglas virtuales que presiden y delimitan sus movimientos.

Pensemos ahora en el peón, cuya circulación por el tablero se encuentra mucho más limitada que la de las otras piezas. Un cuadro por vez y siempre en línea recta hacia adelante. La ilusión se manifiesta cuando pensamos que la acción de la pieza es producto de sus restricciones naturales. Como si la verdad de su desplazamiento estuviera inscrita en su interior o en la madera de la cual se encuentra hecha. En el caso que expone Crenshaw la mujer afroamericana hace saltar las celdas hombre-negro-obrero y mujer-blanca-secretaria. Estos últimos espacios solo eran posibilitados por la significación vigente en la época. El género tablero demarcaba y naturalizaba estas posiciones invisibilizando y negando otras. Ninguna verdad inscrita en la piel del obrero, ninguna esencia arraigada en el sexo de la secretaria.

De esta manera nos dice Butler que "aprender las reglas que rigen el discurso es imbuirse en las reglas del lenguaje normalizado".²⁰ Lo que interesa al imbuirse en el estudio de los discursos es lograr captar las reglas que permiten su aparición. Reglas virtuales pues no existen por sí mismas en el *topos uranos* sino que adquieren su efectividad en las interacciones de los individuos. La sustancia de los discursos se constituye por las prácticas de los individuos que los hacen circular, por las instituciones que los inauguran y los sostienen. El discurso entonces refleja e instaura un orden que se encuentra a su vez vinculado con el poder y su funcionamiento.

En su relación con el poder la acción del discurso es producir espacios de verdad. Así "lo que está en cuestión es lo que rige los enunciados y el modo como se rigen unos y otros para constituir un conjunto de proposiciones aceptables".²¹ ¿Qué permite que un enunciado sea aceptable y además justifique una serie de prácticas? Son dos factores. Por un lado, se encuentran las reglas virtuales que gobiernan la estructura de un enunciado, dichas reglas delimitan el espacio de verificación y aceptación de un discurso. Por otro lado, se encuentran las instituciones que sostienen tales enunciados y que generan estrategias para sostenerlos. Regresando nuevamente al caso de Crenshaw podemos darnos cuenta de que dos son las instituciones que sostienen las reglas virtuales: la institución jurídica y la institución económico-empresarial. Ambas dotan de espesor la veracidad de los discursos del sexismo y del clasismo. Invisibilizando aquellos fenómenos que no entran dentro de las reglas de estos.

Ambos elementos (las reglas que delimitan el espacio de verificación y las instituciones) se encuentran siempre en posibilidad de modificarse pues el discurso es siempre algo que abre un horizonte de luchas. Pugna por apropiarse de la capacidad de enunciación, despliegue de tácticas para resistir las reglas de ciertos discursos. Los cambios que sufren los discursos suelen acompañarse de modificaciones sociales. El discurso tiene la capacidad de reflejar y producir relaciones siempre nuevas y cambiantes, cada época construye sus propios espacios de verdad. Pensemos por ejemplo en el paso del suplicio a la disciplina en el siglo XVIII. El suplicio, en el cual se

²⁰ BUTLER, *El género en disputa*, p. 22.

²¹ FOUCAULT, *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, p. 174.

practicaba una serie de intervenciones sobre el cuerpo de los condenados (azotes, descuartizamiento, amputaciones, etc.), era una representación simbólica del poder soberano sobre el cuerpo. Producía ciertos discursos sobre la criminalidad (Castigo de la blasfemia, el contrabando, el parricidio, etc.) y se encontraba ligado a un engranaje de poder.

Esta configuración es la que se modifica a finales del Siglo de las Luces y comienzos del XIX. Las monarquías caen, comienza el capitalismo industrial y surge un nuevo discurso acerca de la criminalidad ¿Por qué desperdiciar en el cadalso un cuerpo que puede volverse productivo? Comienzo de los trabajos forzados, disciplina del cuerpo para volverlo dócil. De esta forma la ferocidad de la práctica del castigo comienza a desaparecer junto con la red de discursos que lo sostienen.

Pensemos ahora en otro ejemplo. El reconocimiento de las mujeres en su dimensión pública, como poseedoras de derechos clásicos del individuo burgués. Este fenómeno, según Hobsbawm²², lo podemos ubicar a finales del siglo XIX y principios del XX. Tanto en Francia como en Inglaterra las mujeres empiezan a acceder a la educación universitaria. El discurso en torno a lo que una mujer representa comienza a cambiar. Esto es impulsado por la misma clase burguesa cuyos valores liberales (en esa época) se transfieren al discurso de liberación femenina. Muchos padres burgueses inclusive apoyan a sus hijas y costean los gastos que supone la carrera universitaria. El discurso comienza a construir a la mujer como representación de la cultura. Sin embargo, este cambio no es asequible a todos los sujetos. Así como en el ejemplo del peón de ajedrez, las reglas que permiten avanzar sólo son accesibles a las mujeres de clase media y alta. Las mujeres obreras quedan excluidas de esto. El poder vinculado al discurso permite a ciertos sujetos el logro de posiciones antes negadas, sin dejar de excluir a otros. De esta manera:

insistir en la coherencia y la unidad de la categoría de las mujeres ha negado, en efecto, la multitud de intersecciones culturales, sociales y políticas en que se construye el conjunto concreto de "mujeres".²³

A diferencia del ajedrez, que nos ha servido para comprender el funcionamiento de la significación, aquí las reglas que rigen el discurso pueden ser modificadas. En el ajedrez es imposible para las piezas modificar el tablero, aquí los sujetos pueden transformar el espacio social.

Sin embargo, no es que el nuevo discurso sea aceptado de una vez por todas, existen resistencias y estrategias discursivas que intentan defender los lugares que están siendo atacados y transfigurados. Así, por ejemplo, "la Sociedad Psicoanalítica de Viena debatió en 1907 en torno de un artículo sobre las estudiantes de medicina, donde se afirmaba que estas chicas solo deseaban estudiar porque eran demasiado feas para conseguir marido".²⁴ Recordemos que el discurso "científico" de la época tenía a negar la capacidad de razonamiento de las mujeres. De esta manera lo que se revela es el espacio de lucha y de legitimación a través del discurso, pero también la contienda por un orden, por establecerlo o modificarlo.

²² HOBSBAWM, *Un tiempo de rupturas*, p.101.

²³ BUTLER, *El género en disputa*, p.67.

²⁴ HOBSBAWM, *Un tiempo de rupturas*, p. 103.

Posiciones que no determinan al sujeto de una vez para siempre, variación de lugares, lucha por modificar las reglas. La dimensión del discurso no sólo genera un plano que condiciona a los individuos, sino que también permite que ellos se apropien y transformen las estructuras discursivas. Discurso y poder se encuentran estrechamente vinculados. Sin embargo, es necesario profundizar sobre las formas específicas, ahondar en los mecanismos y dispositivos que permiten la producción, pero también la regulación del discurso.

El poder no está subordinado al servicio de la economía. No es propiedad de un individuo o clase, ni es un bien que pueda ser adquirido o apresado. El poder moderno opera por medio de la construcción de "nuevos" discursos y formas de actividad, más que ponerles límites a los ya existentes.²⁵

Tanto el poder como el discurso se encuentran siempre en movimiento y no aparecen petrificados. El poder y el discurso no se manifiestan más que en la puesta en escena de las prácticas de los sujetos. Es por esto que no son propiedad específica de nadie, sino que son ejercidos. La creación de nuevos discursos es siempre una posibilidad. Sin embargo, como habíamos mencionado, existen procesos que intentan administrar los poderes del discurso. Es por esto que Foucault dice que "en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por cierto número de procedimientos que tienen por fundamento conjurar sus poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad".²⁶ Identificar estos procesos nos permite comprender la forma en que el poder se constituye en cada ocasión y los controles discursivos que circulan.

Recordemos la definición de Scott en la cual el género es una forma primaria de relaciones de poder y establece diferencia entre los sexos. En algunas sociedades esta diferenciación se hace a partir de lo masculino y lo femenino, aunque el contenido puede variar, pensemos por ejemplo en cómo las nociones de *erastés* y *erómenos* (el amante y el amado) en la antigua Grecia construyen una idea de la masculinidad distinta a la que tenemos en la época moderna. Las prácticas y el vínculo que genera este par se basan tanto en el propósito de la enseñanza como en el acercamiento sexual (a veces esto último puede quedar excluido o limitado hasta cierta edad).

Además de esto las clasificaciones pueden ir más allá y no sólo reducirse a una dicotomía. Un ejemplo claro son los muxes pertenecientes a la cultura Zapoteca, originarios de Oaxaca, México, que son considerados como un tercer género. Los muxes nacen biológicamente como hombres, pero adoptan ciertos comportamientos y prácticas femeninas, sin llegar por esto a competir con las mujeres. Es debido a esto que cuando hablamos de masculino y femenino debemos entender que no hablamos de cuestiones sustanciales que determinen los comportamientos de una vez y para siempre.

Lo que hay que entender es que el género produce una diferenciación, los individuos de un determinado orden social estarán organizados y repartidos en diferentes posiciones. Que a su vez producen y son inauguradas por relaciones de poder. A pesar de las reservas que hemos hecho, continuaremos hablando de lo masculino y lo femenino para mostrar los efectos que se pueden derivar de tal clasificación. Tanto lo masculino como lo femenino se encuentran ligados y entrelazados a otros significantes que no

²⁵ ORNER, *Géneros prófugos. Feminismo y educación*, p. 125.

²⁶ FOUCAULT, *El orden del discurso*, p. 14.

poseen un vínculo natural con ellos (como las tareas que cada uno puede desempeñar). Así, dentro de algunas culturas, a lo masculino se asocia la potencia, la actividad, el liderazgo; a lo femenino, la docilidad, la pasividad, la sumisión. Aquí el cuadro de las posiciones y las jerarquías vuelve a hacer su aparición. El orden de las cosas se hace presente. Bourdieu dice que:

los principios opuestos de la identidad masculina y de la identidad femenina se codifican de ese modo bajo la forma de maneras permanentes de mantener el cuerpo y de comportarse, que son como la realización o, mejor dicho, la naturalización de una ética.²⁷

El discurso del género produce una serie de regulaciones sobre la forma de comportarse, sobre el cuerpo de los sujetos, emerge un "ethos" que envuelve a los sujetos y que elabora una subjetividad específica acorde con la posición que se ocupe dentro de la estructura social. Habrá, entonces, comportamientos específicos para los sujetos inscritos bajo el orden masculino y otros para los sujetos inscritos bajo el orden femenino. Clasificación, distancia y jerarquía se demarcán así en la piel.

Estos comportamientos prescritos para los sujetos femeninos y masculinos generarán el acercamiento a determinados instrumentos. Las mujeres inscritas en el orden femenino sólo tendrán acceso a ciertas herramientas, y debido a esto dichos utensilios serán considerados también femeninos. Lo mismo vale para los hombres, ellos tendrán acceso a un campo específico de herramientas y en consecuencias ellas serán consideradas masculinas. Ahora bien, como hemos resaltado antes esto puede variar de una cultura a otra y se debe a que las estructuras no son inmutables, sino que, como bien nos enseñan las corrientes materialistas y el mismo concepto de interseccionalidad, esto depende de las condiciones reales de existencia. Así, por ejemplo, nos dice Jackson que:

Las feministas materialistas radicales, sin embargo, difieren del posestructuralismo y del posmodernismo en un aspecto crucial. Los últimos ven el significado de las categorías sociales como fluido y cambiante, constantemente en disputa y renegociación. Las materialistas, mientras aceptan que estas categorías pueden y deben ser desafiadas, consideran que ellas se encuentran enraizadas en la práctica social y en las desigualdades estructurales las cuales son construidas en la fábrica de la sociedad.²⁸

Estamos de acuerdo con esta postura, sin embargo, no consideramos que esto se contraponga de manera radical con varios de los supuestos de las feministas posestructuralistas. Si bien es cierto que el discurso se encuentra arraigado y cimentado en las condiciones materiales no por esto deja de tener los efectos que hemos descrito antes. Sin duda el discurso se encuentra condicionado por las desigualdades estructurales y por las prácticas sociales, pero esto no significa que el discurso no permeé, justifique, legitime o inclusive permita contraponerse contra estos fenómenos

²⁷ BOURDIEU, *La dominación masculina*, p. 42.

²⁸ JACKSON, *Why a materialism feminism is (still) possible and necessary*, p. 106. Traducción propia, en el original aparece de la siguiente manera: "Materialist radical feminist, however, differ from poststructuralist and postmodernists in one very crucial respect. The latter see the meaning of social categories as fluid and shifting, constantly being contested and renegotiated. Materialists, while accepting that these categories can and must be challenged, see them as rooted in social practice and structural inequalities which are built into the fabric of society".

sociales estructurales. En tanto espacio de poder, el discurso es un campo de batalla en el cual lo material no es dejado de lado, sino que se refleja a nivel de las significaciones. Debemos entender entonces que:

A nivel de la sociedad y la cultura como un todo, el género, la sexualidad y la heterosexualidad se constituyen como objetos de discurso y están sujetos a regulación a través de discursos específicos en circulación en cualquier momento histórico. En el nivel más fundamental de estos discursos, los discursos sirven para distinguir lo masculino de lo femenino, para definir lo que es sexual, para diferenciar lo normativo de lo desviado.²⁹

Como objetos de discurso, tanto los ámbitos del género, la sexualidad y la heterosexualidad son construcciones sociales, que como hemos dicho intentan controlar las conductas de los individuos, gobernar sus cuerpos y diferenciar lo normal de lo desviado. Categorías que clasifican y componen una zona, que generan un espacio en el cual los individuos pueden o no interactuar. Áreas dentro de las cuales los mismos sujetos pueden apropiarse de estas normas y renegociarlas, pero hay que entender que estas negociaciones tienen que ver con cambios en las prácticas y en las condiciones sociales, tal como veíamos en el ingreso de las mujeres al ámbito universitario. De esta manera los efectos discursivos del género son importantes y relevantes en la vida de los sujetos.

Si las normas heteronormativas y de género tienen estos efectos es porque ellos circulan no sólo a través de la amplia cultura sino también dentro de las prácticas interpretativas diarias. Sin embargo, si bien pueden gobernar la inteligibilidad a ese nivel, el significado no es simplemente la interacción social mundana a través de la cual cada uno de nosotros da sentido a nuestras vidas propias y otras de género y sexuales. Aquí la normativa se moviliza como condición para la inteligibilidad de lo social, informando la actitud natural.³⁰

Es necesario evitar el error de suponer que el significado lo produce cada individuo. Cuando se habla de construcción del mundo nos referimos a una situación colectiva. El género, en su dimensión discursiva es una actividad recursiva que genera reglas por la iteración de ciertas prácticas. Colectividad y hábito son los engranajes que proveen de su materia sustancial al significado. Entender el género como discurso que se mueve y se abre en el espacio social es comprender que los sujetos se encuentran marcados por él, que las normas que circulan en lo social son incorporadas, asimiladas, transformadas y esto afecta las prácticas de los sujetos en cuestión. Aún más, hay que

²⁹ JACKSON, *Why a materialism feminism is (still) possible and necessary*, p. 112. Traducción propia, en el original aparece de la siguiente manera: "At the level of society and culture as a whole, gender, sexuality and heterosexuality are constituted as objects of discourse and subject to regulation through specific discourses in circulation at any historical moment. At the most fundamental level of these discourses serve to distinguish male from female, to define what is sexual, to differentiate the normative from the deviant".

³⁰ JACKSON, *Why a materialism feminism is (still) possible and necessary*, p. 112. Traducción propia, en el original aparece de la siguiente manera: "If heteronormative and gender norms have this effect, it is because they circulate not only through the wider culture but also within everyday interpretative practice. However, while they may govern intelligibility at that level, meaning is not simply the mundane social interaction through which each of us makes sense of our own and others gendered and sexual lives. Here the normative is mobilized as a condition for the intelligibility of the social, informing the 'natural attitude'".

resaltar que todos estos elementos pueden montar configuraciones diferentes, puntos de intersección y de colisión.

3. Estrategias y tácticas discursivas en torno al género

Ahora que hemos demostrado la dimensión discursiva del género es necesario comprender cómo funcionan los mecanismos de poder al interior de esta. Ya hemos mostrado que existen procedimientos para regular el discurso, a estos les hemos llamado estrategias discursivas. Sin embargo, en nuestro trabajo haremos un contraste entre estas y las tácticas discursivas. Tomamos la distinción entre estrategia y táctica de De Certau. La primera hace referencia a los intentos de dominio del espacio, a los actos de manipulación y de cálculo de las relaciones de poder. En el ámbito del discurso la estrategia discursiva busca sostener las reglas que rigen el encadenamiento de los enunciados, conservando y asegurando con esto ciertas prácticas. Conjurando el azar y el acontecimiento. La táctica, por otro lado, hace referencia a las resistencias, a las apropiaciones, a las negaciones y las modificaciones que llevan a cabo los sujetos, "buenas pasadas del débil en el orden construido por el fuerte, arte de hacer jugadas en el campo del otro, astucia de cazadores, capacidades maniobreras y polimorfismo (...)"³¹. En el discurso la táctica permite generar brechas, distancias, resignificaciones o inclusive la creación de nuevos discursos que se oponen a los hegemónicos.

Foucault da un ejemplo que nos puede ayudar a comprender mejor todo esto. Durante el periodo romano y después en toda la edad media domina una forma de hacer historia que se encarga de sustentar el derecho de soberanía de los reyes. La búsqueda de los linajes, de la descendencia de alguna divinidad sirven para legitimar el ejercicio de aquel o aquellos que se encuentran en el trono. A este discurso se opone el de la "guerra de las razas", discurso utilizado para mostrar los artificios del primer tipo de discurso. Discurso denunciante, que muestra los atropellos, los engaños de aquellos que han llegado al poder, así como también arroja luz sobre la precariedad de aquellos que han sido derrotados. Pero también táctica discursiva que permite aglutinar diferentes enunciados, que permite apropiarse del discurso hegemónico y darle la vuelta. Si la primera forma de legitimar el poder busca una de sus bases en la verdad divina, este segundo discurso viene a usar el mismo material para trastocarlo. Oponiendo la gran Jerusalén prometida para los derrotados a la gran Babilonia de los reyes pecadores.

El discurso histórico de tipo romano pacifica la sociedad, justifica el poder, funda el orden [...]. que constituye el cuerpo social. En cambio, el discurso del que les hablo, el que se despliega a fines del siglo XVI, y al que podemos calificar de discurso histórico de tipo bíblico, desgarra la sociedad y solo habla de derecho justo para declarar la guerra a las leyes.³²

De esta forma el discurso de la soberanía podría ser clasificado como una estrategia discursiva de acreditación que cierra el espacio de aquellos que pueden sustentar el poder del gobierno y además producir enunciados sobre las formas de gobernar. El discurso de la "guerra de las razas" vendría a ser un recurso táctico para

³¹ DE CERTAU, *La invención de lo cotidiano 1*, p. 46.

³²FOUCAULT, *Defender la sociedad*, p. 74.

oponerse al primero. Forma de resistencia, pero también de apropiación y de resignificación. Consideramos que estos mismos procedimientos también existen y funcionan dentro de la dimensión discursiva del género. Para analizar esto tomaremos el ejemplo del sexo. Es este un campo donde consideramos que son más visibles las estrategias y las tácticas discursivas.

Como ya mencionábamos cuando discutíamos el asunto de la materialidad, es imposible acercarse a ella sin una mediación. Existe una construcción colectiva, convencional del significado, y es que, como dice Donna Haraway "la naturaleza es también un trópico, un tropo. Es figura, construcción, artefacto, movimiento, desplazamiento. La naturaleza no puede preexistir a su construcción".³³ En tanto tropo la noción de naturaleza pertenece al espacio discursivo, a la generación y delimitación de una configuración retórica. Y es que la idea de la naturaleza se encuentra íntimamente ligada con la del sexo. La naturaleza funciona como un espacio de verdad que dota de legitimidad al sexo. La naturaleza transfiere así su condición de veracidad a la noción de sexo, y esto no sólo ocurre en el discurso científico sino en el cruce de diferentes extensiones sociales, así "[...] entre el sexo y la verdad existen relaciones complejas, oscuras y esenciales –no sólo en la psiquiatría, el psicoanálisis o la psicología, sino también entre la gente de la calle".³⁴

Recurramos a la figura del intersexual para mostrar la manera en cómo se produce la verdad de la naturaleza y por lo tanto del sexo. Encontraremos aquí también estrategias discursivas, en específico, encontramos funcionando las construcciones científicas. Recordemos que, en la edad media, de acuerdo con reglas jurídicas, era considerado intersexual aquel en quien se yuxtaponían dos sexos. Era responsabilidad del padre o padrino decidir el sexo que iba a mantenerse. Posteriormente en la edad adulta, cuando llegaba la edad de casarse, el sujeto podía elegir libremente el sexo de su elección, con la condición de que permaneciera así hasta el fin de sus días. Posteriormente, en el siglo XVIII y con el desarrollo de ciertas teorías biológicas, la idea de la yuxtaposición desaparece y se piensa que se puede descubrir el sexo verdadero del intersexual. La construcción científica, en este caso, funciona borrando la ambigüedad, conjurando la anomalía, adoptando una forma de clasificación rígida que permite organizar los cuerpos sin ningún obstáculo, o sea es hombre o mujer. La verdad del sexo no puede enunciar otra cosa que no sea esta. Y aún más, serán los expertos los únicos autorizados a "descubrir" la naturaleza oculta en este ser extraño.

Si bien es cierto que en el siglo XIX y XX estas teorías comienzan a debilitarse, Foucault presenta el caso de un/a intersexual conocido/a como Herculine Barbin o Alexine, quien es constantemente obligado/a a asumir una identidad sexual. Serán los discursos jurídicos y médicos los que obligarán a este sujeto a posicionarse, llevándolo/a hasta el suicidio. Sin embargo, aún ante estos discursos que buscan normalizar, Alexine se resiste, sus memorias dan cuenta de esto. "Lo que entonces evoca en su pasado son los límbos felices de una no identidad que, paradójicamente, se amparaba en la vida de estas sociedades cerradas, estrechas y cálidas que conocían la extraña felicidad, a la vez obligatoria y prohibida, de no conocer más que un solo sexo".³⁵ Herculine/Alexine

³³ HARAWAY, *La promesa de los monstruos*, p. 123.

³⁴ FOUCAULT, *Herculine Barbin llamada Alexina B*, p. 14.

³⁵ FOUCAULT, *Herculine Barbin llamada Alexina B*, p. 17.

resistiendo, transitando y oponiéndose a los discursos médicos y jurídicos que intentan encasillar todo su ser en la verdad del sexo.

Vemos, en este ejemplo, actuar el discurso sobre la materia. Como ya discutíamos anteriormente, no es la verdad muda de los objetos la que encuentran las disciplinas, antes bien, esta mirada “objetiva” se encuentra atravesada por una serie de significaciones divergentes. Así en el imaginario renacentista la mujer era una simple inversión de los órganos masculinos. Es por esto que debemos reconocer que “la materia está completamente sedimentada con los discursos sobre el sexo y la sexualidad que prefiguran y restringen los usos que pueden dársele al término.”³⁶ Tales estrategias discursivas no funcionan únicamente sobre el cuerpo del intersexual sino también sobre el de la mujer:

[...] habrá que resaltar la constante proliferación de los discursos sobre la mujer, para definirla, formarla, orientarla...desde la pastoral cristiana, a los tratados de virtud, de higiene y de educación, y a los consuetudinarios consejos de expertos. Poder normalizador que aúna el elogio, el celo, y la alerta constante por una perpetua minoría de edad que hay que vigilar. La literatura que se ocupa de la esencia, naturaleza y formación adecuada de las mujeres es infinitamente más amplia que la dedicada a los varones rara vez marcada según el género.³⁷

La insistencia en la producción de los discursos en torno a un tema es también una estrategia para dominar ciertos poderes. No la represión sino el estímulo y la curiosidad por hablar, por interrogar, por decodificar un objeto. Esto mismo descubre Foucault en torno a la sexualidad, contrario a las teorías que se habían desarrollado, desde Freud hasta las corrientes marxistas, pasando por la interpretación de Reich. No es la represión la que funciona en la regulación de la sexualidad sino la multiplicación de los discursos sobre el ejercicio de la sexualidad. El poder funciona aquí en su forma productiva, incrementando los enunciados que recorren el espacio social porque sirven como una forma de reglar y ordenar los objetos. En el caso de la mujer la intención es la misma, no se destierran los discursos a las regiones ignotas del silencio. Antes bien se asegura formar los mecanismos que le digan su verdad interior pues los han descubierto en plenitud. Desde los manuales de la buena esposa hasta los discursos que circulan sobre la esencia materna, todos ellos tienen la función de normar lo que debe ser una mujer.

¿Pero por qué tanta insistencia en estas regulaciones? ¿Qué se logra a través del despliegue de estas estrategias discursivas? La respuesta es simple, tales formas discursivas tienen la finalidad de consolidar ciertas prácticas, estas estrategias permiten “asegurar la transmisión patrimonial, atender la salud pública y el incremento de la natalidad, proporcionar o excluir mano de obra femenina en situaciones bélicas o de recesión económica”.³⁸ De esta forma todo el arsenal discursivo, acompañado de sus soportes institucionales, pretende producir y reproducir ciertas funciones de los sujetos en la sociedad.

Recordemos cómo la noción de bruja en el siglo XVII, en Europa, funciona como una figura discursiva para erradicar los comportamientos que se oponen al capitalismo. Federici muestra cómo la caza de brujas es un mecanismo para borrar la creencia en la

³⁶ BUTLER, *Cuerpos que importan*, p. 55.

³⁷ RODRÍGUEZ, *Foucault y la genealogía de los sexos*, p. 147.

³⁸ RODRÍGUEZ, *Foucault y la genealogía de los sexos*, p. 154.

magia, el ejercicio de la sexualidad por parte de las mujeres y su negativa a ser madres. A través de la nominación bruja es posible clasificar y circunscribir ciertos comportamientos, pero además de esto tales actos se tornan indeseables. El nuevo poder resignifica las prácticas, aquellas que en el feudalismo eran aceptadas (la relación con la naturaleza, la creencia en la magia, el ejercicio de una sexualidad otra) comienzan a ser perseguidas como malignas. "Con las hogueras se eliminaron aquellas supersticiones que obstaculizaban la transformación el cuerpo individual y social en un conjunto de mecanismos predecibles y controlables."³⁹ Tenemos así diferentes ejemplos de las estrategias discursivas.

La táctica, por ejemplo, podría reflejarse en las mujeres contemporáneas que han reivindicado la noción de bruja, que la han rescatado del olvido y la han asumido como arma de lucha. Justo aquí, tal como en el discurso de la "guerra de razas", se trata de darle vuelta a los discursos que intentan volverse hegemónicos. Lo mismo ocurre con el término "puta" el cual usado en determinados discursos se vuelve estrategia para sancionar el ejercicio de la sexualidad o los comportamientos indeseados de las mujeres. Sin embargo, al ser resignificado por algunos grupos se transforma en un arma de combate para explotar aquellos mecanismos que intentan sojuzgar. Asumirse como puta podría significar reivindicar la autonomía del cuerpo, entre otras cosas.

Lo que dejan ver estas pugnas es que no existe discurso cristalino ni liso que sea aceptado de forma simple por los sujetos. Todo espacio discursivo supone el cruce de enunciados que se trastocan y se oponen. Lucha incansable, modificación de las reglas. Es por esto que el sexo no ha sido nunca el lugar objetivo que refleja la verdad de la naturaleza. Esto mismo aplica para las mujeres. Dice Magda Rodríguez que:

La noción de la mujer no puede ser un destino aporético, ni una realidad preexistente, oculta, reprimida o posteriormente encontrada. Eran las mujeres quienes existían antes, durante y tras la gestación de los discursos que pretendieron definir su identidad, no su esencia la que esperaba incólume su acceso a la palabra.⁴⁰

Lo que existe antes de todo discurso abstracto son las prácticas sociales y materiales. Antes de toda forma de enunciación que intenta clasificar y regular se encuentran las experiencias y los ensayos, los puntos de fuga, las difuminaciones y los quiebres. Desde esta perspectiva se expulsa toda metafísica y es posible pensar de manera política los discursos. Podemos ver, entonces, que el discurso del género produce efectos sobre los individuos, moldea su percepción y su forma de actuar, marca sus cuerpos, los transforma. El discurso del género no es nunca individual, es siempre social.

El género entonces no es lo biológico. No hay que confundir. El discurso produce una significación sobre los cuerpos sexuados. Sobre la forma en que deben usarse y sobre lo que le está permitido a los sujetos que nacen con estos órganos. El discurso es un mediador para percibir los usos adecuados, las formas correctas de la sexualidad. Estas no son más que construcciones sociales. De manera más radical, desde el feminismo posestructuralista la noción que se tiene del sexo es construida culturalmente.

En este caso no tendría sentido definir el género como la interpretación cultural del sexo, si este es ya de por sí una categoría dotada de género. No debe ser visto únicamente como la inscripción cultural del significado de un sexo predeterminado

³⁹FEDERICI, *Calibán y la bruja*, p. 198.

⁴⁰RODRÍGUEZ, *Foucault y la genealogía de los sexos*, p. 150.

(concepto jurídico), sino que también debe indicar el aparato mismo de producción mediante el cual se determinan los sexos en sí. Como consecuencia el género no es a la cultura lo que el sexo es a la cultura.⁴¹

Esta es una postura que intenta mostrar que no hay una esencia que sea inmanente al sexo, la misma noción de sexo y las prácticas que se generan y legitiman a través de él son producidas y el error ha sido considerarlas como naturales. Aun la ciencia que "descubre" el sexo en lo biológico no hace más que modificarlo a través de su mirada. Y es que aún aquello que parece objetivo se encuentra cargado de un velo ideológico.

No hay objeto que sea observado en su pureza, en su ser en sí, de esta manera "la mirada no es ya reductora, sino fundadora del individuo en su calidad irreducible. Y por eso se hace posible organizar alrededor de él un lenguaje racional".⁴² Es por esto que el discurso que consideramos como racional no es más que una herramienta que inaugura y sostiene ciertas relaciones de los sujetos y los objetos.

Así "el género también es el medio discursivo/cultural a través del cual la <<naturaleza sexuada>> o <<sexo natural>> se forma y establece como <<prediscurso>>, anterior a la cultura, una superficie políticamente neutral sobre la cual actúa la cultura".⁴³ El sexo aparece como un elemento que está antes del discurso, como la esencia primera que puede descubrirnos y darnos cuenta de los comportamientos naturales del ser humano, sin embargo, esto no es así, pues la misma noción de sexo es producida discursivamente. El sexo entonces puede funcionar como estrategia para naturalizar las posiciones de los sujetos, pero puede funcionar también como espacio de pugna, como blanco de ataque para hacer caer toda la red de relaciones sostenidas por este significante.

4. A manera de conclusión

Hay que insistir en que las formas discursivas no permanecen siempre igual, la historia nos muestra que son cambiantes. No hay, por lo tanto, un discurso del género y de la sexualidad cristalizado, sino que estos siempre se modifican y generan espacios de posibilidad diferentes. Podemos darnos cuenta de que las relaciones de poder que establece el género son siempre cambiantes, sin embargo, en tanto relaciones de poder se configuran espacios discursivos siempre móviles. Los sujetos participan de estos espacios donde intentan ser regulados, pero también oponen resistencias, dan vuelta a los discursos y los resignifican. Quizá esto signifique lucha permanente contra los nuevos discursos que se cristalizan e intentan ocupar el lugar de las verdades eternas y metafísicas.

⁴¹ BUTLER, *El género en disputa*, p. 55.

⁴² FOUCAULT, *El nacimiento de la clínica*, p. 8.

⁴³ BUTLER, *El género en disputa*, pp. 55-56.

Referencias

- BOURDIEU, Pierre. *La dominación masculina*. 8. ed. Trad. Joaquín Jordá. España: Anagrama, 2013.
- BUTLER, Judith. *Cuerpos que importan*. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo. 2. ed. Trad. Alcira Bixio. Buenos Aires. Paidós, 2015.
- BUTLER, Judith. *El género en disputa*. El feminismo y la subversión de la identidad. Trad. Ma. Antonia Muñoz. España: Paidós, 2007.
- DAVIS, Angela,. *Mujeres, raza y clase*. Trad. Ana Varela Mateos. España: AKAL, 2005.
- DE CERTEAU, Michel. *La invención de lo cotidiano 1*. Artes de hacer. Trad. Alejandro Pescador. México: Universidad Iberoamericana/ Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, 2010.
- DE LAURETIS, Teresa. Género y teoría queer. *Mora* (Buenos Aires), v .21, n. 2, pp. 00, 2015. Disponible en http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1853-001X2015000200004&lng=es&tlang=es. Consultado el 20 mar. 2023.
- DELPHY, Christine. Rethinking sex and gender. *Women Studies*, v. 16, n. 1, pp. 1-9, 1993.
- FEDERICI, Silvia. *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Trad. Verónica Hendel y Leopoldo Sebastián Touza. España: Traficantes de sueños, 2004.
- FOUCAULT, Michel. *Defender la sociedad*. Trad. Horacio Pons. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la clínica*. Trad. Francisca Perujo. México: Siglo XXI, 2009.
- FOUCAULT, Michel. *El orden del discurso*. México: Tusquets, 2010.
- FOUCAULT, Michel. *Herculine Barbin llamada Alexina B.* 2. ed. España: Talasa ediciones, 2007.
- FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*. Trad. Elsa Cecilia Frost. México: Siglo XXI, 2008.
- FOUCAULT, Michel. Verdad y poder. En FOUCAULT, Michel. *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. 3. ed. Trad. Miguel Morey. España: Alianza, 2016. pp. 169-190.
- FOUCAULT, Michel. *Vigilar y castigar*. Nacimiento de la prisión. Trad. Aurelio Garzón del camino. México: Siglo XXI, 2008.
- HARAWAY, Donna. La promesa de los monstruos. Una política para otros inapropiados/bles. *Política y Sociedad*, N. 30, pp. 121-164, 1999. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=154534> . Consultado el 10 fev. 2023.

HOBBSBAWM, Eric. Cultura y género en la sociedad burguesa europea, 1870-1914. En HOBBSBAWM, Eric. *Un tiempo de rupturas. Sociedad y cultura en el siglo XX*. Trad. Cecilia Belza y Gonzalo García. España: Crítica, 2013, pp. 99-115.

JACKSON, Stevi. Gender, sexuality and heterosexuality. *Feminist Theor*, v. 7, n. 1, pp. 105-121, 2006. Disponible en: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/1464700106061462>. Consultado el 20 mar. 2023.

JACKSON, Stevi. Why a materialism feminism is (still) possible and necessary. *Women's Studies International Forum*, v. 24, n. 3, pp. 283-293, 2001. Disponible en: <https://www.feministes-radicales.org/wp-content/uploads/2012/03/Stevi-Jackson-Why-a-Materialist-Feminism-is-still-possible-Copie.pdf> Consultado el 20/03/2023. Consultado el 20 mar. 2023.

ORNER, Mimi. Interrumpiendo los llamados para una voz de él y la estudiante en la educación "liberadora". Una perspectiva posestructuralista feminista. En BELAUSTEGUIGOITIA, Marisa; MINGO, Araceli. *Géneros prófugos. Feminismo y educación*. México: Paidós/UNAM/PUEG/CESU, 1999. pp. 117-134.

RODRÍGUEZ, Rosa María. Poderes y estrategias. En RODRÍGUEZ, Rosa María. *Foucault y la genealogía de los sexos*. 2^a ed. España: Anthropos, 2004, pp. 141-195.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Fuentes manuscritas y estudios críticos*. 2^a ed. Trad. Ana María Nethol y Miguel Olivera. México: Siglo XXI, 1977.

SCOTT, Joan. El género una categoría útil para el análisis histórico. *Op. Cit. Revista del Centro de Investigaciones Históricas*. N.14, pp. 9-45, 2002. Disponible en <https://revistas.upr.edu/index.php/ocpit/article/view/16994> . Consultado el 17 ago. 2023.

VIVEROS, Mara. La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate feminista*, N.52, pp. 1-17, 2016. Disponible en: <https://doi.org/https://doi.org/10.1016/j.df.2016.09.005> Consultado el 05 jul. 2023.

SOBRE EL AUTOR

Luis Armando Alvarado Pérez

Es doctorante en Intervención e Investigación Educativa por parte de la Universidad Pedagógica Nacional (UPN), es maestro en Humanidades, licenciado en filosofía y licenciado en psicología por parte de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEM). Sus artículos recientes son *Rupturas y apropiaciones en el suelo urbano: Un análisis filosófico de los efectos económico-políticos del sismo de 2017*, publicado en 2020 por la revista VITAM, y el capítulo de libro titulado *Historia y representación: reflexiones en torno a las construcciones arquitectónicas como dispositivos de poder*, publicado en 2019 en el libro *Ciudad: contrastes y transformaciones*.

E-mail: luis.alvarado@iebem.edu.mx.



Imagen gerada por IA (*Midjourney*) a partir dos termos: delicate, pastel colors, gender queer, minimalist

EXPERIÊNCIA DE DESAPEGO QUEER: QUANDO O CORPO VIRA ARQUITETURA

Marcos Sardá-Vieira  0000-0002-0263-0992

Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS), Erechim, Brasil

Resumo

Neste artigo analisam-se os meandros da arquitetura enquanto dispositivo voltado aos prazeres sexuais em áreas *cruising* de Berlim, tendo como base a relação de desapego queer. Através de metodologia cartográfica e método fenomenológico, a intenção é compreender como corpos masculinos e desejos homossexuais são induzidos por dispositivos espaciais, objetos e efeitos de luzes/imagens, ao mesmo tempo em que tais corpos e suas performatividades também alteram as maneiras como a espacialidade pode ser concebida e adaptada. Assim, ao romper com convenções arquitetônicas diante de experiências dissidentes da heteronormatividade, destaca-se a ambição de desapego para o desempenho de práticas sexuais não autorizadas no espaço público ou mesmo pela convenção arquitetônica, em troca da exploração consentida desses corpos e desejos pelos estabelecimentos comerciais. Tal interação de confinamento em quartos escuros (e verdades ocultas) reforça o fator de atração de outros corpos consumidores, submetidos ao suposto controle e disciplina de comportamentos e desejos sexuais associados à subcultura gay e ao regime farmacopornográfico, tendo como subterfúgio a estética disruptiva do corpo quando associado à arquitetura.

Palavras-chave

Corpo; homossexualidade; desapego queer; arquitetura de controle; Berlim.

EXPERIENCE OF QUEER DETACHMENT: WHEN THE BODY BECOMES ARCHITECTURE

Abstract

This article analyzes the conformations of architecture as a device aimed at sexual pleasures in cruising areas of Berlin, based on the relationship of queer detachment. Through cartographic methodology and phenomenological method, the intention is to understand how male bodies and homosexual desires are induced by spatial devices, objects and light/image effects, at the same time that such bodies and their performativities also modify the ways in which spatiality can be conceived and adapted. Thus, by breaking with architectural conventions in the face of dissident experiences of heteronormativity, the ambience of detachment for the performance of unauthorized sexual practices in public space or even by architectural convention stands out, in exchange for the consented exploitation of these bodies and desires by commercial establishments. This interaction of confinement in dark rooms (and hidden truths) reinforces the attraction factor of other consumer bodies, subjected to the supposed control and discipline of sexual behaviours and desires associated with the gay subculture and the pharmacopornographic regime, using as a subterfuge the disruptive aesthetics of the body when associated with architecture.

Keywords

Body, homosexuality; queer detachment; control architecture; Berlin.

Submetido em: 31/10/2023
Aceito em: 23/12/2023

Como citar: SARDÁ-VIEIRA, Marcos. Experiência de desapego queer: quando o corpo vira arquitetura. *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 4, n. 2, p. e48637, jul./dez. 2023.



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

Introdução

Possivelmente, um dos grandes propósitos da humanidade é encontrar um lugar na eternidade. Para isso, mobiliza-se tanto empenho e energia na função incerta de se alcançar resultados práticos e compensatórios diante das diferentes formas de se aproveitar o tempo de vida, atribuir memórias e acumular patrimônios individuais. É como se essa condição de conquistar o infinito dependesse da mobilização e do esforço contínuo das pessoas no dever voltado à produtividade. O principal empenho, neste sentido, está na criação de coisas como peças de um tabuleiro: acessórios, ferramentas, vitaminas, máquinas, vestuário, próteses, arquitetura, cidades e muita tecnologia. Todo o ambiente urbano desse jogo de vida é canalizado para o mesmo propósito, o de construir um mundo a ser habitado. Um mundo que já vem pronto na definição de vínculos, significados e regulamentações para a existência do sujeito, de seu corpo e seus desejos. Um jogo onde as peças são lançadas a partir de regras preestabelecidas por uma origem de fatos inacessíveis. O irônico da situação é a efemeridade do sujeito-criador e a condição eterna da coisa-criatura. E nesta ironia pouco ocasional dos ciclos finitos que se sucedem para os sujeitos, surge a seguinte dúvida: o que torna o sujeito tão apegado às coisas, se estas não lhe garantem uma condição plena de eternidade? Esta pergunta desencadeou um processo reflexivo inicial sobre a vinculação de codependência da maioria das pessoas com os seus objetos de pertencimento, considerando o tempo dedicado para a conquista de posses materiais como meio de orientação para a vida.

Diante disso, considera-se que a relação do sujeito com os objetos é uma relação com a exterioridade e isto implica na sua própria constituição como ser social. Assim, os discursos e comportamentos mudam no teor desse jogo de interações com os objetos, principalmente na maneira como os sujeitos lidam com os bens materiais para comprovar fatos, estabelecer certezas e justificar propósitos. Portanto, a apropriação de objetos e do espaço, neste sentido, reflete os valores atribuídos à cultura material, à hierarquia socioespacial e ao poder de influência sobre a adesão das outras pessoas às normas dominantes. Como se hoje em dia coubesse ao objeto o lugar do sagrado na sociedade e ao sujeito-corpo o papel da profanação.¹

Compreendendo que as condições impostas pelas normas sociais, ao estabelecer o que é sagrado através dos valores materiais, gera uma adesão cega, mas que não acomete a todas e todos, surgem outras perguntas: quais experiências de vida permitem o desapego do sujeito na sua vinculação com o objeto? Que aspectos da verdade do sujeito são retomados nesta descentralização das coisas e na religação do humano com o divino através do corpo como objeto de arte? Que condições espaciais se definiriam a partir deste desprendimento em relação aos objetos? Haveria mais prazer (do que dever) em viver?

Diante destes questionamentos, espera-se compreender a experiência hedonista de corpos masculinos e desejos homossexuais em suas incursões por áreas *cruising* de estabelecimentos privados em Berlim e o rompimento com determinados limites entre

¹ AGAMBEM, Profanações.

sujeito desejante e objeto desejável. Para isso, utiliza-se nesta pesquisa² qualitativa e interdisciplinar a fenomenologia como método para descrever tais experiências a partir da propensão do sujeito-corpo em superar suas dicotomias e, no decorrer desta experiência, a metodologia se constitui pela cartografia da deriva por meio da observação atenta das pessoas e da constituição da arquitetura, enquanto elementos implicados por relações entre materialidades, intersubjetividades e discursos cotidianos.

A escolha de Berlim como campo de análise justifica-se pelo interesse em ampliar a compreensão sobre performatividades dissidentes para além dos subterfúgios de restrições morais e culturais típicas de cidades menores e países periféricos. Nesse contexto, considera-se que o fomento às subculturas em metrópoles como Berlim apresenta espacialidades e representações propícias à reunião de grupos dissidentes das políticas heterocispatriarcais, o que reduz o binarismo identitário e o contraste da cultura material na interpretação do discurso hegemônico, gerando zonas de transição onde experiências são promovidas com maior criatividade e autonomia. Fora deste contexto de maior evidência, diante do anonimato ou pelo efeito dispersivo da multidão, a diversidade ganha força com manifestações espontâneas e plurais na definição de espaços transitórios.³

Na sequência, a experiência queer será apresentada como possibilidade de desapego frente à cultura material e urbana de reprodução heterocispatriarcal, na qual as (pós)identidades LGBTIAP+⁴ não estão, substancialmente, representadas. Em seguida, a partir da experiência observada em áreas *cruising* e através da narrativa fenomenológica, discorre-se sobre a objetificação do corpo diante do desejo condicionado em sua associação com a arquitetura do estabelecimento e do *dark room*. Assim, ao vivenciar o desapego, o juízo sintético e a sublimação do sujeito-corpo a partir de práticas sexuais dissidentes entre homens/gays (ao suplantarem a privação do sexo anal), tais fenômenos são interpretados como possíveis experiências disruptivas queer.

1. Corporalidades queer e relações de desapego

Será que a relação de apego das pessoas aos seus objetos poderia ser uma condição de resiliência diante do regramento moral e da repressão sexual mantidos por políticas produtivistas? Ao mesmo tempo, encarar o desapego com as coisas e objetos, de alguma forma, induz a maior obtenção de prazer(es) através de sensações e subjetivações de um corpo visto como abjeto? Estes questionamentos (e os anteriores na Introdução) conduzem para observações mais atentas sobre as pessoas, os lugares e as teorias que seguem outros caminhos, desvelando a ilusão pela eternidade. Como se alguns sujeitos-corpo assumissem seu caráter efêmero e poético para fazer diferença no ato político de profanação do objeto ao restituir o valor das coisas como elementos secundários em suas vidas, sem desprezá-las totalmente. Seriam pessoas, pensamentos

² Este artigo é parte da pesquisa de doutorado defendida pelo autor em 2018 junto ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas, da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

³ SARDÁ-VIEIRA, *Errância, devir queer e transição espacial nas ruas de Berlim*.

⁴ Em sua amplitude, o termo *Queer* é interpretado aqui por sua potência de vontade não representativa e, por isso, ficou fora da sigla LGBTIAP+, ainda que estas identidades sejam suas principais representantes.

e discursos que procuram romper com esta reprodução totalizadora do sucesso e do sagrado associados com a posse de objetos e bens materiais. São atitudes de desapego, que relativizam a relação de importância que é dada para as coisas.

É neste sentido que o *queer* como potência de vontade é um conceito importante nesta explanação de ideias. No contexto relativo aos estudos de gênero, sexualidade e feminismos, o *queer* é um movimento de subversão do estado de apego aos discursos, orientações e materialidades hegemônicas que questiona o sistema de sexualidade, a expressão do corpo e as identidades de gênero sacralizadas pela heterossexualidade.⁵ Nesta abordagem, o *queer* surge como conceito amplo, que pode relativizar a divisão entre categorias e fronteiras binárias estabelecidas como naturais e opostas. Por isso, a desconstrução da heterossexualidade como essência e o desvelamento da matriz heteronormativa – como modo político de regulamentar a vida por seus fundamentos mais básicos de desejos e identidades – potencializam outros níveis de realidade. Da mesma forma, o *queer* também questiona a delimitação das identidades designadas por grupos homossexuais e qualquer outro aprofundamento nessas categorias marcadas por modelos e disciplinas de ações e comportamentos.⁶

Indo além das teorias feministas na problematização do fundamento ontológico e essencialista para a constituição do sujeito, Judith Butler⁷ questiona a condição do corpo sob o efeito da linguagem, destacando o conceito de performatividade como parte de um sistema discursivo e identitário que estabelece as normas de reconhecimento do sexo, do gênero e do desejo para criar a materialidade inteligível deste corpo, enquanto refúgio inalienável do sujeito. Aqui, o conceito de performatividade é compreendido a partir de Butler⁸ e Kath Browne,⁹ vinculado aos atos, gestos e desejos presentes na superfície do corpo pela expressão da vontade do sujeito ou, ainda, para desconstruir a noção de categorias fixas na materialização do corpo inserido em determinado lugar.

Esse estranhamento com as condições hegemônicas preestabelecidas é parte do campo de pesquisas denominado Teoria Queer, que trata da desconstrução do gênero e da orientação sexual como fatores permanentes e que foge das prerrogativas de que a heterossexualidade cisgênero é a essência para a percepção do corpo, dos desejos e da própria compreensão do sujeito na sociedade.¹⁰ Por ser uma potência de vontade não representativa, o *queer* se estabelece como ação a partir do sujeito-corpo, quando este expressa suas concepções estética, performativa e reflexiva baseadas em experiências da própria corporalidade e do pensamento para situar-se no mundo.¹¹ Assim, para o sujeito que estabelece maior autonomia na maneira de pertencer ao mundo, os objetos servem como apoio para as suas ações, mas, não necessariamente, definem um percurso de orientação no espaço.

Na medida em que o *queer* engloba, genericamente, a homossexualidade, a transexualidade, a deficiência,¹² a etnia, a intersexualidade, a pansexualidade e qualquer

⁵ LOURO, *Foucault e os estudos queer*.

⁶ LEWIS, *Queer e performatividade*.

⁷ BUTLER, *Problemas de gênero*.

⁸ BUTLER, *Problemas de gênero*.

⁹ BROWNE, *Uma perfeita geezer-bird (mulher-homem)*.

¹⁰ BUTLER, *Problemas de gênero*.

¹¹ Butler (2002) parte da ideia fundamental de que o discurso habita, cria e se confunde com a materialidade do corpo.

¹² MAGNABOSCO; SOUZA. *Aproximações possíveis entre os estudos de deficiência e as teorias feministas e de gênero*.

dissidência que foge à lógica da heterocisnatividade, torna-se relativa à posição do sujeito estranho dentro de uma realidade homogênea, padronizada, sugerindo rompimentos na interpretação dominante das fronteiras que definem a realidade do gênero e do sexo.¹³

Nos argumentos defendidos aqui, essas fronteiras dizem respeito tanto à constituição da identidade quanto à delimitação do espaço através de objetos que separam corpos, desejos e estigmas sociais baseados nas aparências e na performatividade de gênero. A distinção do particular na pluralidade é um atributo da ordem espacial. Logo, são nas categorias de planejamento do espaço que se estabelecem funções e formatos para enquadrar distinções humanas ou mesmo para invisibilizar suas representações. Ainda, é nesta projeção de atributos com a ordem espacial dos objetos e elementos construtivos que a arquitetura da cidade se mantém como um dos principais dispositivos de regulamentação social – uma herança da biopolítica do século 19.

Além disso, o espaço é visto como a dimensão intrínseca da existência humana. Ou seja, na medida em que o sujeito se situa no espaço, esse lugar ocupado também começa a fazer parte deste sujeito, estabelecendo os objetos de referência e os significados com os quais a interação se materializa na percepção dessa experiência estética. Por isso, a condição advinda do espaço pode implicar condições preliminares para o próprio estado de consciência sobre a realidade.

É neste sentido que a relação entre os estudos de gênero e os estudos urbanos permite compreender o efeito da constituição do gênero e da sexualidade na materialização e no funcionamento do ambiente de ações sociais conjuntas. Na relação peculiar do sujeito-corpo com o espaço e os objetos, surgem resíduos dessa interação de movimentos efêmeros e significativos, que aludem à constituição de identidades ou à ambivalência da performatividade como desvio de conduta e reorientação cinestésica do corpo generificado.^{14: 15} Essas interações contínuas entre sujeito e objeto, que podem vulnerabilizar a condição efêmera de movimento do corpo, da mesma forma expõem possibilidades de configurar novos significados nesta apropriação do espaço-objeto.

Para Sara Ahmed,¹⁶ em sua publicação sobre a fenomenologia queer, a orientação é um termo relativo à espacialidade. Estar orientado refere-se ao posicionamento do corpo do sujeito em relação aos objetos que dão um senso de direção e distanciamento. Utilizado, primeiramente, para indicar os pontos cardeais na navegação, o termo orientação tornou-se uma metáfora para o desvio, a dissidência e a inversão da sexualidade, também no sentido das orientações que constituem a identidade do sujeito.

A sexualidade, compreendida como ter uma orientação para o desejo despertado por outros corpos, está baseada no modelo de dois sexos binários (homem e mulher), o qual se converte, rapidamente, em um modelo de duas orientações: hétero e queer – considerando-se o termo queer/estrano como o conjunto mais amplo de sexualidades não normativas, que engloba gays, lésbicas, bissexuais, transexuais e assexuais, no exemplo de sexualidades direcionadas para outros subterfúgios do desejo.¹⁷

¹³ MISKOLCI. *Crítica à Hegemonia Heterossexual*.

¹⁴ LEWIS, Queer e performatividade.

¹⁵ BUTLER, Problemas de gênero.

¹⁶ AHMED, *Queer phenomenology*.

¹⁷ AHMED, *Queer phenomenology*.

Devido ao termo homossexualidade ser um fenômeno recente, do século 19,¹⁸ a noção de orientação sexual vincula-se à figura do homossexual, ou seja, daquele que se desvia da orientação estabelecida como convenção na sociedade heteronormativa. Portanto, a emergência da ideia de orientação sexual não é equivalente para homossexuais e heterossexuais, uma vez que esta concepção moderna (de contraponto ao estado de normalidade) é um fator constituinte da homossexualidade, dada como tendo uma orientação a ser destacada – enquanto ao heterossexual é presumível uma orientação neutra.¹⁹

Ahmed²⁰ diz que o desejo sexual é visto como a orientação da pessoa em direção a outras por quem sente atração. Por exemplo, no caso da heterossexualidade, as pessoas seguem uma linha presumível que permite encontrar o outro sexo no decurso de seus desejos, enquanto uma orientação queer não corresponde, exatamente, em seguir na direção de pessoas do mesmo sexo, mas sim, em não seguir a linha direcional da heterossexualidade. Ainda, segundo Ahmed,²¹ as publicações escritas no início do século 20, com destaque para o texto do sexologista Havelock Ellis, realçam esse senso de normalidade que se convencionou na maneira como o desejo tende a ser direcionado do desejante para o desejado. No caso, uma orientação voltada para o mesmo sexo corresponderia a uma aberração, um desvio do caminho, enquanto a orientação voltada para o outro sexo seria compreendida como a própria linha de normalidade. Qualquer fuga desta linha do desejo heterossexual, desalinhando o fluxo do sujeito, representava para Ellis o desvio da própria conduta humana, onde o desejo torna-se fundamental na motivação da ordem ou da desordem desse alinhamento espacial. Este fenômeno é básico para se compreender os estímulos e impulsos mais fundamentais que geram o movimento das pessoas entre diferentes referências e direções espaciais. Ao mesmo tempo, também é importante mostrar como a interpretação restrita desse aspecto consolida a noção de orientação compulsória pela heterossexualidade.²²

A direção que se toma em relação à orientação sexual, portanto, define o próprio rumo para a constituição de grupos, na medida em que há identificação com outras pessoas que seguem o mesmo fluxo de desejos. Assim, nesse fluxo ininterrupto de realizações materiais, o ambiente acaba direcionado para o mesmo propósito de garantir um lugar na eternidade, ao mesmo tempo em que cria a ilusão de que a ampliação do ciclo de vida alcançará indivíduos, comunidades e demais entidades coletivas. Ou seja, é o paradoxo da efemeridade do sujeito-corpo e da condição eterna da coisa artificial, o que desfaz o sentimento de apego para coisas que não retribuem esta expectativa – com a ressalva de que o apego não é uma imposição do objeto de desejo, mas este se torna um mecanismo real e palpável para a manipulação em relações político-sociais hierarquizadas pelo maior sucesso ou fracasso das pessoas em relação à quantidade e qualidade de suas posses.

¹⁸ FOUCAULT, *História da sexualidade 1*.

¹⁹ AHMED, *Queer phenomenology*.

²⁰ AHMED, *Queer phenomenology*.

²¹ AHMED, *Queer phenomenology*.

²² AHMED, *Queer phenomenology*.

2. Sujeito-corpo sexuado, orientado por objetos e pelo espaço

Diante desses fenômenos do sujeito-corpo implicado em suas orientações sexual e espacial, a relação entre sujeito e objeto é apresentada aqui de maneira não dicotômica; isto é, desafiando a ideia de como o sujeito interage e se apropria dos objetos, entre dimensões físicas e simbólicas, revelando o caráter do espaço onde também ocorrem as interações entre as pessoas e as apropriações do próprio sujeito a partir do propósito estabelecido ao espaço arquitetônico enquanto dispositivo.

Aliás, o sujeito-corpo também é compreendido como parte da produção capitalista contemporânea, de acordo com Paul Preciado,²³ seguindo o entendimento sobre a construção e a destruição simultâneas das pessoas em processos de regramento social, quando estas precisam adequar suas corporalidades químicas e protéticas a concepções ilusórias e audiovisuais enquanto tendências. Para o autor, tal modo de apreensão do corpo e da subjetividade pelo capitalismo é por ele chamado de "sociedade farmacopornográfica"²⁴. Essa noção de sociedade, que também é referida como sociedade de controle por Deleuze e Guattari, seria complementar e contínua à biopolítica da modernidade apresentada por Michel Foucault.²⁵ A biopolítica se refere ao exercício de poder sobre os corpos e vidas das pessoas, enquanto o regime farmacopornográfico sugere a influência do capitalismo contemporâneo na construção de identidades através da regulação biomolecular/fármaco e semiótico-técnico/pornô.²⁶ Seguindo a análise de Preciado, desde a Segunda Guerra Mundial entrou-se neste regime de novas produções tecnopolíticas de intervenção e representação sobre o corpo. São tecnologias biomoleculares, miniaturizadas e suaves, inseridas no interior do espaço íntimo e privado do corpo, que alteram a sua forma, suas interações interpessoais e influenciam na constituição das subjetividades. Em suma, para o filósofo espanhol, "o corpo já não habita os espaços disciplinadores: está habitado por eles".²⁷

Assim, uma vez que os objetos representam valores associados à maneira como os sujeitos configuram suas realidades, promovendo ações e modificações no espaço, tais objetos (discursivos ou arquitetônicos) materializam essas decisões na definição de significados para todos os sujeitos. Assim, a representação dos objetos de uso cotidiano e, principalmente, a arquitetura das cidades condicionam nossos modos de agir, deslocar e expressar movimentos corporais. Portanto, os objetos formados por uma cultura material e urbana tendem a condicionar a orientação da vida e das vivências entre gerações humanas que se sucedem por suas relações de apego aos pressupostos de valores morais e ideológicos.

Na diferença marcante entre as pessoas, como seres vivos e orgânicos, dotados de consciência e vontade, e os objetos inanimados, formados pela matéria inerte e presentes na configuração espacial arquitetônica, a questão que se levanta aqui é o fenômeno desta relação de apego e desapego com os objetos na configuração do espaço voltado para as representações e performatividades humanas, isto é, na atribuição de significados aos dispositivos para atender aos interesses de controle nas subjetividades

²³ PRECIADO, *Testo Junkie*.

²⁴ PRECIADO, *Testo Junkie*, p. 84.

²⁵ FOUCAULT, *Segurança, território, população*.

²⁶ PRECIADO, *Testo Junkie*, p. 36

²⁷ PRECIADO, *Testo Junkie*, p. 86.

e na sexualidade (re)produtiva. Portanto, mesmo que o espaço da cidade permita múltiplas possibilidades de expressão das vontades e desejos, a maneira convencional como as pessoas se vinculam à cultura material e urbana denota uma orientação espacial de tendências padronizadas, condicionando os significados, os discursos e as ações de outros sujeitos (e outras gerações) que compartilham do mesmo local no decorrer de suas narrativas históricas.

Para desenvolver esta reflexão, parte-se do pressuposto que os significados reconhecidos nos objetos por uma cultura material prévia e recorrente definem as possibilidades de identificação do sujeito, na maneira como ele irá se constituir para adaptar-se às condições e direcionamentos do lugar. Entretanto, estes significados estampados em formas, texturas, linhas e cores, que configuram objetos duráveis e dimensões espaciais estáveis, estão carregados de uma pré-condição para a expressão do corpo e dos desejos a serem manifestados pelos sujeitos. E quanto maior o apego destes sujeitos a esse conjunto de objetos de caráter naturalizado e de origem não questionável, maior a vinculação de suas identidades estanques conforme a realidade consolidada por tais objetos (e no reconhecimento desses significados como essência de um passado remoto) em realidade predominante.

Na medida em que o corpo se movimenta de um lugar para o outro, muda a perspectiva do olhar do sujeito em relação aos objetos. Nessa oportunidade de mudança de posição do sujeito, em trocar o convívio de objetos antigos por objetos novos – ou mesmo, de alterar seu ponto de vista sobre o mesmo objeto – surge a possibilidade de o sujeito relativizar os significados preestabelecidos, por mais que o ponto de partida e o ponto de chegada façam parte desta mesma realidade predominante. Por isso, a situação do sujeito deslocado, que se mantém fora da orientação dos significados mantidos por objetos e lugares recorrentes, cria a possibilidade do questionamento crítico sobre as condições estéticas de existência configuradas nesses espaços urbanos, onde os objetos convencionais se acumulam como obstáculos diante das possibilidades de mudar a percepção sobre os fenômenos em que se está envolvido.

Por mais que os objetos tenham uma essência e apresentem propriedades, costuma-se ter uma vaga ideia do que eles representam em sua origem, determinada por uma intenção, para atender a certas funções e concretizar uma visão de mundo. Nesse sentido, ao questionar a essência dos objetos, dos enunciados e da própria existência, Martin Heidegger²⁸ considera que as coisas têm um caráter histórico e representam uma verdade na sua unidade enigmática. Na publicação *Que é uma coisa?*, o filósofo faz este questionamento pela perspectiva naturalizada do cotidiano, ou mesmo, por uma interpretação unívoca do conhecimento predominante de cada época. Para esse autor, cada objeto/coisa tem uma essência e o conhecimento humano é um modo de se relacionar com o objeto, dando-lhe significados para torná-lo representativo. Por isso, essa interpretação da essência do objeto varia de acordo com a história, a geografia, o conhecimento utilizado para penetrar em seus domínios e no uso da intuição e do raciocínio como síntese desta apreensão.²⁹

Heidegger³⁰ aponta que na Grécia antiga a nobreza que distinguia os gregos era parte do discernimento questionador de seus cidadãos ao utilizar o saber com liberdade,

²⁸ HEIDEGGER, *Que é uma coisa?*

²⁹ HEIDEGGER, *Que é uma coisa?*

³⁰ HEIDEGGER, *Que é uma coisa?*

diferentemente de outros povos bárbaros que não podiam ou não queriam alcançar esta compreensão. Na Idade Média, o conhecimento sobre as coisas estava delimitado pela fé, da mesma forma que o pensamento racional do século 18, que estabeleceu o fundamento para conceber a verdade nesta mesma interpretação do que é uma coisa nos períodos subsequentes. Todas essas interpretações estiveram baseadas em enunciados que já não correspondem totalmente à maneira como se interpreta a verdade da coisa na contemporaneidade. Por isso, o autor aponta o caráter histórico da verdade ao ser estabelecida na maneira como a realidade é criada através de discursos, fatos e objetos.

Assim, a importância do significado dado aos objetos quase nunca é fator de questionamento nas vivências cotidianas. Pelo contrário, a coisa em si é naturalizada na medida em que seus significados vêm estabelecidos por uma origem indefinida de seu caráter utilitário. Com essa condição prévia do fundamento ontológico da coisa, em considerar que ela existe para a promoção do bem comum, as pessoas se apegam aos fatos imediatos, distraídas por deveres diários, sem questionar a própria existência e o compartilhamento dessa realidade também reconhecida, de maneira automática, sob a influência de outras consciências. Essa alienação diante da naturalização das coisas no ciclo das atividades do cotidiano impede a transcendência do pensamento, que não supera a condição de existência estabelecida pelo objeto nas características dirigidas ao espaço e no reconhecimento da mortalidade do organismo.³¹

Na medida em que os objetos não ocupam o mesmo lugar no espaço e na mesma fração de tempo, diferentes itens se acumulam para estabelecer postulados e orientações concomitantes. Quanto mais se acumulam, mais complexa se torna a representação de um lugar e mais elementos configuram possibilidades de identificação dos sujeitos com tais objetos e discursos dissonantes. Dessa maneira, os objetos se estabelecem como centro em volta dos quais as propriedades se instalaram, dando suporte às representações estéticas e às orientações espaciais. Nessa disposição nada aleatória, o espaço torna-se o vazio que envolve tudo aquilo que essas entidades consistem, preenchendo o limite dimensional relativo que separa, em contraste, o interior do exterior.³²

Para Milton Santos,³³ a realidade do espaço está em sua materialidade e na vida que a anima. Por uma interpretação relativa à compreensão da geografia, para esse autor, o espaço pode ser compreendido como o conjunto de elementos fixos, fixados no lugar, e de fluxos, como ações que “atravessam e se instalaram nos fixos, modificando a sua significação e o seu valor, ao mesmo tempo em que, também, se modificam”.³⁴

Esse fundamento de criação do espaço para organizar o processo de transformação do orgânico para o tecnológico também é parte dessa realidade de alienação na relação do sujeito com o objeto. Neste contexto é que a organização do espaço reflete essa condição de vida.

Dorren Massey³⁵ considera o espaço como uma dimensão que modula o entendimento pessoal de mundo, afetando o modo como se entende a globalização, a abordagem nas cidades, as atitudes frente aos outros e as próprias políticas. Portanto,

³¹ ARENDT, A condição humana.

³² HEIDEGGER, Que é uma coisa?

³³ SANTOS, A natureza do espaço.

³⁴ SANTOS, A natureza do espaço, p. 38.

³⁵ MASSEY, Pelo espaço.

para a geógrafa, o espaço é um campo de possibilidades múltiplas, sempre em processo e nunca um sistema fechado.³⁶

Na discussão sobre a natureza do espaço arquitetônico, Maria Lúcia Malard³⁷ considera que toda a abrangência do espaço só é compreensível pela sua interação entre sujeito e objeto, pela definição das aparências (elementos que se visualizam) e dos lugares (elementos que se vivenciam). Na medida em que esta dimensão física estabelece um sentido a partir das disposições de objetos, ordenar este espaço é uma maneira de interpretar o mundo. Além disso, organizar o espaço, o pensamento e o comportamento é o que define uma ação em prol de uma vida social compartilhada. Entretanto, quando esta organização espacial segue princípios muito fechados, coibindo outros processos de relação com os objetos e na criação espacial, surge uma delimitação restrita diante das possibilidades de interpretação da verdade como vivências de descobertas e compartilhamentos.

Nem sempre a decisão de romper com o contexto de interações simbólicas diz respeito à transformação de uma realidade concreta e inquestionável. A coisa como centro em torno do qual giram propriedades de orientação das verdades é mutável, assim como a apreensão que se pode obter por meio do conhecimento. Sobre esta apreensão, Heidegger³⁸ aponta que a unidade do conhecimento humano se apresenta em dois modos duplos de compreensão da coisa: a intuição e o pensamento. Neste caso, tanto o objeto quanto o conhecimento sobre este objeto são duplamente determinados. A intuição e o pensamento dão sentido à representação, no modo como o objeto é apreendido pelo sujeito. O que é representado de forma imediata ao sujeito, com sua extensão, cor e luminosidade singulares é apreendido pelo conhecimento como intuição; enquanto o representar mediato, que passa pelo processo reflexivo da representação, é parte do pensamento. Neste caso, para o filósofo alemão a experiência intuitiva é parte fundamental da apreensão da essência das coisas na formulação sintética da sabedoria, tanto quanto a razão do pensamento. Isto é, "um objeto, enquanto objeto, é determinado pela ligação, quer dizer, pela unidade, do que é intuído na intuição e do que é pensado no pensamento".³⁹

Ainda, ao tratar da intuição como modo de apreensão da realidade, Heidegger⁴⁰ dispõe da experiência de apreensão das coisas através da relação direta do corpo com a realidade e no uso do juízo de pensamento para compreender os objetos e enunciados. Esta compreensão envolvendo intuição e pensamento, Heidegger⁴¹ a define como juízo sintético nessa unidade de apreensão, imprescindível para a verdadeira compreensão da essência da coisa e da própria existência do sujeito ao ressignificar essa relação.

Ao destacar a experiência de intuir as coisas, lugares e enunciados, é necessário considerar a unidade da consciência com o corpo na definição do sujeito, fazendo uso da apreensão sintética para perceber o mundo através dos sentidos. Nessa apropriação do corpo pelo ego, o sujeito passa a se identificar com determinadas características externas, selecionando alguns conceitos e objetos com os quais delimita seus meios de orientação espacial e de representação. O que torna a identidade uma categoria baseada

³⁶ MASSEY, *Pelo espaço*.

³⁷ MALARD, *As aparências em arquitetura*.

³⁸ HEIDEGGER, *Que é uma coisa?*

³⁹ HEIDEGGER, *Que é uma coisa?*, p. 179.

⁴⁰ HEIDEGGER, *Que é uma coisa?*

⁴¹ HEIDEGGER, *Que é uma coisa?*

no (auto)reconhecimento desses conceitos abstratos em determinada lógica e perspectiva histórica de realidade.

Portanto, ao questionarem os conhecimentos científicos da sexualidade, do sexo e da uniformidade descriptiva dos corpos ao longo da história, os estudos de gênero embaralham algumas dessas fronteiras consolidadas para a compreensão de identidades e sexualidades binárias diante dos papéis sociais e das perspectivas de realidade estabelecidas para as pessoas. O argumento que se constrói aqui diz respeito ao comportamento, à performatividade e à expressão das identidades de gênero e das práticas sexuais vinculadas a normas específicas como modo de alterar o decurso de orientação simbólica e espacial na criação de categorias, hierarquias e ficções somáticas heterossexuais.⁴² O conceito de performatividade é importante para compreender, inclusive, a relação entre sujeito e objeto, na maneira como o corpo sexuado estabelece seus movimentos e expressões no espaço de interações simbólicas.

Relacionando-se este termo com a urbanidade, no sentido de performatividades coletivas, interpreta-se como se houvesse um intervalo entre a superfície do espaço ocupado por cada corpo e a superfície da matéria onde são estampadas ações conjuntas a serem repetidas continuamente. Nesta relação de influências, dos corpos definidos como/entre masculinos e femininos – imprimindo ações sobre a superfície da matéria inerte, e essa correspondendo na circunscrição do movimento do corpo e da sua linguagem – é onde se imprimem os efeitos significativos do gênero binário associado à aparência das coisas. Ao mesmo tempo, é neste intervalo do ajuste do corpo à orientação no espaço onde se encontra a possibilidade de reinterpretar o significado desta realidade naturalizada sem a necessidade de alterar a materialidade já estabelecida para essas superfícies. Tanto o organismo atuante quanto o espaço-objeto sofrem influências e se moldam neste diálogo do vazio, nesta interação entre movimentos e permanências. Diálogo do vazio é um termo que se apresenta ao se considerar a existência de trocas e interferências na relação do movimento do corpo no espaço que ocupa ao ser moldado por objetos e discursos. Da mesma forma que se problematiza a influência destes objetos na orientação do sujeito, também se argumenta a influência do movimento performativo do sujeito queer, por sua vez influenciando nas interações simbólicas e, por consequência, na condição material e estética de como os objetos serão interpretados a partir da experiência estética pelo desvio de orientações e performatividades não binárias.

Destaca-se que a experiência do juízo sintético (intuitivo e reflexivo) na relação do sujeito com o espaço-objeto é potencializada diante da performatividade⁴³ de gênero e da(s) sexualidade(s) dissidente(s) da heterocisnatividade. Isso significa que, na medida em que o sujeito-corpo é interpretado como objeto por outros sujeitos, este corpo-objeto provoca ruído na consolidação da ordem hegemônica ao romper com a legibilidade

⁴² PRECIADO, *Testo Junkie*.

⁴³ Por trás da expressão de gênero está o ato performativo de gênero reificado, onde o performativo é a criação de discursos e expressões corporais que nomeiam uma identidade. Este conceito costuma ser confundido com a performance artística, que supõe um ato artístico (a performance) preexistente ao performer (ator/artista), ou seja, a performance estabelecendo a informação do discurso antes do ato em si, enquanto no conceito de performatividade de Butler (2015), a identificação dos gestos e comportamentos é compreendida como posterior ao ato do sujeito (SALIH, *Judith Butler e a Teoria Queer*).

da matriz heterossexual de significação da relevância material das coisas, desconstruindo a orientação espacial e a identidade padrão.^{44; 45}

Essa ordem na relação hierárquica entre sujeitos tem na sexualidade o processo de apreensão mais profunda para a interação do corpo do outro como objeto de desejo e discernimento. É por isso que a sexualidade designa a maneira como as pessoas são orientadas para a prática do sexo e no sentido de prazer erótico para o qual destinam seus desejos. As definições que designam a homossexualidade, heterossexualidade, bissexualidade, pansexualidade, por exemplo, são estabelecidas pela experiência do momento atual, na medida em que a compreensão da sexualidade nem sempre foi a mesma. Ao longo da história existem relatos que apresentam outros significados para as práticas eróticas. No período moderno, entretanto, houve a construção obstinada de uma ciência da sexualidade marcada por tabus irrevogáveis, produção de discursos (e silêncios), delimitação de saberes e relações de poder.^{46; 47; 48}

Até a primeira metade do século 20, surgem as ficções somáticas de repetições performativas delimitando a verdade do sexo, da sexualidade e da raça para regulamentar as condições de reprodução da vida e criar padrões morais e econômicos para o governo da população. Nesse caso, o sujeito-corpo heterossexual é a referência para assegurar a produção da identidade sexual e sob a qual também são produzidas (ou excluídas) certas partes do corpo como órgãos reprodutivos e de promoção do prazer. Como exemplo, Preciado⁴⁹ discorre sobre a privatização do ânus como parte deste circuito de prazer e produção na sexopolítica ocidental consolidada desde o século 19, ao constituir a estética da diferença sexual e das identidades sexuais, que “tomam a forma de arquiteturas políticas exteriores ao corpo”.⁵⁰

Portanto, a repetição destes atos e discursos pela política heterocisnormativa delimita a verdade sobre esses enunciados, excluindo outras possibilidades de expressar e compreender as práticas性uais em suas dinâmicas ao longo da história.⁵¹

3. A verdade como um quarto oculto?

A leitura de Heidegger⁵² sobre o que é uma coisa, apresentada no tópico anterior, remete a uma concepção da existência como processo de conhecer a realidade, como se ao sujeito fosse dado um desafio de adivinhar o significado das coisas e estabelecer novas maneiras de se relacionar com os objetos.

Heidegger⁵³ rodeia sua pergunta como se fosse uma pista para se descobrir este significado, que não pode ser dito de imediato sem o risco de descrédito para o autor. Por isso, o filósofo desafia o leitor a interpretar esta pergunta percorrendo o caminho próprio em busca da resposta. *Que é uma coisa?* representa uma complexa reflexão sobre a

⁴⁴ BUTLER, *Problemas de gênero*.

⁴⁵ SALIH, *Judith Butler e a Teoria Queer*.

⁴⁶ WEEKS, *Coming Out*.

⁴⁷ FOUCAULT, *História da sexualidade 1*.

⁴⁸ TAQUES, *Sexualidades e identidades nos movimentos LGBTs do Brasil contemporâneo*.

⁴⁹ PRECIADO, *Testo Junkie*.

⁵⁰ PRECIADO, *Testo Junkie*, p. 83.

⁵¹ LEWIS, *Teoria(s) Queer e performatividade*.

⁵² HEIDEGGER, *Que é uma coisa?*

⁵³ HEIDEGGER, *Que é uma coisa?*

existência. Enquanto se pensa sobre esta pergunta, outros questionamentos são desvelados e reunidos pelo autor ao longo do texto. O caráter transformador desta pergunta está na possibilidade de serem reveladas respostas inimagináveis ao longo da reflexão, apesar de não se alcançarem respostas completas. Perguntar sobre algo que já existe, que faz parte dos hábitos, e falando de coisas que estão ao redor é indicar que, na verdade, nunca se presta muita atenção para os fenômenos à volta. Se a essência de uma coisa não corresponde ao que se pensava dela, então, segundo o filósofo, todo o sentido do estar-aí precisa refazer sua experiência na síntese com o pensamento. A existência que se atribui às coisas e a si mesmo transforma-se quando a coisa, o mundo, os objetos, a vida em si, ultrapassam outro sentido que não aquele naturalizado pela cultura e pelo cotidiano desatento.

Ainda que a leitura do livro traga uma ampla compreensão da existência e do significado atribuído à constituição do mundo a partir desta interpretação, existe também na estrutura do texto de Heidegger⁵⁴ outro mistério para além de uma pergunta não respondida diretamente. Compreende-se que o seu texto vai costurando um percurso e desenhandando seu discurso com muito cuidado e domínio sobre o fenômeno que ele tem em mente. É como se o filósofo estivesse "comendo pelas beiradas" antes de chegar ao ponto central de sua observação; como se houvesse um quarto oculto onde ele esconde o tópico principal de seu raciocínio. Enquanto Heidegger inicia a apresentação do fenômeno, tendo a pergunta como estímulo, seu discurso passa por vários recantos do raciocínio lógico, inserindo novos conceitos e relacionando estas informações para se aproximar de um lugar ainda não revelado. Como se o percurso aleatório fosse um ritual de passagem para todos aqueles e aquelas que esperam materializar a visão da surpresa principal desse conteúdo, que seria impossível de ser visto sem o percurso de leitura e compreensão prévia ao que virá depois. Heidegger⁵⁵ torna claro esse percurso através de um texto legível, que vai agregando novas informações na medida em que se aprofunda na leitura. Ainda que o quarto nunca seja revelado de imediato, ele é parte desta construção do conteúdo, como um desafio de encontrar a afinação correta para que a mente torne possível a apreensão cognitiva do que não é visto pelo olhar comum.

Entrar neste quarto é o desafio, e ver o que está lá dentro requer compreensão aguçada. Para valorizar todo esse percurso é necessário ter paciência e dedicação. Ainda assim, a verdade sobre este quarto oculto, sobre o que está dentro dele, jamais será compartilhada em sua totalidade.

Interpretando-se o que seria o quarto oculto de Heidegger⁵⁶ em sua obra *Que é uma coisa?*, utiliza-se desse processo de reflexão para compreender a totalidade do discurso apreendido pela experiência intuitiva, permeando este quarto e trazendo ao texto o que se torna relevante para que outras pessoas formulem suas ideias sobre a mesma temática e a mesma pergunta. Com a ideia do quarto oculto incutida na mente, torna-se compreensível imaginar o percurso síntese deste raciocínio. Acredita-se que esse aspecto colabora para tornar a explicação do texto mais fluída e instigante para as leitoras e os leitores. Desta maneira, cada qual aproxima suas projeções de ideias sobre o mesmo assunto, sem que o quarto onde se esconde a verdade obtenha a mesma projeção para os diferentes olhares atentos, entre aqueles e aquelas que enxergam para além do óbvio.

⁵⁴ HEIDEGGER, *Que é uma coisa?*

⁵⁵ HEIDEGGER, *Que é uma coisa?*

⁵⁶ HEIDEGGER, *Que é uma coisa?*

4. Quando o corpo vira arquitetura

Para além das evidências, pensar na relação entre corpo e matéria através do prazer sexual é compreender que a busca do orgasmo se torna, na verdade, a busca por um momento efêmero de intenso prazer. Como se este prazer remettesse à consciência, que usufrui do orgasmo, para fora de sua condição de mortalidade. Interpreta-se que essa junção de sentir o infinito a partir do prazer sexual se daria quando o sujeito (que sente o orgasmo e segue) vira parte do objeto (que estimula o orgasmo e permanece). Será que existe limite para essa sensação entre efêmero e eterno como fonte de prazer?

Para seguir nesta reflexão, entretanto, é importante abordar o fenômeno desta relação entre sujeito e objeto a partir do espaço arquitetônico enquanto meio no qual o sujeito-corpo interage através de seus desejos e verdades particulares.

A arquitetura enquanto artefato costuma se diferenciar da escultura, como arte, devido ao seu caráter utilitário associado à aparência. Além do interesse visual relacionado com a apreciação estética, a arquitetura também permite acesso ao seu espaço interior para organizar e abrigar as necessidades humanas associadas ao planejamento do espaço, e não apenas à apreciação visual e formal do seu caráter físico. A relação entre exterior e interior é determinante para esta diferença literal, predominando a exterioridade na escultura e a exterioridade e interioridade na arquitetura.⁵⁷ ⁵⁸ Outro aspecto que coloca a escultura no limite com a arquitetura é a proporção do objeto em relação à escala humana de referência. Tendo o corpo como referência para a apreensão destes objetos no espaço, pode-se considerar que a escultura não teria a mesma função de abrigar o corpo em seu espaço interior, como é suposto à arquitetura. Neste caso, quando o acesso ao corpo é permitido no espaço interior de um objeto escultórico e artístico, borram-se os limites da convenção entre a arquitetura e a escultura. Nessa sobreposição há, justamente, o rompimento dessas categorias de objetos e a abertura de um campo exploratório de legibilidade, mantendo o corpo como referência para esta nova apreensão do objeto orientado no espaço. Entretanto, de que maneira o corpo também se perde nessa fronteira entre categorias quando ele próprio se torna objeto de desejo?

Na relação que se estabelece com as coisas, o prazer estético (através dos sentidos) costuma estar na superfície externa do objeto que se aprecia. Se este objeto apresentar superfície externa e também interna, além do prazer estético ele pode se transformar em prazer cinestésico (da sensação da presença do corpo em determinada morfologia espacial), caso o tamanho do objeto permita o acesso do corpo (ou de parte dele) em seu espaço interior.

As noções de prazer estético e cinestésico podem ser exemplificadas pela experiência de visitar o edifício do pavilhão da Suíça durante a 15ª Bienal de Arquitetura de Veneza, em novembro de 2016. Ao ficar frente ao monólito rochoso exposto sozinho no principal espaço do edifício, deu-se um misto de curiosidade e encantamento. A tênue diferença entre arquitetura e escultura desse objeto também estava relacionada com as diferentes camadas exteriores, na definição desta experiência a partir da cidade,

⁵⁷ GIEDION, *Espaço, tempo e arquitetura*.

⁵⁸ RASMUSSEN, *Arquitetura vivenciada*.

passando por outras condições de espaço e transitoriedades até chegar naquela obra. A proposta arquitetônica do pavilhão suíço, locado dentro do parque Giardini, apresentava uma linguagem trivial pela fachada de entrada, sem muito destaque entre outros pavilhões próximos, como os da Dinamarca, Venezuela, Países Nôrdicos, Rússia e Japão. A experiência cinestésica de entrar no pavilhão não mudou muito das experiências com os outros espaços. Entretanto, ao entrar no pavilhão da Suíça e ficar diante da enorme escultura abstrata, similar a uma rocha branca no meio do amplo espaço do saguão, a sensação foi inusitada frente àquela peça escultórica, considerando-se a posição de quem entra no local. O impacto de presenciar tal trabalho aconteceu, em primeiro lugar, devido à impossibilidade de esse grande elemento passar pela porta de entrada e, em segundo, pela simplicidade do projeto do pavilhão em apresentar apenas esse objeto escultórico dentro de um amplo espaço interno para instigar a reflexão sobre novas concepções em arquitetura.⁵⁹

Passando a primeira impressão de ver a rocha dentro do principal ambiente do pavilhão, foi possível ainda observar o outro lado da exposição, na perspectiva de quem olha a porta de acesso, e perceber que o objeto artístico era oco e permitia o acesso dos visitantes ao seu interior. Neste momento, foi possível compreender que a obra também se tratava de um objeto arquitetônico, construído com a estrutura de uma película amorfa e consistência rochosa, mantendo por dentro a mesma textura rugosa e cor branca da superfície externa. Era uma peça de conceito único, abstrata, irregular, assimétrica e de sistema construtivo complexo. Um objeto artístico ambíguo, difícil de ser classificado.

Por fora uma obra de arte e por dentro, arquitetura. Caminhou-se em volta da obra sentindo com os olhos sua forma, rugosidade e escala, contemplando e obtendo prazer por essa apreciação. Mas ainda uma pergunta sobressaía: como esta escultura entrou no prédio? A proporção da obra, vista como escultura, destoava com a escala do espaço interno do pavilhão. Não demorou muito para seguir-se o mesmo ritual dos outros visitantes, retirando os sapatos para entrar na pequena abertura da rocha e ter acesso ao interior do recipiente, onde a irregularidade da forma e a rugosidade da superfície permaneciam as mesmas, com a diferença de o espaço passar a ser moldado por este invólucro. Dentro do objeto, o observador era o monolito e o vazio o espaço negativo. Naquele momento, o prazer daquela experiência era estético e cinestésico.

Pode-se dizer que a sensação não foi similar à sensação de entrar em uma caverna. Aquele objeto de vários significados e de composição impecável deixava claro o seu caráter único e insubstituível. Como se a organização do pavilhão e a própria organização da Bienal naquele ano tivessem criado uma experiência original, envolvida no contexto da paisagem de Veneza, daquele dia frio de novembro e entre percursos que não seriam repetidos da mesma maneira. Na explicação do arquiteto Christian Kerez,⁶⁰ responsável pela obra e pelo pavilhão da Suíça, esse trabalho congrega o pensamento, a construção e a experiência arquitetônica como possibilidades diferenciadas no uso da tecnologia. Ainda, para o arquiteto, cada obra é única quando atende a todos esses aspectos (viabilidade, projeto, experiência) em um lugar específico do tempo e do espaço. A compreensão que se tem sobre esse trabalho vai mais além deste texto apresentado como justificativa para a viabilidade técnica e econômica desse experimento.

⁵⁹ ARAVENA, *Reporting from the front*.

⁶⁰ KEREZ, *A Discovered spacial formation (Interview)*.

Por se tratar de um trabalho limite entre dois modos de conceber um objeto, a rocha oca exposta em um amplo espaço formaliza questões importantes do conhecimento intuitivo que perpassa esta pesquisa exploratória nos ambientes abertos e públicos, ou mesmo em ambientes marcados pela convenção social do programa de necessidades.⁶¹ Com a percepção real dessa obra, foi possível ficar de frente à desconstrução de conceitos relativos ao objeto e que confundem a sua delimitação entre as categorias definidas pela linguagem.

Nessa experiência de prazer estético e cinestésico pela apreciação do elemento, permanece a separação nítida entre sujeito e objeto. Em nenhum momento foi possível ter a própria sensação de ser alvo de desejo do objeto que era motivo de apreciação, e nem mesmo o elemento escultórico/arquitetônico assumiu a postura dúvida entre estas duas entidades, até porque o objeto inanimado nada deseja. Por isso, é uma experiência do sujeito como sujeito. Contudo, para suscitar a combinação entre sujeito e elemento como entidade única, é necessário recorrer à experiência mais simultânea possível de desejos envolvendo o prazer sexual: do sujeito como sujeito (estar com desejo) e do sujeito como objeto (ser desejado).

Quando a prática sexual trata de questões que não envolvem o prazer mútuo dos sujeitos envolvidos, é pouco provável que esse ato alcance seu sentido mais elevado. Por exemplo, buscar o sexo apenas com finalidade reprodutiva ou fazendo uso de coerção e ausência de consentimento de todos os sujeitos envolvidos trata-se de qualquer outro modo de relacionamento, distante do que aqui está sendo considerado como prazer pleno. Outra delimitação que pouco contribui é a ideia de que o sexo deve ser mantido apenas em espaços privativos e íntimos, para práticas heterossexuais e monogâmicas, com o corpo em posições preestabelecidas, movimentos coordenados e com sensações restritas ao sabor baunilha.⁶²

Entre as necessidades de prazer, a sexualidade costuma mobilizar pessoas em determinados pontos de encontro, sejam coletivos ou íntimos, para efetivar seus desejos de contato físico e visual com outro(s) corpo(s) e identidade(s). No espaço urbano de grandes metrópoles, esses pontos de encontro são cada vez mais definidos por estabelecimentos comerciais que atraem um contingente de pessoas com a proposta de abrigar e viabilizar a prática desses desejos de contato físico e sexual entre os corpos dos frequentadores. Ao mesmo tempo, cada corpo e identidade procura outro corpo desejável e também expõe sua presença como corpo a ser desejado. Estas possibilidades, de estar com desejo e ser desejado, costumam ser simultâneas, mas podem constituir desejos distintos. Estar com desejo é estabelecer uma posição clara como sujeito, isto é, como fonte do desejo que mobiliza uma ação. Por isso, desejar define a condição do movimento e da busca, baseando-se na experiência mais intuitiva com as coisas. O prazer obtido em decorrência do desejar surge pelos sentidos através do próprio corpo, na medida em que este é estimulado por objeto(s). Considera-se aqui o objeto como algo que está fora da consciência deste sujeito desejante, podendo ser o(s) corpo(s) de outro(s) sujeito(s) e, ainda, um objeto, propriamente dito, tal qual uma prótese – que auxilia o desejo para alcançar o orgasmo.⁶³ Já o ser desejado desencadeia o prazer vinculado à consciência do corpo, ao ser interpretado como objeto de desejo alheio. Possibilita o

⁶¹ WOORDT; WEGEN, *Arquitetura sob o olhar do usuário*.

⁶² RUBIN, *Thinking sex*.

⁶³ PRECIADO, *Manifesto contrassexual*.

prazer menos baseado nos sentidos, porque depende mais da consciência de um significado que lhe foi projetado no corpo, na performatividade, nas atitudes e palavras, como estímulo de desejo(s) que ve(ê)m de fora. Por isso, depende menos da ação e do movimento. É um desejo que antecipa a possibilidade do orgasmo e perpassa pelo desejo de ser objeto de outro sujeito. O que possibilita a experiência de prazer racional antes de ser intuitivo.

A relação do sujeito com o objeto através da sexualidade tem no corpo a vinculação da consciência com a matéria, o que torna o orgasmo uma potência perceptiva da consciência através de estímulos obtidos pela relação do corpo com outro(s) corpo(s) e/ou objetos. É neste sentido que o prazer estético (tátil e visual da superfície externa) e o prazer arquitetônico (cinestésico, tátil e visual, da superfície interna e externa) contribuem para estimular as informações apreendidas pelo corpo. Como se um ambiente interno orientasse o comportamento do corpo na busca do prazer, o que torna a convenção do espaço residencial, do quarto e da cama de casal, um modelo uniforme de espaço, objetos e performatividades para que o desejo seja contemplado pelo orgasmo heteronormativo.

Segundo Preciado,⁶⁴ desde pequeno(a), cada qual aprende a negar alguns modos de obter prazer com o corpo, afirmando uma identidade, restringindo alguns comportamentos sexuais e esquecendo que tem ânus. O autor aponta a castração da sociedade pela repressão do sexo anal como forma política de estabelecer a vida social, a cidade e a dominação masculina nos moldes da heteronormatividade. Assim, a hegemonia masculina estaria assentada sobre a castração do ânus como parte dos prazeres sexuais. Por isso, a dessexualização promovida pelas instituições educativas e familiares adota a forma específica de repressão da homossexualidade. Esta repressão do sujeito, da performatividade e do corpo queer também se estende na dimensão espacial onde se dão essas representações. Por isso, o sexo anal mantido em locais públicos, nos parques, nos becos escuros e naqueles lugares vazios, que subitamente se transformam, representa o lugar da subversão das práticas性uais de todos aqueles corpos equalizados pela linguagem do ânus.⁶⁵

São essas práticas sexuais não hegemônicas, baseadas em fetiches, sozinhas ou em grupo, em áreas públicas, promíscuas e pornográficas que promovem novas relações do sujeito com o objeto. Enquanto a intimidade do prazer sexual (quando não apenas reprodutivo) vinculado a ambientes heteronormativos repete suas condições de restrição, o prazer do sexo anal nos espaços *cruising* (de pegação) alternativos cria novas categorias espaciais e relações entre sujeito e objeto a cada duração de um novo orgasmo.

É com este objetivo que o espaço queer está associado a esses locais de encontro para a prática sexual entre pessoas do mesmo sexo. O relato de Aaron Betsky⁶⁶ aponta que esses espaços públicos e ambientes internos, frequentados principalmente por homens, definiram os contornos subversivos de uma classe média emergente no século 17. Neste período, os espaços não oficiais para as práticas sexuais, definidos como áreas *cruising*, surgem na Holanda como os primeiros espaços queer da era moderna. Por isso, a palavra *cruising* deriva do idioma holandês e refere-se às áreas onde homens poderiam

⁶⁴ PRECIADO, *Terror anal*.

⁶⁵ PRECIADO, *Terror anal*.

⁶⁶ BETSKY, *Queer space*.

encontrar outros homens para práticas homossexuais em uma rede de espaços e pontos de encontro não estabelecidos para essa função previamente. Para o autor, o espaço queer que proporciona o orgasmo deixa o corpo vulnerável e feliz com esse estado de vulnerabilidade, porque é neste lugar em que o corpo e a mente estão no centro da experiência. "As restrições do espaço desaparecem diante da intimidade do sexo", como se o sujeito *cruiser* pudesse aplicar uma lente na visão desse espaço de superfícies suaves e cotidianas, descobrindo um novo potencial para esta materialidade.⁶⁷

A configuração espacial da função *cruising* em áreas públicas é tão efêmera quanto o orgasmo. Por isso, na medida em que o objetivo do prazer é alcançado, a área volta a apresentar seu caráter original depois do desejo saciado, o que torna o *cruising* uma maneira de escapar da realidade material e urbana; um tipo de revitalização dos lugares abandonados, dos não lugares e daqueles que perderam sua função social.⁶⁸

Com a intenção de assegurar a função *cruising* e, ao mesmo tempo, explorar comercialmente o espaço do desejo queer, vários estabelecimentos comerciais nos bairros gays das grandes cidades ocidentais costumam incluir labirintos *cruising* como modo de atrair mais clientes. Enquanto o objetivo dos clientes continua sendo o orgasmo, o estabelecimento lucra com a venda de bebidas ao localizar o bar no meio desta passagem, entre a porta de entrada e a área *cruising*, normalmente localizada no fundo ou no porão do edifício.

Em Berlim, existem bares-fetiche e festas específicas para atender a todas as orientações, fantasias e identidades de gênero. Na análise de bares *cruising* desta cidade, abertos apenas para práticas sexuais entre corpos masculinos, pôde-se observar a necessidade recorrente de homens buscarem esses pontos de encontro para expressar seus desejos por outros homens. Lugares configurados no interior dos edifícios, situados em reconhecidas zonas gays e alternativas da cidade. Ao mesmo tempo em que tais lugares garantem a funcionalidade (mínima) espacial para atender à demanda de práticas sexuais, esse contingente de homens também procura segurança e garantia ao encontrar um coletivo de corpos voltados para a mesma necessidade fundamental do sexo. Por mais que estes espaços comerciais reduzam o caráter de vulnerabilidade presente em locais públicos da prática *cruising*, devido à insegurança dos encontros anônimos ou da contravenção social, o próprio estabelecimento abarca esta sensação de vulnerabilidade dos corpos sob as influências externas, estabelecendo o domínio territorial, as condutas e normas de uso do espaço. Ao mesmo tempo, libera o desejo para se aprofundar nesta convenção do orgasmo gay.

Alguns bares são mais específicos a determinado perfil de práticas sexuais, promovendo festas e a ambiência das áreas internas para abrigar uma temática comum entre tantos desejos: *bareback*, *naked party*, S&M, *leather*, *bears* e *underwear*. Ao estabelecer o imaginário temático, o percurso, a ambiência arquitetônica e musical, as imagens pornográficas do vídeo e a indução ao consumo de bebidas alcoólicas, também são estabelecidas as possibilidades para o orgasmo. A vulnerabilidade latente do corpo permanece à deriva mesmo no espaço privado diante da aproximação e do contato entre dois ou mais corpos e na relação entre sujeitos anônimos. Em geral, o risco de confrontos é muito pequeno, mas o mesmo não pode ser dito dos riscos envolvendo o uso de drogas e infecções sexualmente transmissíveis. Em muitos casos, os limites para alcançar o

⁶⁷ BETSKY, *Queer space*, p. 145.

⁶⁸ BETSKY, *Queer space*.

prazer sexual costumam ser ultrapassados quando associados em relações de prazer e perigo "na busca de novas alternativas eróticas em transgredir as restrições impostas à sexualidade tomada apenas no exercício de reprodução".⁶⁹

Entre diferentes interesses e fantasias, a própria arquitetura interior desses espaços costuma ser neutralizada para o sentido visual através da redução da quantidade de luz no espaço *cruising*. Estes aspectos ambientais e a redução das dimensões espaciais, no sentido proxêmico, induzem ao uso do tato e do olfato para a comunicação entre os corpos. Essa dinâmica espacial envolve a distância pessoal, onde os corpos estão próximos uns dos outros sem se encostarem, e a distância íntima, quando um corpo se envolve no contato direto com o(s) outro(s). Estas distâncias são mais perceptíveis dentro da arquitetura desses estabelecimentos devido ao rompimento com as outras distâncias proxêmicas relativas a distâncias maiores, como a social e a pública.⁷⁰

Essa transformação dos sentidos para a percepção dos corpos não é diferente para o espaço físico. Isto é, o reconhecimento e a distinção entre superfícies, volumes e elementos se fazem pelo contato direto entre corpos e objetos. Por isso, esta condição colabora para que o corpo dos frequentadores seja percebido junto com os elementos arquitetônicos, misturados entre sombras e vultos. Na busca do orgasmo, o sujeito subverte a função do espaço comum. Porém, quando o espaço se configura como cenário propício para o prazer sexual, é o corpo desejante e/ou desejado que se torna subvertido pela condição do ambiente, independentemente do medo, da dor e da insegurança de cada consciência individual na imprevisibilidade dos encontros no *darkroom*.

Enquanto na área pública do *cruising*, como parques e becos pouco iluminados, o orgasmo é o objetivo do sujeito, que passa pelo local e encontra outros corpos na mesma condição de vulnerabilidade e autonomia, na área de pegação confinada pelos estabelecimentos comerciais, o orgasmo a ser alcançado pelos frequentadores torna-se, antes de tudo, a função da arquitetura, diante de um cenário promovido por funcionários e proprietários cujo objetivo particular é o lucro. É nesta mudança de contexto espacial que fica nítido o caráter de transformação, tanto do sujeito quanto do objeto durante os atos e gestos de prazer sexual. Inclusive, gestos que são efêmeros, mas que deixam resíduos.⁷¹

Igualmente, à medida que no Tiergarten, o mais emblemático parque urbano de Berlim, o sujeito se apropria do espaço público para simular um ambiente propício para a necessidade física de apoio ao seu desejo, nas áreas *cruising* privatizadas o corpo do sujeito é que se torna o objeto a serpropriado pelo estabelecimento. Portanto, entre barreiras físicas, objetos, móveis e corpos sedentos por sexo na ambiência de bares e saunas *cruising*, levanta-se a seguinte questão: estariam essas pessoas satisfazendo seus desejos nestes lugares ou o próprio lugar é quem explora esses corpos para satisfazer suas (outras) necessidades?

A condição variável do estar com desejo e do ser desejado, de sujeitos e corpos, respectivamente, é um aspecto que torna difícil compreender a delimitação entre autonomia e indução dos comportamentos e desejos. São aspectos relativos, que fazem parte desse jogo de (des)equilíbrios entre poder e resistência; entre estar consciente ou alienado aos desejos. Entretanto, apesar da dificuldade de discernir as misturas e

⁶⁹ GREGORI, *Limites da sexualidade*, p. 576.

⁷⁰ HALL, *A dimensão oculta*.

⁷¹ BETSKY, *Queer space*, p. 22.

vinculações dos diferentes desejos e ações envolvidas nas transações sexuais desses subterfúgios queer, os espaços físicos se mantêm bem delimitados na ordem do controle e monitoramento. Considera-se, nestes termos, duas posições críticas importantes: (1) que a definição das moralidades em áreas públicas está a serviço da valorização e lucratividade da propriedade privada, quando esta assume funções e necessidades que o espaço público regulamentado não está autorizado a abarcar; (2) com o propósito de se tornarem lucrativos, os estabelecimentos se apropriam deste contingente coletivo de corpos como fator de atração para lucrar com o pseudoambiente de socialização, mas que, na verdade, esconde a impossibilidade destes corpos de se reunirem em locais públicos para manterem as mesmas práticas, só autorizadas no ambiente privado. Por outro lado, mesmo que ocorram os desvios de áreas *cruising* em espaços públicos, existem riscos, problemas iminentes e condições de desconforto (como o clima de inverno) que se sobrepõem ao prazer que o orgasmo pode proporcionar. Da mesma forma, na medida em que as pessoas buscam esses estabelecimentos para suas necessidades de prazer, é como se houvesse uma troca: para que o ambiente privado proteja e se responsabilize pela interação coletiva dessas práticas sexuais dissidentes, os frequentadores precisariam dispor os seus corpos e condicionar seus comportamentos ao caráter consumista do estabelecimento, resignando seus desejos na associação com o hábito da socialização noturna e da subcultura gay.

Assim, a arquitetura desses estabelecimentos se define como um dispositivo que aciona gestos, comportamentos e performatividades. Um invólucro de substituição do armário residencial, onde a perversão tem mais espaço de atuação coletiva. Na medida em que os espaços *cruising* vão se estabelecendo como hábito para saciar os desejos sexuais, eles se tornam permanentes, da mesma forma que os apegos do sujeito aos ritos sexuais que o tipo de lugar evoca, diferentemente dos espaços públicos, onde o caráter das superfícies improvisadas para o sexo nas ruas é um processo de reinvenção constante, sem o apego dos sujeitos ao espaço e objetos que a situação proporcionou por acaso.

Na medida em que os estabelecimentos apresentam profundidades escuras onde se escondem vultos de corpos a serem desejados, de cadeiras, sofás, colchões, cortinas de borracha e quartos escuros, as texturas e formas se fundem na escuridão dos recantos labirínticos através do olhar de quem adapta seu desejo ao contexto onde está inserido. Nesses lugares de muitos gestos e poucas palavras, os corpos se esbarram e se encontram na prática do contato corporal e do sexo anal como ápice do prazer. É neste contexto de coerções e desvios que a prática do sexo se torna reveladora, permitindo a interação entre os praticantes e o espaço em uma apropriação conjunta. Enquanto os corpos se deliciam e dinamizam a condição dos objetos inertes, são capturados por esta arquitetura sórdida que transforma sua condição de sujeito em objeto devido à impossibilidade do próprio sujeito de transformar o seu corpo em objeto de desejo das convenções sociais. São sujeitos conscientes do desapego com o próprio corpo como condição para o prazer, ao serem desejados como objeto sexual para além dos limites de normalidade. Por isso, na medida em que esses corpos masculinos passam a ser penetrados por outros corpos, eles se tornam parte da arquitetura, por desempenharem múltiplas funções a partir deste acesso ao seu interior. Essa penetração consentida para formalizar o sexo anal na busca pelo orgasmo desfaz a unidade de corpo exterior e individual, já que o seu interior define a área mais privativa em que seria permitido acessar, desde a porta de entrada do estabelecimento comercial.

5. Reticências conclusivas

A fenomenologia da interação performativa e sexual de corpos e desejos apresentada neste artigo traz como potência a transgressão de códigos instituídos socialmente e, com isso, a possibilidade de abrir novos discursos e interpretações a partir da relação do corpo com suas sexualidades insubordinadas em subterfúgios arquitetônicos incomuns.

Segundo Butler,⁷² a formação da identidade de gênero e a caracterização do corpo como exterioridade se faz por uma série de exclusões e adições significativas, como leis que se manifestam pela subjetividade para influenciar o molde de conformação do corpo. Por isso, o processo intrapsíquico deste molde se faz pela negativa do tabu do incesto e do tabu da homossexualidade, enquanto proibições das "grades culturalmente inteligíveis de uma heterossexualidade idealizada e compulsória",⁷³ o que torna o gênero uma produção disciplinar latente e de falsa estabilidade na construção e regulamentação heterocisnORMATIVA.

Desse modo, no quesito de constituir um novo sentido de orientação para o sujeito, Merleau-Ponty⁷⁴ completa que "o papel do corpo é assegurar a metamorfose de transformação das ideias em coisas, simbolizando e atualizando a existência". Por isso, a sexualidade e a afetividade que os sujeitos estabelecem na relação do mundo factível com o corpo é "uma das maneiras de descobrir a vinculação do sujeito encarnado em seu mundo e no processo de transcendência, [...] ou seja, a possibilidade de compreender o fenômeno (a existência de objetos e seres) pelo desejo e pelo amor".⁷⁵

Já na relação entre sujeito e objeto, discutiu-se o caráter significativo estabelecido para a coisa (discursos, conceitos e objetos) e a influência de seu condicionamento material sobre a identidade e a corporalidade (orgânica e artificial) do sujeito. Assim, ao reconhecer que certas coisas desempenham um papel importante na delimitação da realidade, das orientações dos sentidos de percurso de vida e da hierarquia socioespacial, destaca-se a contradição na formação de uma realidade material e simbólica padronizada, diante do potencial fluído de corpos e identidades quando não restritos a este fator existencial de apego vinculado à apropriação material e na disciplina moral de desejos nada singulares. Ou seja, ainda que a maioria dos sujeitos, dos corpos e das identidades se tornem intuitivamente resilientes e acomodados por necessidades básicas, assim como pela naturalização dos ciclos (re)produtivos, quando o sujeito toma consciência do seu corpo, desejo e identidade de maneira distinta da perspectiva existencial de gênero e corpos binários (moldados pela sociedade de controle) e de desejo heterossexual, a configuração dos objetos, do espaço, dos discursos e das interações simbólicas perde seu sentido ontológico comum, abrindo novas perspectivas de vida.

Ao mesmo tempo, Preciado⁷⁶ também aponta a problemática da sociedade farmacopornográfica ao cooptar o corpo e a subjetividade em sua constituição interna, molecular e imagética, tornando esses sujeitos queer dóceis e produtivos quando

⁷² BUTLER, *Problemas de gênero*.

⁷³ BUTLER, *Problemas de gênero*, p. 234.

⁷⁴ MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia da percepção*, p. 227.

⁷⁵ MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia da percepção*, p. 213.

⁷⁶ PRECIADO, *Testo Junkie*.

inseridos e reconhecidos na superestrutura de áreas centrais, onde a diversidade identitária de gênero, raça e sexualidades agrega valor conveniente para as novas tendências capitalistas – como tem sido o caso das subculturas vanguardistas e suas dinâmicas territoriais e históricas em Berlim.⁷⁷

Ainda assim, é no posicionamento particular das pessoas que a relativa centralidade existencial precisa ser retomada. Assim, quem sabe, a desconstrução de identidades biopolíticas, estereotipadas, raciais e nacionais, pela recomposição de um percurso corporal e (inter)subjetivo singular, permitirá outras descobertas e prazeres. Portanto, é neste sentido que a sexualidade (assim como a performatividade não binária de gênero) diz respeito a esse resgate mais amplo e intuitivo/reflexivo da autonomia do sujeito com suas funções corporais e extensões protéticas de estar no mundo.⁷⁸

Por uma conclusão dialética a partir da experiência fenomenológica por áreas *cruising* de Berlim, o que foi possível ver neste quarto oculto para além da escuridão? Viram-se corpos aquecidos por seus desejos, despidos de suas identidades, de nomes e nacionalidades; corpos sedentos por uma combinação de prazer, que se revela pelo olhar daquele que se completa pela correspondência. Bastava uma silhueta, uma metonímia corporal e se desfaziam os detalhes da fisionomia. Várias combinações foram possíveis para estes corpos se encaixarem. Mais de uma peça costumava ser permitida para esse jogo de interações e proximidades pessoais. Tudo dependia do tempo coincidente para o encontro, onde foi preciso levar o corpo para este quarto a partir de uma intuição sexual que vinha do lado de fora. Uma intuição que se manifestava em determinado tempo, fato histórico e cultural, na amarração de outros percursos, outros estímulos, outras necessidades associadas. O desejo sexual, como força mobilizadora, se sobreponha a todos os outros estímulos. Em geral, a dor, a fome, o cansaço, o amor e o sentimento de posse significaram amarrações de apego. Em tais experiências, os corpos dissidentes se mobilizaram para o fluxo dos desejos sexuais com impulso mais forte. Por isso, foi na confluência de quartos ocultos que cada desejo entrou e se espalhou; foi nesta noção associada ao *darkroom* onde cada pessoa impregnou sua projeção de vida, seus desejos, seu corpo e seu sexo, de maneira que o quarto foi sendo preenchido ao ponto de afastar a luz junto com os seus limites. Enfim, a luz dentro do quarto oculto costuma ser uma ilusão para todas aquelas pessoas que ainda não entraram nele.

⁷⁷ SARDÁ-VIEIRA; ZAPATA GALINDO; KOBLITZ, *Dinámicas de la urbanidad queer en Berlín*.

⁷⁸ BRAIDOTTI, *Diferença, diversidade e subjetividade nômade*.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. São Paulo: Boitempo, 2007. pp. 65-79.
- AHMED, Sara. *Queer phenomenology: orientations, objects, others*. Durham, London: Duke University Press, 2006.
- ARAVENA, Alejandro. *Reporting from the front: 15th International Architecture Exhibition. [Catalog]*. Venezia, 2016.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- BETSKY, Aaron. *Queer space: architecture and same-sex desire*. New York: William Morrow and Company Inc., 1997.
- BRAIDOTTI, Rosi. Diferença, diversidade e subjetividade nômade. Tradução de Roberta Barbosa. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, n. 1-2, pp. 1-16, jul./dez. 2002.
- BROWNE, Kath. Uma perfeita geezer-bird (mulher-homem): os lugares e olhares de corporalização "feminina". In: SILVA, Joseli Maria; ORNAT, Marcio Jose; CHIMIN JUNIOR, Alides Baptista (org.). *Geografias feministas e das sexualidades: encontros e diferenças*. Ponta Grossa: Todapalavra, 2016. pp. 131-157.
- BUTLER, Judith. *Corpos que importam: os limites discursivos do "sexo"*. 1. ed. São Paulo: n-1 edições, 2019.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Tradução de Renato Aguiar. 8. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 1: vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 1. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2014.
- FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)*. Tradução Eduardo Brandão; revisão da tradução Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- GIEDION, Sigfried. *Espaço, tempo e arquitetura: o desenvolvimento de uma nova tradição*. Tradução de Alvamar Lamparelli. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- GREGORI, Maria Filomena. Limites da sexualidade: violência, gênero e erotismo. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 51, n. 2, pp. 575-606, 2008.
- HALL, Edward T. *A dimensão oculta*. Tradução de Waldéa Barcellos. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- HEIDEGGER, Martin. *Que é uma coisa? Doutrina de Kant dos princípios transcendentais*. Tradução de Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1987.
- KEREZ, Christian. *A Discovered spacial formation*. Zurich, TEC21. Interview granted to Hubertus Adam. Zurich, TEC21, mayo 2016. Disponível em:

<https://www.espazium.ch/a-discovered-spacial-formation>. Acesso em: 30 out. 2023.

LEWIS, Elizabeth Sara. Teoria(s) Queer e performatividade: mudança social na matriz heteronormativa. In: MACEDO, Elizabeth; RANNIERY, Thiago (org.). *Curícuolo, sexualidade e ação docente*. 1. ed. Petrópolis, RJ: DP et Alii, 2017. pp. 157-186.

LOURO, Guacira Lopes. Foucault e os estudos queer. In: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo (org.). *Para uma vida não-facista*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009. pp. 135-142.

MAGNABOSCO, Molise de Bem; SOUZA, Leonardo Lemos de. Aproximações possíveis entre os estudos da deficiência e as teorias feministas e de gênero. *Revista Estudos Feministas*, v. 27, n. 2, p. e56147, 2019. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/xN3zgQD7sqggSwxrZFV7qQk/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 19 dez. 2023.

MALARD, Maria Lúcia. *As aparências em arquitetura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

MASSEY, Doreen. *Pelo espaço: uma nova política da espacialidade*. Tradução Hilda Pareto Maciel e Rogério Haesbaert. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MISKOLCI, Richard. Crítica à Hegemonia Heterossexual. *Revista Cult*, n. 193, ano 17, pp. 33-35, 2014.

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

PRECIADO, Paul B. Terror anal: apuntes sobre los primeros días de la revolución sexual. In: HOCQUENGHEM, Guy (org.). *El deseo homosexual*. Traducción de Geoffroy Huard de la Marre. España: Editorial Melusina, 2009. pp. 133-174.

PRECIADO, Paul B. *Testo Junkie: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica*. Tradução Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: N-1 edições, 2018.

RASMUSSEN, Steen Eiler. *Arquitetura vivenciada*. Tradução de Álvaro Cabral. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

RUBIN, Gayle. Thinking sex: notes for a radical Theory of the Politics of sexuality. In: NARDI, P.; SCHNEIDER, B. *Social perspectives in lesbian and gay studies: a reader*. London/New York: Routledge Ed., 1998. pp. 100-133.

SALIH, Sara. *Judith Butler e a Teoria Queer*. Tradução e notas de Guacira Lopes Louro. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

SANTOS, Milton. *A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção*. 4. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

SARDÁ-VIEIRA, Marcos. Errância, devir queer e transição espacial nas ruas de Berlim. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 32, n. 3, pp. 512-525, 2022. Disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/fragmentos/article/view/12624>. Acesso em: 19 dez. 2023.

SARDÁ-VIEIRA, Marcos; ZAPATA GALINDO, Martha; KOBLITZ, Katja. Dinámicas de la urbanidad queer en Berlín. *Pasado y Memoria*, n. 25, pp. 234-258, 2022. Disponível em: <https://pasadoymemoria.ua.es/article/view/20742>. Acesso em: 19 dez. 2023.

TAQUES, Fernando José. Sexualidades e identidades nos movimentos LGBTs do Brasil contemporâneo. *Visão Global*, Joaçaba, v. 13, n. 1, pp. 143-156, 2010.

WEEKS, Jeffrey. *Coming Out – the emergence of LGBT identities in Britain from the Ninettenth Century to the present*. 3. ed. London: Quarter, 2016.

WOORDT, Theo J. M. van der; WEGEN, Herman B. R van. *Arquitetura sob o olhar do usuário: programa de necessidades, projeto e avaliação de edificações*. Tradução de Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Oficina de Textos, 2013.

SOBRE O AUTOR

Marcos Sardá-Vieira

Arquiteto, urbanista e doutor em Ciências Humanas. Professor adjunto e pesquisador vinculado à Universidade Federal da Fronteira Sul, UFFS. Tem interesse por pesquisas relacionadas à teoria-história da arquitetura, literatura fantástica, gênero, espaço e sexualidades. *E-mail:* marcosarda@gmail.com.



Imagen gerada por IA (*Midjourney*) a partir dos termos: power, biopolitics, exploitation, vitality, bodies, subjectivities, pharmacological and imagetic regime, identity

NOTAS SOBRE EROTISMO, EXCESSO E ACUMULAÇÃO BILIONÁRIA*

Paula de Toledo Ordonhess  0009-0008-4290-4290

Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos, Brasil

Resumo

Partindo da noção de erotismo de Georges Bataille, que traz a desmedida e o excesso como elementos fundamentais, procuraremos refletir sobre os processos de subjetivação dos maiores acumuladores financeiros de nosso tempo, os bilionários. Interrogaremos-nos se a desmedida acumulação que praticam poderia ser expressão de um Eros ruinoso aparentado ao dos personagens criados pelo Marquês de Sade e tematizados por Bataille e outros autores. Investigaremos características presentes nos protagonistas das ficções sadianas, como a apatia, o gosto pela enumeração e a linguagem demonstrativa, cotejando-as às práticas corporativas neoliberais com o intuito de verificar possíveis aproximações. Analisaremos ainda se os pré-requisitos para a consecução dos deboches sadianos, como o enclausuramento e a aliança entre iguais, podem ser também pensados como condições para a acumulação financeira levada ao paroxismo por bilionários.

Palavras-chave

Erotismo; excesso; acumulação; subjetivação; neoliberalismo.

NOTES ON EROTICISM, EXCESS AND BILLIONAIRE ACCUMULATION

Abstract

Based on Georges Bataille's notion of eroticism, which brings immoderation and excess as fundamental aspects, we will reflect upon the processes of subjectivation of the greatest financial accumulators of our time, the billionaires. We will ask ourselves whether the excessive accumulation they practice could be an expression of a ruinous Eros similar to that of the characters created by the Marquis de Sade and thematized by Bataille and other authors. We will investigate characteristics present in the protagonists of Sade's fictions, such as apathy, the taste for enumeration and demonstrative language, comparing them with neoliberal corporate practices in order to verify possible approximations. We will also analyze whether prerequisites for the sadian debauchery, such as enclosure and alliance between equals, can also be thought of as conditions for the financial accumulation brought to paroxysm by billionaires.

Keywords

Eroticism; excess; accumulation; subjectivation; neoliberalism.

Submetido em: 06/10/2023
Aceito em: 04/12/2023

Como citar: ORDONHES, Paula de Toledo. Notas sobre erotismo, excesso e acumulação bilionária. (*des*troços: revista de pensamento radical, Belo Horizonte, v. 4, n. 2, p. 48320, jul./dez. 2023).



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

* O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Introdução

A hipótese que fundamenta nosso ensaio é a de que uma certa eroticidade estaria presente na acumulação financeira. Por essa razão dedicamo-nos à leitura da obra de Georges Bataille sobre o erotismo, tomando suas reflexões sobre o excesso e a desmedida da experiência erótica como possíveis pistas para compreender os processos de subjetivação contemporâneos e perguntando-nos se tais noções poderiam atravessar as práticas de acumulação levadas ao paroxismo por bilionários. Tencionamos investigar se a desmedida acumulação financeira poderia ser expressão de uma "forma ruinosa"¹ de erotismo, percebida por Bataille na obra de Sade. Para isso, cotejaremos características de personagens e ficções sadianas elencadas por Bataille e outros leitores do autor setecentista às práticas neoliberais de acumulação, verificando possíveis aproximações. Antes disso, contudo, apontaremos alguns aspectos centrais à noção de erotismo de Bataille.

1. Erotismo em Bataille

Em *O erotismo*, Bataille aponta que os organismos vivos estariam necessariamente marcados por uma forma de descontinuidade, já que podem ser descritos como sistemas que, se estão em constante relação com outros sistemas, são também continentes de certas características que os circunscrevem enquanto indivíduos. Em contato com outros vivos, podem vir a experimentar uma certa continuidade com e através deles, ao mesmo tempo em que procuram esquivar-se dessa experiência, pois desejam autoconservar-se, o que pressuporia a manutenção de uma certa descontinuidade vital. O encontro erótico seria, assim, uma experiência que bordeja a morte, na medida em afasta o vivente daquilo que o define, colocando em cheque sua condição de indivíduo.²

Ser retirado do isolamento é uma experiência que envolve certa violência. Bataille fala em um rompimento antecedido por excesso de pressão ou compressão:³ uma plethora. A palavra plethora designa um acúmulo de seiva ou de sangue que provoca turgidez em estruturas orgânicas, indicando abundância. O autor formula que "o fundamento objetivo da crise é a plethora"⁴ – uma superabundância que conduz à ruptura inevitável. O desejo de transpor a plethora e passar à experiência de continuidade funda a transgressão que caracteriza o momento erótico. A experiência de transgressão não é a negação do interdito, mas seu complemento, "como um movimento de diástole completa um de sístole".⁵ O interdito corresponde para Bataille ao tempo profano do trabalho, da produção, da aquisição; este seria o momento de acumular recursos, energia, dinheiro. O tempo sagrado, momento da dilapidação ou dissipação do acúmulo, teria lugar no encontro erótico, na festa, na cessão de bens e recursos.⁶

¹ BATAILLE, *O erotismo*, p. 198.

² BATAILLE, *O erotismo*, p. 39.

³ BATAILLE, *O erotismo*, pp. 115-117.

⁴ BATAILLE, *O erotismo*, p. 124.

⁵ BATAILLE, *O erotismo*, p. 89.

⁶ BATAILLE, *O erotismo*, p. 92.

As manifestações eróticas estabeleceriam, assim, uma relação transgressiva com alguns dos interditos que nos regram: o trabalho, a utilidade, o cálculo. O erotismo apontaria para um excesso que não pode ser contido, um transbordamento em relação a certo conjunto de leis humanas. Essa noção de um excesso incontornável permeia diversas formulações de Bataille. O excesso se manifestaria como algo inerente à vida, já que toda a energia que anima os seres quer ser dissipada, e não acumulada. O sol, argumenta em *A parte maldita*, dilapida energia sem demandar por ela qualquer contrapartida.⁷ A energia solar absorvida pelos seres vivos e utilizada em seu crescimento e na manutenção de suas funções vitais eventualmente volta a se dissipar, argumenta o autor. Esse princípio se aplicaria também aos seres humanos e suas formações simbólicas, determinando que, de uma maneira ou de outra, ainda que procuremos adiar tais momentos, terminemos por dilapidar energia de diversas formas. As manifestações de eroticidade seriam parte desse movimento inexorável.

Bataille estende suas reflexões aos domínios da economia política ao tratar do dispêndio improdutivo,⁸ operação que permitiria a vazão de um excedente de recursos – sua "parte maldita"⁹ –, dando lugar a uma grande dilapidação. Essa "exigência de luxo"¹⁰ não se sujeitaria às leis liberais da utilidade e do cálculo. Trata-se de uma experiência marcada pela desmedida e pelo excesso, tal qual a experiência erótica.

A acumulação pode ser compreendida como par antítetico do dispêndio e de seu caráter transgressivo. Se pensarmos, contudo, que a concentração de renda na escala que hoje experimentamos está marcada por desmedida e excesso, parece-nos ser possível dizer que também na acumulação há carga erótica. Para investigarmos de que espécie de carga erótica se trata, gostaríamos de refletir sobre o erotismo que Bataille nomeia como ruinoso, ou a eroticidade sadiana, intuindo que ela nos dará suporte para interrogar a acumulação levada ao paroxismo por indivíduos bilionários sob o neoliberalismo.¹¹

2. Características do erotismo sadiano

O sistema sadiano apontaria para o "desejo de uma existência livre de limites".¹² Para dar corpo a essa forma extrema de liberdade, a negação absoluta do outro torna-se imprescindível. O parceiro sexual do protagonista sadiano só pode ser vítima, jamais um semelhante, pois considerar o outro como sujeito imporia restrições a seu gozo.¹³

⁷ BATAILLE, *A parte maldita*, p. 50.

⁸ Cf. BATAILLE, *A noção de dispêndio*.

⁹ Cf. BATAILLE, *A parte maldita*.

¹⁰ BATAILLE, *A parte maldita*, p. 57.

¹¹ Acompanhando os desenvolvimentos de Dardot e Laval, compreendemos neoliberalismo como um sistema de normas que se inscrevem "nas práticas governamentais, nas políticas institucionais, nos estilos gerenciais" (DARDOT; LAVAL, *A nova razão do mundo*, p. 30), instituindo modos de subjetivação tornados hegemônicos sob a atual fase do capitalismo, sobretudo a partir dos anos 1970. De acordo com os preceitos neoliberais, a economia torna-se "disciplina pessoal" (DARDOT; LAVAL, *A nova razão do mundo*, p. 331), normalizando a competição e a busca pela melhor performance em múltiplas esferas da vida social.

¹² BATAILLE, *O erotismo*, p. 194.

¹³ A expressão de gozo a que Bataille se refere ao tratar do erotismo sadiano aponta para uma experiência de extrema intensidade. Ainda que no senso comum a palavra gozo seja associada a desfrute ou prazer, entendemos que tal experiência possa ser melhor assimilada como

levando-o a ter de negociar a realização de seus desejos e reduzindo a intensidade do deboche.¹⁴ As parcerias entre personagens – como a que se estabelece entre os quatro aristocratas que comandam os trabalhos no castelo de Silling, em *Os 120 dias de Sodoma* – se dão para a consecução de suas empreitadas; não se trata de parcerias eróticas. O gozo de cada debochador é solitário. A experiência de continuidade com outros vivos não faz parte do erotismo sadiano, pois isso negaria o princípio de soberania absoluta que o fundamenta.

Grosso modo, podemos dizer que a característica mais conhecida dos protagonistas das ficções de Sade é a imposição voluntária de sofrimento a outros seres humanos como fonte de gozo. Não é, contudo, sobre esse aspecto do programa sadiano que gostaríamos de nos debruçar. Interessam-nos outras dimensões de tais personagens convergentes com o tipo de eroticidade que intuímos presente no ato de fazer fortuna: a apatia ou sangue-frio; a dilatação;¹⁵ a paixão pelas enumerações; o recurso à demonstração. Gostaríamos de indagar, a partir dessas pistas, de que modo a desmesura presente na experiência erótica pode ter sido apropriada pelo "espírito" capitalista na figura de uma desmedida acumulação. Interessa-nos perscrutar se poderia haver eroticidade na acumulação financeira enquanto requisito para operações futuras nas quais os ganhos projetados sejam cada vez mais espetaculares. Pretendemos, ainda, refletir de que modo tal acumulação constitui-se em um requisito para a manutenção da hierarquia entre indivíduos estimulada pelos processos de subjetivação neoliberais.

3. Apatia

O cerne do sistema sadiano estaria na "exigência de soberania se afirmado por uma imensa negação"¹⁶ – negação do estatuto de sujeito ao outro, mas também negação

indeterminação entre satisfação e insatisfação, já que aponta para um apetite insaciável e um ideal inatingível. Em *A nova razão do mundo*, Dardot e Laval utilizam o termo gozo no sentido que lhe confere Jacques Lacan, associado à expressão de uma certa indistinção entre satisfação e repulsa e por uma inclinação à repetição. Intuímos ser possível relacionar ambas as noções de gozo, sem pretender, contudo, equipará-las.

¹⁴ A palavra francesa *débauche*, formalmente semelhante à palavra deboche em português, significa sobretudo libertinagem, devassidão, desregramento. Acreditamos que a opção dos autores/tradutores brasileiros que acessamos por traduzi-la como deboche indique a intenção de abranger os demais significados que essa palavra carrega em português – escárnio, tripúdio, zombaria –, ampliando de alguma maneira o sentido de *débauche*, sem contradizer seu significado mais estrito.

¹⁵ A dilatação – adiamento, protelação, demora – estaria associada em Sade à apatia e seria responsável pela intensificação do gozo. Em um movimento semelhante, a acumulação financeira ou de recursos materiais parece-nos indicar também "um recuo diante do prazo de expiração inevitável" (BATAILLE, *A parte maldita*, p. 38), um adiamento do dispêndio, seja ele produtivo – aquisições e negócios que tencionem ampliar a acumulação – ou improdutivo – o luxo em suas diversas formas.

¹⁶ BLANCHOT, *Lautréamont et Sade*, p. 34, tradução nossa. Assim como para Blanchot, para Deleuze "o que está em jogo na obra de Sade é a negação em toda a sua extensão, em toda a sua profundidade" (DELEUZE, *Sacher-Masoch*, p. 27). Deleuze diferencia a negação em duas formas ou escalas: a negação como processo, parcial; e a negação pura, totalizante. O protagonista sadiano se decepciona porque a negação pura é impossível (DELEUZE, *Sacher-Masoch*, p. 27). A soberania absoluta do programa de Sade só existe, portanto, enquanto abstração, ou enquanto imaginação.

de aspectos da própria subjetividade com vistas a buscar o "ápice do impossível".¹⁷ Tal disposição é chamada por Sade de apatia. Adorno e Horkheimer lembram que Kant considerava a apatia um "pressuposto indispensável da virtude"¹⁸, uma vez que "a calma e a determinação" constituem sua força.¹⁹ Para o protagonista sadiano, toda operação deve ser planejada e organizada. É preciso combater a espontaneidade em suas diversas formas para que seja possível acumular forças, comprimindo paixões de modo que se transformem em energia. Há nos protagonistas de Sade um paradoxal estoicismo, um autocontrole que visa o absoluto e grandiloquente futuro, momento de consecução das empreitadas.²⁰ É preciso suprimir afetos gregários para acumular a força que de outro modo teria sido desperdiçada, nas palavras de Blanchot, em "impulsos debilitantes"²¹; esse é o trabalho que leva o personagem sadiano ao "começo de uma energia verdadeira"²². A demanda por uma liberdade sem limites, resposta ao "desejo de se mostrar superior aos outros"²³, exige que o cálculo seja convocado, condensando afetos para transformá-los em ação.

Bataille aponta que o calculismo do protagonista sadiano leva-o também à negação de si. A recusa do estatuto de sujeito ao outro é acompanhada pela recusa da própria espontaneidade. A dupla negação a que se submete o protagonista de Sade, somada à determinação que visa exacerbar os resultados de seus esforços, levam-no a uma grandiloquência compulsória. Ainda que o sentido último de sua conduta seja a liberdade absoluta, o sujeito sadiano "não é livre para condescender",²⁴ estando atado à obrigação de transgredir limites e de procurar atingir um ápice idealizado.

"A razão", escrevem Adorno e Horkheimer, "é o órgão do cálculo, do plano, ela é neutra com respeito a objetivos, seu elemento é a coordenação"²⁵. Segue uma fala da personagem Juliette, de Sade, sobre a autodisciplina exigida do personagem sadiano:

Primeiro, imagine seu plano com vários dias de antecedência, reflita sobre todas as consequências, examine com atenção o que poderá lhe ser útil... o que seria suscetível de trai-la, e pese essas coisas com o mesmo sangue-frio como se tivesse a certeza de ser descoberta.²⁶

¹⁷ BATAILLE, *O erotismo*, p. 201.

¹⁸ KANT, *A metafísica dos costumes*, p. 251, *apud* ADORNO; HORKHEIMER, *Dialética do esclarecimento*, p. 93. Na tradução de Kant que acessamos, o texto é um pouco diferente, mas tem o mesmo sentido: "A virtude pressupõe necessariamente a apatia (considerada como força)" (KANT, *A metafísica dos costumes*, p. 251).

¹⁹ ADORNO; HORKHEIMER, *Dialética do esclarecimento*, p. 93.

²⁰ Para Blanchot, na literatura de Sade o deboche a sangue-frio é maior que aquele "executado no ardor dos sentimentos" (BLANCHOT, *La raison de Sade*, p. 45, tradução nossa). No mesmo sentido, Barthes afirma que em Sade só há erotismo quando "se raciocina" (BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 18).

²¹ BLANCHOT, *Lautréamont et Sade*, p. 44, tradução nossa.

²² BLANCHOT, *Lautréamont et Sade*, p. 44, tradução nossa.

²³ BATAILLE, *O erotismo*, p. 201.

²⁴ BATAILLE, *O erotismo*, p. 202, grifo do autor.

²⁵ ADORNO; HORKHEIMER, *Dialética do esclarecimento*, p. 87.

²⁶ SADE, *L'histoire de Juliette*, v. 8, p. 58, *apud* ADORNO; HORKHEIMER, *Dialética do esclarecimento*, p. 93.

O sangue-frio é fundamental às empreitadas sadianas. Gilles Deleuze formula que os debouches dos protagonistas de Sade só atingem a perfeição quando se pratica o raciocínio.²⁷ A apatia do sujeito sadiano depende inteiramente do exercício da razão.

Em *Sonho grande*,²⁸ obra que versa sobre a cultura organizacional das empresas de alguns dos homens mais ricos do Brasil e do mundo, encontramos a expressão "sangue-frio" para descrever o cálculo necessário às operações financeiras e decisões gerenciais levadas a cabo pelos retratados. "O sangue-frio para lidar com momentos dramáticos como esse foi desenvolvido ao máximo não só durante sua trajetória como banqueiros e empresários, mas também no esporte".²⁹ "O baque exigiu medidas rápidas e drásticas. O sangue-frio do ex-operador de mercado entrou em cena".³⁰ "Quem não tem sangue-frio sucumbe no meio do caminho".³¹

Barthes observa que, no sistema de Sade, "os 'transbordamentos' devem ser rentáveis".³² Cada operação deve integrar uma economia maior, e essa economia e seu conjunto de práticas tem um mote, um eixo; trata-se de uma dinâmica planificada. Os operadores do sistema de Sade não improvisam: calculam, mensuram e agem de modo a auferir sempre a maior rentabilidade possível. O cálculo com que os personagens sadianos planejam suas empreitadas nos remete às operações levadas a cabo pelos grandes agentes do capitalismo neoliberal. Os cortes sistemáticos de custos conduzidos por gestores nas organizações de trabalho indicam a busca por rentabilidades cada vez maiores – homóloga, em nossa leitura, à perseguição de ápices idealizados que encontramos nas ficções de Sade. O impacto concreto nos corpos de quem é alvo de tais medidas é omitido pelos números opacos dos relatórios de gestão. A negação do outro fica, assim, escamoteada pela technicalidade do discurso.³³

4. Dilação

Como já dito, em Sade a acumulação de energia e recursos é condição para o gozo que mira o absoluto. A grande obra dos protagonistas sadianos imprescinde do acúmulo exigido para sua própria transgressão. Para tanto, o foco deve estar necessariamente no futuro. O tempo presente se organiza com vistas a um porvir grandioso.

Estreitamente ligada à apatia, a dilação nos parece um dos predicados centrais a sugerir aproximações entre a programática sadiana e as práticas neoliberais. O termo dilação indica adiamento, protelação, distensão no tempo. Se pensarmos com Bataille, a

²⁷ DELEUZE, *Sacher-Masoch*, p. 21.

²⁸ Cf. CORREA, *Sonho grande*.

²⁹ CORREA, *Sonho grande*, p. 34.

³⁰ CORREA, *Sonho grande*, p. 125.

³¹ CORREA, *Sonho grande*, p. 66.

³² BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 192.

³³ Encontramos em *Sonho grande* o relato da demissão de 6500 funcionários de uma das empresas tematizadas no livro. "Estávamos grandes demais, inchados, e foi necessário fazer um grande ajustamento", declarou à época o executivo responsável pela operação (CORREA, *Sonho grande*, p. 87). O "controle de custos inclemente" (CORREA, *Sonho grande*, p. 36) é enunciado e colocado em prática enquanto medida técnica, incorpórea, pautada em uma racionalidade que transcende a escala humana, e que, no entanto, tem efeitos inegavelmente concretos sobre os implicados. Tal dissociação entre a máxima abstrata e os corpos daqueles que são por ela afetados nos parece homóloga à cisão produzida pelas dinâmicas de que nos falam Blanchot e Bataille.

acumulação de riqueza constitui uma forma de dilação – um recuo diante da inevitabilidade do dispêndio.³⁴ O adiamento do gozo é essencial à sua exacerbação, à sua grandiloquência. A criação de um estoque de energia conduziria a uma ruptura voluptuosa muito mais intensa do que seria possível caso a dilação não estivesse presente. É nesse sentido que compreendemos a acumulação como um elemento essencial à erótica sadiana.

Pensando nas formas de subjetivação contemporâneas e em sua gênese, julgamos perceber uma homologia entre as formas da dilação ou adiamento do gozo e da chamada austeridade econômica propalada pela doutrina neoliberal. Entendemos que a austeridade pode ser compreendida como uma forma de amplificar o efeito erótico da acumulação, pois o potencial dispêndio (ruptura) que se segue ao acúmulo (pletora) é exacerbado pela contenção de custos – ainda que tal dispêndio seja apenas imaginário, ou seja, que se pretenda protelá-lo ao infinito. Podemos pensar também que a austeridade amplifica o efeito erótico do próprio acúmulo, se considerarmos que a pletora é lugar de desmesura e excesso, predicados do erotismo para Bataille.

Além do chamado controle de custos, entendemos haver outra forma de austeridade bastante difundida enquanto conduta moral sob os processos de subjetivação capitalistas: a frugalidade. Bataille nos lembra que os abastados modernos não ostentam suas fortunas abertamente; antes, preferem realizar seus dispêndios de forma privada.³⁵ Enquanto figuras públicas, muitas vezes apresentam-se como indivíduos de hábitos frugais, em acordo com a ética protestante estudada e exposta por Weber.³⁶ Correa descreve numerosas situações nas quais a frugalidade figura como um valor dentro das empresas tematizadas em seu livro. "Dentro e fora do banco, ele sempre foi um homem de modos simples [...] não usava relógios de grife, não dirigia carrões importados".³⁷ "Incentivavam a frugalidade e colocavam o sucesso do banco acima dos desejos ou vontades pessoais".³⁸ "Executivos viajavam na classe econômica e se hospedavam em hotéis três estrelas (não raro dois profissionais tinham que dividir o mesmo quarto). As refeições em restaurantes eram modestas".³⁹ Se a regra de ouro é acumular, a maior parte dos ganhos precisa ser reinvestida na própria corporação com vistas a ampliar seus rendimentos no futuro, num moto-contínuo de autovalorização. Para tanto, o adiamento dos desfrutes deve ser exaltado enquanto predicado moral.

Demonstrações de frugalidade performadas por indivíduos bilionários constituem, em nossa leitura, uma forma de dilação. Fortunas gigantescas apontam para um futuro superlativo; a contrapartida por tal acúmulo não virá, contudo, na fruição oferecida pelo gasto finalmente realizado. A empresa deve ser maior que os sujeitos que a empreendem, assim como a empreitada sadiana ultrapassa seus protagonistas.

³⁴ BATAILLE, *A parte maldita*, p. 38.

³⁵ "Os representantes da burguesia adotaram uma atitude retraída: a ostentação de riquezas se faz agora entre quatro paredes" (BATAILLE, *A noção de dispêndio*, p. 27).

³⁶ Cf. WEBER, *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*.

³⁷ CORREA, *Sonho grande*, p. 64.

³⁸ CORREA, *Sonho grande*, p. 56.

³⁹ CORREA, *Sonho grande*, p. 23.

5. Desempenho ou *performance*

Roland Barthes observa que as empreitadas sadianas se assemelham a linhas de montagem industriais nas quais os indivíduos participam como partes componentes, formando "um imenso e sutil jogo de engrenagens".⁴⁰ Se a máquina foi a referência para a organização do trabalho e constituição dos sujeitos durante o capitalismo industrial, o esporte competitivo é o modelo para a formação das subjetividades neoliberais. Adorno e Horkheimer destacam que Sade teria colocado em prática através de seus personagens uma forma de racionalidade que procura programar e tornar produtivos todos os momentos da vida, inclusive as pausas para descanso,⁴¹ num enaltecimento do desempenho que antecipa a valorização contínua da *performance* que vivemos hoje. O modo de operação em Sade seria pautado por "uma atividade intensa e funcional", organizada de forma que "nenhum instante fica ocioso" e "nenhuma função permanece inativa".⁴²

A semelhança com o cotidiano nas organizações de trabalho contemporâneas nos parece evidente. Nas corporações de nosso tempo, "quem não entrega cai fora".⁴³ Além disso, testemunhamos o recurso frequente à metáfora da prática esportiva. O esporte de competição fornece uma representação acurada para a racionalidade neoliberal na medida em que mobiliza valores ligados não apenas ao desempenho, mas também à rivalidade, sendo, por isso, continuamente evocado em mensagens publicitárias, livros, matérias jornalísticas, etc., participando ativamente da formação do imaginário do empreendedor de si sob o neoliberalismo. A intensa e contínua atividade dos protagonistas sadianos aproxima-se, nesse sentido, da *performance* pretendida por sujeitos bilionários e não bilionários em nosso tempo.

Podemos pensar que as metáforas do esporte e da máquina se interconectam sob os processos de subjetivação neoliberais, já que a expectativa de uma produtividade crescente e sem limites aponta para a demanda por uma *performance* maquinica, desempenhada por corpos que seguem trabalhando mesmo cansados e sob contínua pressão.

6. Enumeração

O título do primeiro romance de Sade – *Os 120 dias de Sodoma* – já sugere que serão muitas as listas e balanços de realizações contidas em suas ficções.⁴⁴ As "altas cifras",⁴⁵ escreve Eliane Robert Moraes, proporcionam satisfação aos senhores do deboche por configurarem a expressão soberana do poder, da abundância e da riqueza; "nada excita mais do que uma grande quantidade".⁴⁶ Esse desejo superlativo leva os

⁴⁰ BARTHES, Sade, *Fourier, Loyola*, p. 147.

⁴¹ ADORNO; HORKHEIMER, *Dialética do esclarecimento*, p. 87.

⁴² ADORNO; HORKHEIMER, *Dialética do esclarecimento*, p. 87.

⁴³ CORREA, *Sonho grande*, p. 76.

⁴⁴ MORAES, *Perversos, amantes e outros trágicos*, p. 74.

⁴⁵ MORAES, *Perversos, amantes e outros trágicos*, p. 74.

⁴⁶ MORAES, *Perversos, amantes e outros trágicos*, p. 74.

protagonistas sadianos a buscarem sempre "marcos inatingíveis",⁴⁷ e mais do que isso a procurarem sustentar a continuidade da própria busca. Não há em tal projeto uma perspectiva de esgotamento, mas sim de perpetuação, de prolongamento, de produção de um tempo contínuo.⁴⁸ escreve Barthes – um projeto onde a conclusão não é um objetivo e tampouco uma possibilidade.

Levar o procedimento de enumeração ao limite parece apontar para o gozo com a própria abstração. O "espírito matemático"⁴⁹ de que nos fala Deleuze a respeito de Sade também parece apontar nessa direção, assim como as operações de repetição, condensação e aceleração⁵⁰ levadas a cabo pelos personagens do autor setecentista. Entendemos condensação como a escolha por não se deter, não demorar-se nos eventos, mas antes comprimi-los em apanhados de ações rápidas e repetidas. A aceleração, assim como a condensação, apontam para um acúmulo que amplifica as quantidades e as cifras.

O gosto por quantidades nos parece um interesse compartilhado por personagens sadianos e bilionários. Vladimir Safatle⁵¹ recorda uma passagem de *Cosmópolis*, romance do escritor estadunidense Don DeLillo,⁵² onde a personagem Vija Kinski – "chefe de teoria" do bilionário Eric Packer, protagonista da trama – argumenta que o superrico adquire a própria cifra de US\$ 104 milhões ao gastar US\$ 104 milhões. A materialidade do que é adquirido é irrelevante – o número é o que está em questão.⁵³

A única coisa que importa é o preço que se paga. Você mesmo, Eric, pense só. O que é que você comprou por cento e quatro milhões de dólares? Não foram dezenas de cômodos, vistas incomparáveis, elevadores privados. Nem o quarto rotativo nem a cama computadorizada. Nem a piscina nem o tubarão. O espaço aéreo? Os sensores de controle e o software? Não, nem os espelhos que dizem como você se sente quando se olha neles de manhã. Você gastou esse dinheiro pelo próprio número em si. Cento e quatro milhões. Foi isso que você comprou. E valeu a pena. O número se justifica por si só.⁵⁴

A disposição predominante nas empresas tematizadas por Correa parece convergir com a figuração de DeLillo. Sobre os sócios de uma das instituições financeiras abordadas pela autora, lemos que "a maior preocupação dos novos milionários forjados no banco era ficar ainda mais milionários".⁵⁵ Também aqui a saturação parece apontar para o absoluto, como acontece com os protagonistas sadianos: satisfazer-se não parece ser o objetivo final, e sim manter-se desejante.

7. Intercambialidade

Depois de enumerados os debouches, os personagens sadianos dedicam-se a combiná-los em numerosas variações. Moraes lembra que a combinatoria também é

⁴⁷ MORAES, *Perversos, amantes e outros trágicos*, p. 75.

⁴⁸ BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 147.

⁴⁹ DELEUZE, *Sacher-Masoch*, p. 22.

⁵⁰ DELEUZE, *Sacher-Masoch*, pp. 29-30.

⁵¹ Cf. SAFATLE, *O circuito dos afetos*.

⁵² Cf. DELILLO, *Cosmópolis*.

⁵³ SAFATLE, *O circuito dos afetos*, p. 134.

⁵⁴ DELILLO, *Cosmópolis*, pp. 79-80.

⁵⁵ CORREA, *Sonho grande*, p. 153.

fonte de gozo para os protagonistas de Sade, pois multiplica as possibilidades de ação e faz crescerem as listas, gerando, mais uma vez, grandes cifras. Além disso, a combinatória induz ao gozo porque aponta para a intercambialidade dos objetos de deboche, compreendidos como corpos indistintos, o que dá ao protagonista sadiano a certeza de que seus parceiros podem ser prontamente substituídos sempre que desejado, evidenciando mais uma vez a fantasia de absoluto que fundamenta os escritos do autor. A combinatória expressaria uma "recusa frontal ao sentimento amoroso"⁵⁶ blindando os sujeitos contra afetos gregários e garantindo "o mais alto grau de rentabilidade do sistema".⁵⁷

Vemos também aqui uma possível correlação com as práticas neoliberais. As demissões em massa e o "controle de custos inclemente"⁵⁸ presentes nas práticas corporativas apontam para a impessoalidade e para a fungibilidade dos sujeitos, tornados "nômades do trabalho",⁵⁹ marcando a forma de vida neoliberal e os processos de subjetivação que a fundamentam. A produção de indiferença⁶⁰ que experimentamos hoje aproxima-se, em nossa leitura, da intercambialidade de sujeitos tornados objetos que encontramos nas ficções sadianas.

8. Linguagem demonstrativa

Os deboches são explicitamente descritos e pormenorizados na literatura de Sade. A linguagem nesses trechos do texto é direta, denotativa. Sade parece propor, interpreta Barthes, um "léxico sem sujeito"⁶¹ que se pretende aparentado à linguagem matemática da ciência.

As cenas de deboche são frequentemente entremeadas por longas dissertações filosóficas nas quais os protagonistas das tramas argumentam racionalmente em prol de suas condutas. Deleuze comprehende as dissertações sadianas como demonstrações – "uma demonstração que se confunde com a solidão perfeita e a onipotência de quem demonstra".⁶² A linguagem seria nesses momentos uma expressão de violência não por sua baixeza, mas por "todo o seu rigor, toda a sua serenidade, toda a sua calma".⁶³ O caráter impessoal do sistema sadiano – aquilo talvez que Barthes chama de léxico sem sujeito – o aproximaria de uma "Idéia da razão pura",⁶⁴ sugere Deleuze: o debochador procura se impor através da linguagem demonstrativa imbuída de "espírito matemático".

Bataille também percebe nas dissertações dos personagens de Sade uma tentativa de afirmar a soberania dos excessos pela argumentação racional; procedendo assim, contudo, os senhores do deboche romperiam com o silêncio que para Bataille é próprio à violência, instituindo um paradoxo. "A violência", escreve, "nunca diz que existe, e nunca afirma um direito de existir":⁶⁵ dá-se sem anúncio. Na mesma direção, afirma Deleuze: "a

⁵⁶ MORAES, *Perversos, amantes e outros trágicos*, p. 76.

⁵⁷ MORAES, *Perversos, amantes e outros trágicos*, p. 76.

⁵⁸ CORREA, *Sonho grande*, p. 36.

⁵⁹ MBEMBE, *Crítica da razão negra*, p. 15.

⁶⁰ MBEMBE, *Crítica da razão negra*, p. 15.

⁶¹ BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 158.

⁶² DELEUZE, *Sacher-Masoch*, p. 21.

⁶³ DELEUZE, *Sacher-Masoch*, p. 21.

⁶⁴ DELEUZE, *Sacher-Masoch*, pp. 22 e 25.

⁶⁵ BATAILLE, *O erotismo*, p. 216.

violência é aquilo que não fala, que pouco fala".⁶⁶ Já Barthes comprehende as dissertações filosóficas nas obras de Sade como manifestações de eroticidade. Elas seriam o momento de apresentação do erótico de formas não óbvias, através do raciocínio, do sistema, das máximas.⁶⁷ A palavra teria em Sade o sentido de diferenciar os senhores dos outros, instituindo uma relação de poder. "O senhor é aquele que fala, que dispõe da linguagem por inteiro",⁶⁸ ao passo que seus objetos se calam, mutilados. A vítima em Sade "não é aquele ou aquela que sofre, mas aquele ou aquela que tem determinada linguagem"⁶⁹ – ou ainda, que não tem linguagem. Ter a possibilidade da palavra é condição para exercer a imaginação e o poder.⁷⁰

Em acordo com as leituras que apresentamos e testando aproximá-las de nossa hipótese, julgamos perceber nas manifestações dos grandes acumuladores neoliberais uma expressão do "espírito matemático" e da linguagem silenciosa da violência de que nos falam Deleuze e Bataille – manifestações essas também eróticas, se pensarmos no erotismo sadiano contido no raciocínio, no sistema e na máxima. Os grandes acumuladores de nosso tempo utilizam a linguagem do poder descrita por Bataille, já que não vocalizam a violência abertamente. Também vemos uma homologia entre as demonstrações contidas nas dissertações filosóficas sadianas e a linguagem da austeridade utilizada nos discursos neoliberais. Através do semelante aparentemente científico dessa linguagem, tais agentes protegem-se de antagonizações frontais às suas práticas, criando condições para sua perpetuação.

9. Moto-contínuo

Deleuze vê em Sade o projeto de alguém que pretende tudo realizar.⁷¹ Como parte desse desejo superlativo, o programa sadiano reclamaria o esforço por instaurar não apenas mecanismos que operem em moto-contínuo (como as sessões de debache), mas também instituições de tipo moto-contínuo⁷² (caso das sociedades secretas fabuladas pelo autor). Deleuze e Blanchot recuperaram um mesmo exemplo para ilustrar esse desejo por um movimento incessante que aponta para o absoluto: a personagem Clairwil afirma que gostaria de se manter em atividade mesmo enquanto dorme.⁷³

O moto-contínuo da narrativa sadiana assemelha-se a uma "sequência de retalhos cosidos", escreve Barthes, enumerando cenas libidinosas, dissertações filosóficas,

⁶⁶ DELEUZE, *Sacher-Masoch*, p. 18.

⁶⁷ BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 173.

⁶⁸ BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 23.

⁶⁹ BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 171.

⁷⁰ BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, pp. 23-24.

⁷¹ DELEUZE, *Sacher-Masoch*, pp. 73-74.

⁷² DELEUZE, *Sacher-Masoch*, p. 77.

⁷³ DELEUZE, *Sacher-Masoch*, p. 29; BLANCHOT, *Lautréamont et Sade*, p. 35 apud BATAILLE, *O erotismo*, p. 201. Lembramos aqui de mais uma passagem do romance *Cosmópolis*, de Don DeLillo. Em conversa com o bilionário protagonista da trama, o "chefe de tecnologia" de sua empresa afirma: "[...] tem mil coisas que a gente analisa a cada dez minutos. Padrões, razões, índices, mapas inteiros de informações. [...] As pessoas comem e dormem à sombra do que fazemos" – apontando, conforme o lemos, para a atividade incessante e onipresente das dinâmicas neoliberais e para o desejo de seus agentes de sustentar tal moto-contínuo (DELILLO, *Cosmópolis*, p. 21).

viagens, programas de orgias, descrições de máquinas.⁷⁴ Barthes nomeia essa narrativa vigorosa e incessante de "romance rapsódico (sadiano)", asseverando que ele "não tem sentido, nada o obriga a progredir, amadurecer, terminar".⁷⁵

Pensamos no moto-contínuo como um movimento inercial. Uma vez começado, o mecanismo se auto-perpetua, sem que para isso seja preciso haver um projeto, um sentido, uma finalidade. Tais características nos remetem, mais uma vez, às dinâmicas neoliberais de acumulação. Ainda que se possa argumentar que as práticas de produção, trabalho e aquisição tenham como lastro necessidades materiais humanas, vemos no movimento perpétuo de acumulação um eixo irracional e mesmo religioso, no sentido dado ao termo por Weber: o fundamento desse moto-contínuo é transcendente porque excede em muito o domínio da materialidade, instituindo-se como um fim em si mesmo.⁷⁶ O moto-contínuo da acumulação aponta para o absoluto e para uma imaginária infinitude, tal qual os mecanismos do deboche sadiano.

10. Enclausuramento

"O lugar sadiano é único: só se viaja para se ficar fechado", provoca Barthes.⁷⁷ Ainda que os personagens de Sade frequentemente iniciem suas aventuras realizando longas viagens, seu destino inexorável parece ser a clausura. Fechados em "castelos, mosteiros, fortalezas",⁷⁸ os protagonistas do deboche formam uma sociedade completa, cujo modo de organização institui uma estrutura independente e autônoma em relação ao mundo exterior. "É a clausura que permite o sistema",⁷⁹ formula Barthes – o isolamento possibilita e alimenta a imaginação, que somente assim pode dar vazão aos excessos voluptuosos.⁸⁰

A imagem do castelo é indissociável da figura do abismo. A fortaleza sadiana precisa ser protegida por um fosso abismal, geografia que a separa, que a dissocia do resto do mundo. Moraes sugere que a imagem do abismo seria a tópica sadiana por excelência: ele é imprescindível à inviolabilidade do castelo.⁸¹

⁷⁴ BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 165.

⁷⁵ BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 166, grifo do autor.

⁷⁶ "Acima de tudo, este é o *summum bonum* dessa 'ética': ganhar dinheiro e sempre mais dinheiro, no mais rigoroso resguardo de todo gozo imediato do dinheiro ganho, algo tão completamente desrido de todos os pontos de vista eudemonistas ou mesmo hedonistas e pensado tão exclusivamente como fim em si mesmo, que, em comparação com a 'felicidade' do indivíduo ou sua 'utilidade', aparece em todo caso como inteiramente transcendente e simplesmente irracional" (WEBER, *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*, p. 46).

⁷⁷ BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 4.

⁷⁸ MORAES, *Sade*, p. 24.

⁷⁹ BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 6.

⁸⁰ Bataille menciona a importância do isolamento e da reserva na configuração do espaço destinado à desordem erótica ao fabular as motivações para a ocupação humana das cavernas de Lascaux. Interroga-se se poderia haver "um lugar mais favorável para tal desordem", já que "a obscuridade impenetrável é a virtude elementar de todo enigma" (BATAILLE, *Les larmes d'Éros*, pp. 597-598, tradução nossa). Também Blanchot afirma a imprescindibilidade do isolamento na consecução do deboche sadiano: "Sade, de muitas maneiras, formulou esta ideia de que os maiores excessos do homem exigiam o segredo, a escuridão do abismo, a solidão inviolável de uma cela" (BLANCHOT, *Lautréamont et Sade*, pp. 17-18, tradução nossa).

⁸¹ MORAES, *Sade*, p. 63.

Podemos talvez pensar nos muros dos condomínios como nossos abismos contemporâneos. Christian Dunker descreve o condomínio brasileiro como "uma região, isolada do resto, onde se poderia livremente exercer a convivência e o sentido de comunidade entre iguais":⁸² uma área de "extraterritorialidade protegida, um espaço abrigado onde se concentraria a realização do prazer retinto de liberdade":⁸³ e complementa: "o estatuto português e brasileiro do condomínio provém do conceito de defesa, cujo modelo é o forte de ocupação".⁸⁴ Levando essa imagem ao paroxismo, chegamos aos *bunkers*, espaços que se pretendem, como os castelos de Sade, invioláveis e radicalmente "fora do alcance da visão dos outros":⁸⁵ fortalezas neoliberais em um mundo em degelo.

11. Alianças entre iguais

Os personagens de Sade têm uma relação de amizade pouco abordada por seus comentadores, assinala Moraes. Entre os quatro protagonistas de *Os 120 dias de Sodoma* não se observa "nenhum desacordo, nenhuma controvérsia e, sobretudo, nenhum rompimento".⁸⁶ A "Sociedade dos amigos do crime", agremiação fabulada por Sade, é "um templo de amizade. Dos quarenta e cinco artigos que compõem seu estatuto, pelo menos a metade toca na questão da solidariedade entre os associados".⁸⁷ Trata-se, contudo, de uma amizade que se dá apenas entre iguais. Aos outros, nenhuma solidariedade é destinada; somente onde há total identidade é possível cultivar lealdade e simpatia. "Unidos como num seio familiar",⁸⁸ onde "a maior confiança possível é estabelecida",⁸⁹ nas palavras de Sade, seus personagens compartilham livremente preferências e confidências, protegidos pelo abismo de uma imaginária diferença em relação a todos os demais.

Pensamos ser possível estabelecer uma homologia entre essa forma específica de amizade e as alianças que se dão entre pessoas brancas nas organizações de trabalho sob o neoliberalismo, perpetuando poderes e ensejando práticas de acumulação. Em *Pactos narcísicos no racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público*, Maria Aparecida Silva Bento pontua que as instituições se apresentam como espaços neutros, asseguradores de oportunidades iguais para todos; a desigualdade de raça, contudo, mostra-se concretamente quando é aferido o baixo número de pessoas negras nas posições de maior prestígio e remuneração nas organizações privadas e no poder público. A autora avalia que "os critérios de alocação de pessoas não são nítidos e a rede de relações interpessoais é reconhecida como importante na definição de postos de trabalho".⁹⁰ As alianças narcísicas descritas por Bento circunscrevem espaços protegidos e reforçam a manutenção de estruturas e práticas que funcionam como

⁸² DUNKER, *Mal-estar, sofrimento e sintoma*, p. 47.

⁸³ DUNKER, *Mal-estar, sofrimento e sintoma*, p. 53.

⁸⁴ DUNKER, *Mal-estar, sofrimento e sintoma*, p. 50.

⁸⁵ MORAES, *Sade*, p. 62.

⁸⁶ MORAES, *Sade*, p. 75.

⁸⁷ MORAES, *Sade*, p. 75.

⁸⁸ SADE, *L'histoire de Juliette*, v. 7, p. 20, apud MORAES, *Sade*, p. 75.

⁸⁹ SADE, *L'histoire de Juliette*, v. 7, p. 22, apud MORAES, *Sade*, p. 75.

⁹⁰ BENTO, *Pactos narcísicos no racismo*, p. 123.

dispositivos de poder, provendo condições para a acumulação. Estabelece-se entre pessoas brancas um pacto não enunciado, através do qual silencia-se, omite-se ou interdita-se a explicitação dos arranjos que mantém a desigualdade racial dentro das organizações. Por estarem fundamentadas em dinâmicas inconscientes, "as barreiras interpostas aos processos de mudança na distribuição de negros e brancos no espaço institucional são barreiras fortes, profundas, que não cedem com facilidade".⁹¹

Os processos de subjetivação em curso sob o neoliberalismo mostram-se, assim, imbricados com o racismo enquanto processo histórico fundamental para a concentração persistente de poder e riqueza, possibilitando a acumulação bilionária por pessoas brancas, sobretudo homens.⁹² Segundo nossa leitura, o compartilhamento entre pares observado na literatura de Sade encontra, deste modo, uma homologia nas alianças narcísicas.

12. Saturação

As vítimas em Sade são de diversas camadas sociais; já os protagonistas dos deboches são sempre ricos.⁹³ Além de imprescindível à materialização das complexas e sofisticadas empreitadas, o dinheiro tem na obra sadiana o sentido de lugar de separação, diferenciando senhores de não senhores, como o abismo que aparta os sítios de deboche do resto do mundo. Garantida a separação, a abundância se materializa de diversas formas: são reservas infinitas, sejam elas "de dinheiro, de energia, de corpos, ou do que mais for necessário para sua plena realização".⁹⁴ Moraes cita algumas cifras do esbanjamento que dão a ver seu excesso e também sua inverossimilhança:

Em Silling, a ceia é servida pontualmente às dez horas da noite. O cardápio é impecável: no primeiro serviço, sopa de mariscos acompanhada de vinte qualidades de frios; no segundo, vinte entradas, logo substituídas por outras vinte, mais leves e preparadas exclusivamente com carnes brancas de diferentes tipos de aves e animais de caça. A essas entradas se sucedem os assados, que excitam sobremaneira o paladar libertino: trata-se de um serviço composto de pelo menos doze pratos, no qual, diz Sade, "encontra-se tudo o que de mais raro se possa imaginar". Seguem-se diversas qualidades de massas, frias e quentes, que, depois de saboreadas, dão lugar ao serviço de pratos intermediário, composto de vinte e seis iguarias das mais variadas procedências e com os mais finos sabores. Doces de todos os tipos – compotas, sorvetes e chocolates – compõem a sobremesa, que inclui ainda prodigiosa variedade de frutas.⁹⁵

⁹¹ BENTO, *Pactos narcísicos no racismo*, p. 160.

⁹² Lemos em *Sonho grande* a respeito da ausência de mulheres entre os sócios de uma das instituições financeiras tematizadas no livro: "[...] cerca de 40 funcionários alcançaram o topo. Curiosamente, nunca houve uma mulher no pelotão de elite" (CORREA, *Sonho grande*, p. 59). Além disso, acrescenta o texto, "o fato de praticamente não haver mulheres no banco também ajudava a deixar o ambiente com um jeitão de colégio interno" (CORREA, *Sonho grande*, p. 59).

⁹³ BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 13.

⁹⁴ MORAES, *Perversos, amantes e outros trágicos*, p. 74.

⁹⁵ MORAES, *Sade*, pp. 169-170.

Não se trata, como percebemos, da descrição de um banquete factível, mas de dar corpo à saturação,⁹⁶ ao absoluto, a uma condição na qual nada falta. Apenas a perspectiva de infinitude pode satisfazer o desejo sadiano, ou melhor, apontar na direção de sua satisfação, mas sem jamais satisfazê-lo de fato. Tal parece-nos ser a disposição também entre os maiores acumuladores financeiros de nosso tempo: o que está em jogo é uma espécie de "produção da insaciabilidade",⁹⁷ um apetite que não se basta.

Apontamentos finais

É preciso lembrar, insistem Barthes e Moraes, que Sade é sobretudo um escritor. O universo sadiano é o da literatura, e a grandiloquência de seus personagens é tornada possível precisamente pela natureza ficcional de seus escritos. O que há de violento na imaginação de Sade – a negação absoluta da alteridade e a afirmação incondicional da vontade individual – parece ser o mesmo que se esquia ao pensamento, mas é colocado em prática pelo sujeito neoliberal através da "apologia constante da transgressão como nova norma"⁹⁸ que transforma relações em transações. O autor setecentista representa o que imagina, mas não se aplica em praticá-lo. Imaginar, lembra Moraes, não é o mesmo que passar aos atos.⁹⁹

Os textos de Sade devem ser lembrados, portanto, como ficções. Ao tratarmos dos predicados de seus personagens, falamos em condutas e índoies imaginadas. Quando as cotejamos com as práticas dos bilionários de nosso tempo, tencionamos investigar se haveria nos sujeitos sadianos algo que pudesse nos ajudar a compreender os processos de subjetivação dos grandes acumuladores financeiros. Estes são, contudo, pessoas reais. Suas condutas têm consequências concretas nas vidas de seus contemporâneos. Entendemos assim que a possível atualização, na figura dos bilionários, de condutas expressas pelos personagens de Sade carrega em si um componente trágico.

A despeito dos indícios trazidos pelo mundo, os heróis trágicos agem de modo a causar sua própria ruína e a ruína dos que os cercam. Ao dar corpo ao impossível de Sade – o absoluto, que, se pode ser imaginado, só se atualiza no real às custas de inominável sofrimento, devastação e aniquilação –, os agentes da abstrata e desmedida acumulação ocupariam talvez o lugar de anti-heróis trágicos em nosso tempo, levando a cabo aquilo que deveria estar circunscrito ao domínio da imaginação.

⁹⁶ Tal intenção é descrita por Moraes como um "desejo de abarcar as maiores quantidades, de alcançar os marcos inatingíveis, de realizar a derradeira somatória, insinuando a aposta em um projeto que busca a saturação" (MORAES, *Perversos, amantes e outros trágicos*, p. 75).

⁹⁷ MORAES, *Sade*, p. 174.

⁹⁸ DARDOT; LAVAL, *A nova razão do mundo*, p. 370.

⁹⁹ Escreve Moraes: "há que se diferenciar entre o terror na literatura e aquele que se pratica nas ruas. Conceber o inconcebível é tarefa dos romancistas; cabe aos carrascos, e não a eles, praticar o impraticável" (MORAES, *Lições de Sade*, p. 72).

Referências

- ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Excuso II: Juliette ou esclarecimento e moral.* In: ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento.* Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985. pp. 81-110.
- BARTHES, Roland. *Sade, Fourier, Loyola.* Trad. Mário Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- BATAILLE, Georges. *A parte maldita, precedida de "A noção de dispêndio".* Trad. Júlio Castaño Guimarães. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.
- BATAILLE, Georges. *Les larmes d'Éros.* In: *Oeuvres complètes*, v. 10. Paris: Gallimard, 1987. pp. 573-598.
- BATAILLE, Georges. *O erotismo.* Trad. Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.
- BENTO, Maria Aparecida Silva. *Pactos narcísicos no racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público.* 2002. Tese (Doutorado em Psicologia) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.
- BLANCHOT, Maurice. *La raison de Sade.* In: BLANCHOT, Maurice. *Lautréamont et Sade.* Paris: Les Éditions de Minuit, 1963. pp. 15-49
- CORREA, Cristiane. *Sonho grande.* Rio de Janeiro: Sextante, 2013.
- DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo:* ensaio sobre a sociedade neoliberal. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DELEUZE, Gilles. *Sacher-Masoch: o frio e o cruel.* Trad. Jorge Bastos. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- DELILLO, Don. *Cosmópolis.* Trad. Paulo Henrique Britto. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- DUNKER, Christian. *Topologia da segregação.* In: DUNKER, Christian. *Mal-estar, sofrimento e sintoma: uma psicopatologia do Brasil entre muros.* São Paulo: Boitempo, 2015. pp. 47-58.
- KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes.* Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2003.
- MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra.* Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- MORAES, Eliane Robert. *Inventário do abismo.* In: MORAES, Eliane Robert. *Perversos, amantes e outros trágicos.* São Paulo: Iluminuras, 2013. pp. 73-77.
- MORAES, Eliane Robert. *Lições de Sade:* ensaios sobre a imaginação libertina. São Paulo: Iluminuras, 2011.
- MORAES, Eliane Robert. *Sade: a felicidade libertina.* São Paulo: Iluminuras, 2015.

SADE, Donatien Alphonse François de. L'histoire de Juliette. In: SADE, Donatien Alphonse François de. *La nouvelle Justine, ou les malheurs de la vertu*: suivie de L'histoire de Juliette, sa soeur. [Paris]: En Hollande, 1797. v. 5 a 10.

SAFATLE, Vladimir. *O circuito dos afetos*: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

WEBER, Max. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

SOBRE A AUTORA

Paula de Toledo Ordonhes

Possui mestrado em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo (2022), graduação em Educação Artística pela Fundação Armando Álvares Penteado (2001) e graduação em Administração Pública pela Fundação Getúlio Vargas (2000). E-mail: paula.ordonhes@protonmail.com.



Imagen gerada por IA (*Midjourney*) a partir dos termos: hybrid animals, queer beings, colored, abstract

CIRURGIA PLÁSTICO-ESCRITURAL TRAVECO-TERRORISTA

Rafael Leopoldo  0000-0001-5998-8787

Universidade Federal de Ouro Preto, Ouro Preto, Brasil

Resumo

O presente ensaio é dividido em três partes: 1) propaganda pela utopia; 2) reescrita traveco-terrorista; 3) performances. Na primeira parte, procuro propor que na análise da tática anarquista da *propaganda pela ação* se dá muito ênfase na ação e se esquece o elemento da propaganda, ou seja, o seu elemento publicitário do conteúdo teórico. Dado outro é salientar que talvez exista uma linha histórica que envolva a *propaganda pela ação*, os *happenings* e as atuais *performances*. Assim, creio poder afirmar a existência de uma *propaganda pela utopia* que compõe diversos manifestos atuais, mas, especificamente o *Manifesto Travoco-Terrorista* de Terluliana Lustosa. Na segunda parte, penso o manifesto de Tertuliana como uma prática literária, mas que envolve uma possível experiência desértica e uma política de desidentificação. Na última parte, faço a análise de duas performances de Lustosa – a cuceta travoco terrorista e a lenda da trava leiteira – no intuito de mostrar uma utopia dissidente e a possível expansão dos modos de vida.

Palavras-chave

Desidentificação; propaganda pela utopia; utopia dissidente.

TRAVESTI-TERRORIST PLASTIC-SCRIPTURAL SURGERY

Abstract

This essay is divided into three parts: 1) propaganda for utopia; 2) travesti-terrorist rewriting; 3) performances. In the first part, I try to propose that in the analysis of the anarchist tactic of propaganda through action, too much emphasis is placed on action and the element of propaganda is forgotten, that is, its advertising element of theoretical content. Another thing is to point out that perhaps there is a historical line that involves propaganda through action, happenings and current performances. Thus, I believe I can affirm the existence of a propaganda for utopia that makes up several current manifestos, but specifically the Travoco-Terrorist Manifesto by Terluliana Lustosa. In the second part, I think of Tertuliana's manifesto as a literary practice, but one that involves a possible desert experience and a policy of disidentification. In the last part, I analyze two performances by Lustosa – the cuceta travesti terrorist and the legend of the milk lock – with the aim of showing a dissident utopia and the possible expansion of ways of life.

Keywords

Disidentification; propaganda for utopia; dissident utopia.

Submetido em: 08/05/2023
Aceito em: 03/07/2023

Como citar: LEOPOLODO, Rafael. Cirurgia plástico-escritural travoco-terrorista. *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 4, n. 2, p. e46130, jul./dez. 2023.



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

1. Propaganda pela utopia

Tariq Ali, um importante ativista e escritor britânico, fez uma palestra muito instigante chamada: "O que podemos aprender com os terroristas?". A primeira advertência histórica apresentada é desvincular o terrorismo como algo somente utilizado pelo islamismo. O terrorismo não começa com o islamismo e não termina nele. A segunda advertência, mais geral e consonante com o título da fala, é que podemos nos instruir com o terrorismo. Isso posto, a minha pergunta se torna uma mimese da questão do ativista britânico: "O que podemos aprender com o travoco-terrorismo?". A resposta é um convite à utopia dissidente e cívica, a cirurgia escritural travoco-terrorista e a performance desidentificatória.

O terrorismo é um termo em debate tanto na sua composição jurídica quanto na sua utilização por militantes e intelectuais. Desta forma, não entrarei na tentativa titânica de uma definição fechada, mas aponto uma técnica importante utilizada no terrorismo anarquista que é a *propaganda pela ação*.¹ De forma geral, a propaganda pela ação seria a atitude de propagar uma ideia não pelo discurso, mas pelo ato. Por consequência, essa tática faz notar que existe teoria no bojo da ação terrorista anárquica, ou ainda, da atual ação militante. Trata-se de afirmar, a respeito da propaganda pela ação, que se coloca muito foco no ato ao mesmo tempo em que se oblitera o elemento da propaganda, oblitera-se uma parte constitutiva e o próprio objetivo da tática anarquista que é propagar uma ideia como um vírus, ou ainda, como polinização.

No presente, penso que seja possível estabelecer uma longa linhagem que iria da *propaganda pela ação*, dos *happenings* e a *performance* na atualidade. Parece-me que este espectro está atualizado no *Manifesto Travoco-Terrorista*, de Tertuliana Lustosa. Daí que uma das primeiras ações teóricas ou artísticas é um tratamento hormonal e a esculturação de vaginas em diversos autores. Assim, se Deleuze se imagina um Hegel filosoficamente barbudo ou enrabava os filósofos gerando filhos monstruosos, Lustosa os coloca no movimento da transição como uma diva terrorista.² Penso uma *diva* terrorista, pois creio que existe toda uma linguagem política que envolve as divas e o seu poder em apresentar o escândalo.

No título do manifesto de Tertuliana Lustosa se encontra a positivação e a junção de duas injúrias: travoco e terrorista. De forma introdutória, sempre que a teoria queer é

¹ A origem do anarquismo geralmente está situada no contexto dos movimentos revolucionários entre o século XVII e XIX que, em grande parte, acreditavam em um horizonte utópico-revolucionário. Dentro da variedade dos anarquismos é possível visualizar correntes que condenam a utilização da violência e outras que clamam a violência como uma técnica para a luta contra o Estado e em prol de propagar a conscientização de parte da população. A expressão francesa *propagande par le fait* que é traduzida tanto por *propaganda pelo ato* como por *propaganda pela ação* é uma dessas táticas que evoca a importância da violência.

² Eu aponto a questão da diva como uma linhagem política importante da composição das resistências hoje. É possível encontrar nelas toda uma dimensão do escândalo – um escândalo cínico –, a utilização do corpo e da voz, e, além disso, uma vida que muitas vezes é marcada pela dor e pela tragédia. É claro que se trata de uma linhagem, assim, não penso em caracterizar o particular como, por exemplo, Tertuliana envolve com a música.

acionada se afirma como a palavra inglesa é usada como um destrato. Mas, quando ela é empregada por teóricos e militantes a injúria se positiva. Usa-se a ofensa como resistência. A palavra traveco perde o seu valor de insulto e ganha a forma intelectual prático-teórica, adquire o contorno de um "canivete intelectual".³

A palavra terrorista, por sua vez, parece ir em duas direções. A primeira direção remete ao terrorismo como o grande medo atual euro-americano. Esse medo é fabricado, principalmente, devido aos atentados de *11 de Setembro* de 2001, aos Estados Unidos. Após os atentados, se cria a falácia de que quanto maior for a vigilância maior seria a segurança. A cada nova ação terrorista (da "Al Qaeda" ao "Daesh") o medo é reativado, e com ele o populismo securitário. Assim, quando se deram os atentados em Paris, no dia 13 de novembro de 2015, o processo de vigilância internacional norte-americana já era bastante conhecido e os seus efeitos como: a produção de guerras; o roubo da privacidade dos cidadãos; a criação de estigmas e a fabricação de subjetivações policiais. Parece-me que a valorização do terrorismo feita por Tertuliana é um contraponto ao terrorismo de Estado e ao terrorismo epistêmico.

A segunda direção remete diretamente ao *Junho de 2013*, posto que houve uma tentativa político-jurídica de vincular os manifestantes que lutavam por condições básicas – moradia, saúde e educação – ao terrorismo. As lutas dos manifestantes da *Primavera Brasileira* foram em grande parte ações de enfrentamentos. Essas ações que não procuravam o apaziguamento do conflito por conciliações foram compreendidas, por parte da esquerda e por parte da direita, como ações terroristas e ações *black bloc*. Porém, não havia uma simetria entre as mazelas sociais produzidas pelo Estado e sua violência policial e as ações diretas dos manifestantes. Desta forma, quando Tertuliana evoca à palavra terrorismo o que penso encontrar é mais uma pungência contra a miséria social do que um possível ato dito destrutivo e irracional. Um canivete intelectual era importante em 2016, mas não era uma arma forte o suficiente contra a estruturação dos esquadrões da morte e às milícias decalcadas em Brasília. Contudo, é vital lembrar que aquele canivete abre uma brecha para o imaginário. Ele gera uma propaganda pela utopia que compõe e alarga os estilos de vida.

2. Reescrita traveco-terrorista

O *Manifesto Traveco-Terrorista* se comprehende como uma reescrita, ou ainda, creio poder chamar tal procedimento de cirurgia escritural devido a singularidade das suas operações. A forma de reescrita de Lustosa é – como diz no conteúdo programático, bafo 7, do seu manifesto – produzir um tratamento hormonal nos autores. Esculpe-se vaginas em teóricos como: Nietzsche; Foucault; Derrida; Deleuze; Marx e Bakunin. A principal referência de Lustosa é o filósofo Paul Beatriz Preciado e a sua reescrita produz um texto-transição. Ela afirma que "como dispositivo tático, hormonizei bastante e operei cirurgicamente algumas das dimensões epistemicidas, em que seria preciso dizer mais ou desdizer algumas coisas para transformá-las em possibilidades de fuga da subalternidade".⁴

³ LUSTOSA, *Playboi*, p. 35.

⁴ LUSTOSA, *Playboi*, p. 29.

O texto-transição parece ser uma tentativa sofisticada e proba de economia da violência, mas, de uma forma mais profunda – pensando o saber psicanalítico –, trata-se de introjetar o objeto perdido – o texto – e trabalhá-lo num reinvestimento. O texto que é transicionado encontraria um corpo novo menos violento. Em sua radicalidade, penso que o manifesto multiplica modos de vida e a performance traveco-terrorista produz uma espécie de utopia dissidente ou utopia social.

Todo o manifesto de Lustosa é envolvido pelo uso da interseccionalidade. Porém, é uma utilização tão intensa que parece desfazer as próprias encruzilhadas da interseccionalidade. Tudo se entrecruza formando uma grande e fina teia de aranha. Na geografia do conhecimento o seu lugar é a periferia do saber, ou seja, n'América Latina, no Brasil. Três ancestralidades entrecruzam o corpo:⁵ a primeira é uma ancestralidade civilizatória das culturas que foram apagadas; a segunda diz respeito às matrizes de formação do próprio povo brasileiro, a matriz africana e a matriz indígena; a terceira se relaciona com as pessoas que lutaram por transrevoluções, como Indianare Siqueira, Cláudia Rodriguez e Alessandra Ramos.

Assim, a todo momento, o fluxo de construção da identidade se torna mais intenso ao ponto de se afirmar: “reconheço minhas dimensões de traveco-terrorista, latino-americana, brasileira, nordestina, baiana, piauiense, sertaneja, Maria Bethânia, Maria Quitéria, Maria Bonita e Lampião”.⁶ Nesse sentido, a interseccionalidade faz algo semelhante à teologia negativa.

Na teologia negativa nenhum predicado poderia dizer o que Deus é. Na interseccionalidade nenhum predicado poderia definir o sujeito, mas, somente, tentar situá-lo em posições políticas. A diferença é que na teologia negativa se nega todos os predicados que poderiam ser utilizados para qualificar Deus, enquanto na interseccionalidade se afirma todos os predicados que poderiam qualificar o sujeito, mas, em ambos, a negação ou a afirmação dos predicados é tão exaustiva que inviabiliza o processo identificatório. O vazio – da falta ou do excesso de predicados – predispõe à experiência (que gosto de chamar de experiência desértica) e a desidentificação (a produção de uma identificação não identitária).

Desta forma, pondero que o fluxo de construção da identificação não produziria mais identidade, porém, ao contrário, uma forte corrente desidentificatória é posta em jogo. Para pensar esses elementos, me volto à duas performances de Lustosa: 1) a cuceta traveco-terrorista; 2) a trava leiteira. A primeira performance compõe o *Manifesto Traveco-Terrorista* e o documentário *Cuceta*. A segunda performance compõe o artigo *Lenda da Trava Leiteira* e um documentário homônimo.

⁵ Lustosa retoma a questão da ancestralidade no artigo *Lenda da Trava Leiteira*, de 2017. O artigo pode ser compreendido como uma extensão temática do *Manifesto Traveco-Terrorista*, posto que retoma a performance cuceta, mas, também, acrescenta uma segunda performance, a trava leiteira, que, por sua vez, não tem como força o gênero manifesto, mas a tentativa de abordar tangencialmente a lenda numa estrutura de artigo. Cada texto tem o seu documentário correspondente.

⁶ LUSTOSA, *Playboi*, p. 35.

3. Performance i: a cuceta traveco-terrorista

No *Manifesto Traveco-Terrorista*, é possível encontrar no seu último tópico, "A cuceta como prática de traveco-terrorismo", uma performance como experimentação política. Entre 1916 e 1917, Freud, nas suas *Conferências Introdutórias à Psicanálise*, ao explicar elementos da vida sexual humana perguntava a sua plateia: "Por que não haveriam de saber que o ânus realmente, nas relações sexuais de grande número de adultos, tanto homossexuais como heterossexuais, assume o papel da vagina?".⁷ O que Freud argumentava era que existiria uma sexualidade perversa na criança e que, também, o ânus poderia ser um lugar erógeno. Usa-se o ânus – comumente – como uma vagina. A criança brinca com o prazer anal ao defecar; o adulto, para usar o termo preferido de Lustosa, cria para si uma cuceta. A performance de Lustosa é dar uma imagem visual à cuceta. Ela faz uma tatuagem na região anal e perianal de um órgão sexual não humano e, nesse sentido, se coloca além ou aquém de uma epistemologia Moderna. Assim, mais do que positivar um ato dito como perverso, acredito que a experimentação corporal de Lustosa pode ser lida, ou ainda, produz uma prática não neoliberal e desidentificatória.

Aponta Lustosa que o processo da transição médica não era suficiente às demandas do corpo, pois a construção do gênero parece mais complexa. A escuta dos sonhos foi mais importante do que os métodos de intervenção cirúrgico-hormonal, logo "catalisar as minhas frequências mortas e os meus sonhos foi algo que me encorajou a

criar e intervir sobre o meu corpo com cargas energéticas além do cientificismo e do antropocentrismo".⁸ No fragmento, é importante enfatizar o início da produção da performance envolvendo à dimensão do sonho. As temáticas do sonho e da cultura xamã são evocadas de forma reiterada no manifesto. E sabemos que a experiência do sonho ameríndio é um dos últimos lugares não colonizados pelo capitalismo e fonte de uma epistemologia que tem a sua tônica no processo subjetivante. Trata-se de uma relação oposta à pedagogia sádica das palmatórias e dos açoites dos padres Jesuítas e, principalmente, a vocação burguesa dos missionários.

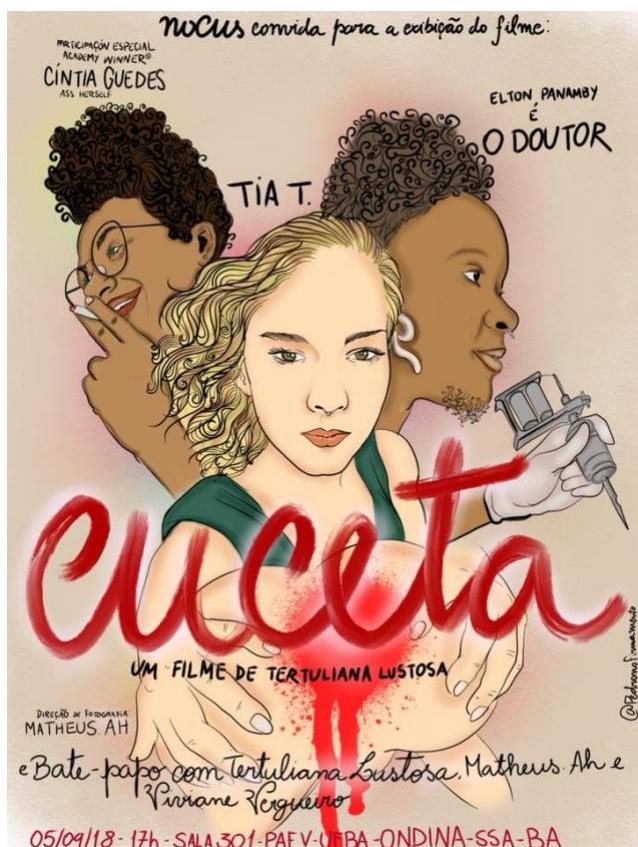


Imagen: Cartaz do filme Cuceta, de Tertuliana Lustosa.

⁷ FREUD, *Conferências introdutórias à psicanálise*, p. 419.

⁸ LUSTOSA, *Playboi*, p. 37.

Parece-me que o sonho ameríndio, na sua potencialidade crítica, faz emergir uma força que desatequiza e desontologiza.

No ensaio *24/7: capitalismo tardio e os fins do sono*, Johnathan Crary faz uma análise de como o capitalismo tardio buscaria eliminar o sono e, consequentemente, os devaneios e os sonhos. O exemplo paradigmático da análise de Crary foi o estudo feito pelo exército norte-americano sobre um determinado pardal que teria a capacidade peculiar de ficar acordado durante toda uma semana. Estudou-se esse pássaro para tentar criar um fármaco capaz de produzir um soldado 24/7. Porém, a advertência que Crary aponta é a de afirmar que a maioria das tecnologias de guerra são popularizadas e espraiadas no nosso cotidiano. O exemplo mais banal talvez seja o celular, no qual encontramos tanto a internet quanto o GPS. Essas são duas ferramentas criadas primeiramente para o uso militar, mas que usamos hoje no dia a dia. Desta forma, a produção de um fármaco capaz de eliminar o sono poderia gerar não somente um soldado 24/7, mas um trabalhador e um consumidor sem sono. A tentativa do governo estadunidense é a de capitalizar e militarizar o sono, posto que ele não seria rentável ao neoliberalismo. Para Crary, o efeito colateral seria o fim do devaneio e do sonho, a destruição do trabalho onírico e da criatividade política. Poderíamos acrescentar que, de forma geral, o capitalismo tardio e os fins do sono se transformariam num elemento patogênico – da depressão ao *burnout* – e serviria como inibidor dos horizontes políticos – o sonho político e as utopias.

Não obstante, o sonho Yanomami envolve a experiência. A cultura ameríndia não tenta suprimir o sono ou o sonho, ambos são importantes e fazem parte da sua cosmopolítica. A iniciação xamânica, por exemplo, é toda intrincada pelo sonho. Ela libertaria do sonho narcisista e solipsista para adentrar num comércio com outrem humano e não humano, o natural e o sobrenatural. O sonhar se torna um multiplicador das possibilidades de experiências. Assim, não é estranho que a performance de Lustosa venha desse espaço onírico – improdutivo para o capitalismo – e surja como uma vagina tatuada no ânus, mas como uma cuceta sobrenatural produtora de um gênero estrangeiro. A cuceta é produzida em relação à periferia epistêmica do saber e num dos *locus* de resistência ao capitalismo: o sonho.

A prática travoco-terrorista parece envolver também um repertório desidentificatório. Lustosa afirma que a sua performance é uma recusa, ou seja, é uma performance não identificatória. Mas, não se identifica com o quê? Para Lustosa, é certa recusa as ideias “de que existe um gênero apropriado para o órgão sexual; de que o sexo se baseia no prazer falocêntrico; de que a inserção social virá acompanhada da imposição de estereótipos mulher-cis/homem-cis; o corpo biológico/corpo desviante; de que existe uma correspondência única entre órgão sexual, orientação sexual e identidade de gênero”.⁹ Porém, mesmo que a cuceta surja como uma série de recusas, ela produz o espaço desidentificatório, não haveria mais a “identidade de gênero”, mas a “poesia de gênero”. Na sua radicalidade, a poesia não é uma reprodução da linguagem, ela é a criação de uma linguagem outra no solo da linguagem mais comum e de forma análoga o gênero não se transforma em reprodução do gênero, mas na sua possibilidade de criação e experimentação.

⁹ LUSTOSA, *Playboi*, p. 37.

4. Performance II: a lenda da trave leiteira.

Gostaria de retomar a performance *A Lenda da Trave Leiteira*,¹⁰ pois é um ícone que me chama muito à atenção. A imagem extremamente forte de uma travesti com seios e a possibilidade de lactação começa a ter um lugar na arte e produz ressonâncias filosóficas e políticas.

A fotógrafa Madalena Schwartz, na exposição e no catálogo *As Metamorfoses*, feita entre 1971 e 1976, mostra a sua relação com travestis e transformistas. Uma das fotografias mais belas da sua coleção é a imagem de uma travesti segurando de forma terna uma boneca nas suas mãos e a amamentando. A ternura e a simetria triangular parecem transformar a fotografia numa releitura de duas temáticas cristãs, a *Madonna del Latte* e a *Pietá*. As duas temáticas têm um forte contorno dramático, a primeira se trata da Virgem Maria amamentando Jesus e a segunda da Virgem Maria o segurando em seus braços após a crucificação. Porém, a fotografia de Schwartz parece problematizar o que se esperaria de uma composição social e visual da feminilidade cristã, posto que o corpo da travesti parece apelar para uma outra configuração do social.

Na literatura, Camila Sosa Villada trabalha a temática da criança e da travesti. No livro *O Parque das Irmãs Magníficas*, ela representa de forma literária algo parecido com a fotografia de Madalena Schwartz. Villada narra à cena da seguinte forma:

María, uma surda-muda muito jovem e meio adoentada, passa ao meu lado como um súculo e abre a porta de Encarna sem perguntar, mas com muitíssima delicadeza, e depara-se com aquele quadro. Tia Encarna amamentando, com seu peito recheado de óleo de avião, um recém-nascido. Tia Encarna está a cerca de dez centímetros do chão de tanta paz que sente em todo o corpo naquele momento, com aquele menino drenando a dor histórica que a habita. O segredo mais bem guardado das amas de leite, o prazer e a dor de ser drenada por uma criança. Uma dolorosa injeção de paz. Tia Encarna tem os olhos virados para trás, um êxtase absoluto. Sussurra, banhada em lágrimas que resvalam por suas tetas e caem sobre a roupa do menino.¹¹

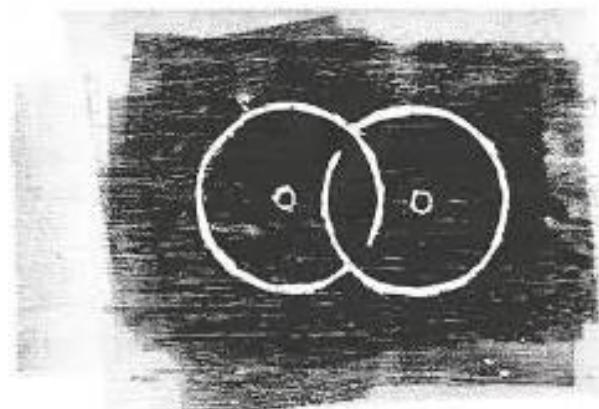


Imagen: *A Lenda da Trave Leiteira*, Desenho (2017).
Fonte: Tertuliana Lustosa.

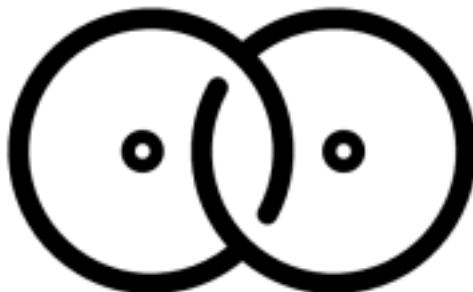


Imagen: *A Lenda da Trave Leiteira*, Desenho (2017).
Fonte: Tertuliana Lustosa.

¹⁰ Penso que é importante enfatizar que no livro *Playboi: um romance travesti*, de Tertuliana Lustosa, é possível compreendermos a temática do leite em outro registro, o primeiro capítulo da autora se chama "Leite Leite: um Nilo qualquer". Todavia, aqui vou tentar produzir uma trajetória política que envolve, especialmente, a representação política do leite como um imaginário político geral.

¹¹ VILLADA, *O parque das irmãs magníficas*, pp. 24-25.

Villada cria um quadro subalterno da *Madonna del Latte*. A piedosa travesti amamenta um recém-nascido. Esse quadro se torna forte, especialmente, porque uma travesti e uma criança seriam inconciliáveis, posto que a criança seria um símbolo de pureza e futuro, enquanto a travesti estaria envolta a sujeira e ao presente minorado. A pedagoga Sara York sempre me lembra de um livro não finalizado, um livro a respeito da relação com o seu neto e de ser uma avó travesti. A temática da obra pode parecer ser muito familiar e conservadora – poderia ter o contorno da ideia deleuze-guattariana de familialismo ou ainda da Criança como um futurismo reprodutivo de Lee Edelman –¹² mas é exatamente o contrário, pois aquela composição familiar expande os modos de vida.

Na performance, o seio politizado da travesti faz parte de uma longa tradição que pode envolver o feminismo e a teoria queer. Porém, para pensar a performance, é viável apontar que na história os seios têm a sua representação social própria. Nesse sentido, primeiramente tomo de forma célere alguns exemplos de um largo período histórico para compreendermos essas representações de forma generalizada e, então, entendermos uma espécie de performance que gosto de relacionar a teoria queer, ou ainda, a práticas desidentificatórias.



Imagen: Ordenha, 2020.
Fonte: Performance. Nídia Aranha.

Sabe-se que os seios sempre foram politizados, no período pré-histórico o corpo valorizado era o corpo feminino obeso, pois se relacionava à fertilidade e a possibilidade de nutrição numa época de precariedade. N'A *História do Seio*, Yalom afirma que “a obesidade se torna uma bendição, ela oferece as melhores oportunidades de sobrevivência e a promessa de poder nutrir um bebê, mesmo nos períodos de escassez”.¹³

¹² EDELMAN, No al futuro.

¹³ YALOM, História do seio, p. 26.



Imagen: Giulio Romano, *Artemis of Ephesus* (1514-46)
Fonte: The British Museum, Londres.



Imagen: Peter Paul Rubens, *Rômulo e Remo* (1615).
Pintura.



Imagen: Peter Paul Rubens, *Caridade Romana* (1612).
Pintura.

A mulher gorda com os seios fartos se tornava o corpo belo e o seio seria cultuado de forma análoga ao que o cristianismo faz hoje com o símbolo da cruz ou as imagens da Virgem Maria.

Na Grécia Arcaica encontramos os cultos chamados *kourotrophoi* (aqueles que nutrem as crianças) que perpassam, por exemplo, Gaia, Hera, Afrodite, Demeter, Perséfone e Artêmis. Os rituais se davam nos santuários ao ar livre e o exemplo paradigmático são as estátuas de Artêmis e sua característica polimástica. Para Yalom, acredita-se que essa personagem de múltiplos seios simboliza abundância e fertilidade, mas, também, "o fantasma de mulher de múltiplos seios (que não desapareceu com os Gregos da Antiguidade) nasce de uma associação que perdura entre o corpo feminino, a Natureza e a alimentação".¹⁴ A autora comprehende que a polimástia seria algo como semelhar a mulher com uma árvore frutífera, ou seja, a mulher fincada no reino vegetal e apartada do reino espiritual. Yalom trás à tona a Natureza enquanto reino vegetal, mas a característica polimástica de Artêmis se remete ainda mais facilmente a uma gama de animais não humanos que possuem vários mamilos.

Porém, é nítido que durante a Grécia Antiga a cultura do seio é eclipsada. Yalom lembra que "a importância do seio dentro das religiões da Grécia Antiga será pouco a pouco suplantada pelo que Eva Keuls qualificou como o *reino do falo*".¹⁵ Na cultura helenista e com a modificação das deusas e dos deuses, também, modifica-se a relação com os seios e sua significação. Sabe-se que o papel

¹⁴ YALOM, *História do seio*, p. 33.

¹⁵ YALOM, *História do seio*, p. 33.

da mulher, em geral, na democracia da Grécia Antiga, era minorado, pois estava limitado à relação doméstica, enquanto o cidadão grego estava aberto ao espaço público.

A respeito do período romano, Yalom enfatiza dois mitos da fundação de Roma que envolvem a utilização dos seios: 1) o primeiro é o mito de Rômulo e Remo; e 2) o segundo é a história da *caritas romana*, a caridade romana. O pintor Peter Paul Rubens tem dois quadros que se relacionam aos tópicos abordados. Portanto, é analisando essa iconografia que penso os exemplos.

Em um quadro de 1643, Peter Paul Rubens retratou parte do mito de Rômulo e Remo numa pintura homônima. Na sua obra vemos os dois irmãos juntos, um deles se amamenta de uma loba. O mito nos conta que Reia Sílvia engravidou de Marte, deus da guerra, gerando dois filhos, Rômulo e Remo. Mas, como punição a essa relação, Reia é presa dentro de um calabouço e os filhos são expostos à natureza. Os dois filhos são colocados num cesto e jogados no rio Tibre. O cesto é levado pela correnteza, mas ele vai pelas margens do rio e, então, uma loba os encontra e os nutre com os seus seios.

Em outro quadro, chamado *caritas romana*, de 1612, Peter Paul Rubens pintou a temática da piedade filial. A respeito da caridade romana, Yalom comenta que "outra lenda romana [além da de Rômulo e Remo], mais tardia, leva o seio nutridor – outrora prerrogativa dos deuses e deusas ou de animais míticos e reis guerreiros – ao nível da nutrição humana".¹⁶ A história da *caritas romana* tem algumas versões, mas, em geral, se trata de um homem idoso, Cimão, que foi encarcerado e condenado à morte por inanição. Todos que o visitavam não poderiam alimentá-lo. Assim, quando



Imagen: Francisco de Zurbarán, *Santa Ágata*. Pintura.



Imagen: Giovanni Lanfranco, *Santa Ágata no Cárcere* (1614). Pintura.



Imagen: Sebastiano del Piombo, *Martírio de Santa Águeda* (1520). Pintura.

¹⁶ YALOM, *História do seio*, p. 43.

Pero, a sua filha, foi visitá-lo, ela o alimentou com o seu próprio seio. O encarcerado continua nutrido e isso causava estranhamento a todos. Depois de um tempo, os guardas descobriram que a filha do prisioneiro o alimentava. O ato de Pero comoveu tanto os carcereiros e os juízes que, por sua vez, concederam a liberdade para Cimão.

É possível analisarmos a utilização política do seio tanto na história de Rômulo e Remo quanto na história da caridade romana. Na primeira, a loba que amamenta Rômulo e Remo passa pela relação com os lactantes as qualidades marciais necessárias ao futuro rei de Roma. Na segunda, a imagem de Pero amamentando o próprio pai tem uma função política e pedagógica com relação ao dever familiar e cívico.

Na Idade Média a carne e os seios ganham outros contornos políticos. Desta maneira, exponho alguns ícones, três virgens, para exemplificar essa mudança: 1) Santa Macrina e a carne; 2) a punição de Sant'Ágata; e 3), por último, o seio e o leite miraculoso da Virgem Maria.

A respeito da carne na Idade Média, Yalom afirma que "a carne, particularmente das mulheres, foi considerada como uma ameaça contra a perfeição espiritual, porque ela poderia fazer esquecer Deus e colocar os humanos dentro de práticas condenáveis como a fornicação e o adultério".¹⁷ Diante de uma nova noção da carne é que penso na Santa Macrina. No século IV, a devota Macrina descobriu um tumor no seio. Porém, ela recusou ser tratada por qualquer médico. Macrina não queria que o seu seio fosse tocado por um homem. Assim, o que ela fez foi pedir a sua mãe para traçar o símbolo da cruz na sua glândula mamária e, depois de um tempo, o seio de Macrina estava curado, no seio restou apenas uma pequena cicatriz. Os monges beneditinos que contavam a história de Macrina concluíram que ela recusou as mãos dos homens, mas não a mão de Deus que a teria curado.

A trágica história de Sant'Ágata tem uma iconografia muito rica representando o seu martírio. Talvez as pinturas mais impressionantes sejam as de Sebastiano del Piombo, Giambattista Tiepolo, Francisco de Zurbarán, Andrea Vaccaro e Giovanni Lanfranco ao estilo Caravaggio. Na pintura, *O Martírio de Santa Ágata*, de Sebastiano del Piombo, encontramos Sant'Ágata ao redor de cinco homens. Dois desses homens estão com duas ferramentas para mutilar os seios da santa. No fundo, no alto à direita, é possível ver um prédio em chamas e a poeira dos escombros. Porém, anteriormente a essa cena, o que sabemos é que Ágata recusou os cortejos de Quintianus, famoso senador romano. Devido a recusa da virgem cristã, Quintianus a submeteu a diversas torturas cruéis. Uma delas – a representada na pintura – é a mutilação dos seios de Ágata. Depois, a virgem foi jogada num calabouço, sem água ou comida, para morrer.



Imagen: Jean Provost, *Virgem Amamentando* (1510).
Pintura.

¹⁷ YALOM, *História do seio*, p. 52.

Contudo, ela foi consolada pela visão de São Pedro que, milagrosamente, a curou. Toda essa cena é representada no quadro *Sant'Ágata no Cárcere*, de Giovanni Lanfranco. Quintianus, ao saber do milagre, ordenou que as torturas fossem intensificadas. A jovem Ágata teria permanecido fiel a Cristo e, ao final do seu martírio, um grande terremoto sacudiu toda a cidade, os prédios e os escombros na pintura de Sebastiano del Pimbo fazem referência a esse momento.

Sobre a Virgem Maria, seria necessário apontar uma transição na sua leitura que é correlata a uma mudança social e iconográfica. Yalom afirma que na passagem entre os ideais ascéticos da Idade Média e o Humanismo ressurge um evento artístico extraordinário.¹⁸ Trata-se do tema da *Maria lactans* ou *Madonna del latte*, a Virgem Maria amamentando o menino Jesus ou um santo adulto. Yalom nos lembra que foi uma grande mudança Maria ser retratada como uma mulher comum, pois a sua representação era a de uma imperatriz bizantina, a de uma rainha no céu ao redor de santos e anjos, ou ainda, a de uma virgem de puro espírito. A *Madonna del latte* representa Maria num campo mais ordinário, como na pintura de Andrea Solario ou de Jan Provost. Todavia, a variação da *Maria lactans* chamada *Lactatio Bernardi*, a Virgem Maria alimentando um santo, deixa claro que o leite de Maria é um leite miraculoso, envolve uma nutrição corporal e espiritual. A hipótese de Yalom para proliferação da temática da *Maria lactans* é interessante, posto que a relaciona com "a desnutrição crônica e a angústia causada pela falta de alimentos na sociedade florentina da época. A imagem de um Jesus gordinho mamando no seio da Madonna era para confortar uma população que, no início do século XIV, sofria com carências alimentares".¹⁹ Enfatiza-se, com essa explicação, o valor sociocultural dos seios e do leite.



Imagen: Cápsula de Leite (2020)
Descrição: Leite de Travesti, vidro, aço Inox, 20 cm.
Autoria: Nídia Aranha.

Principalmente na Europa e nos Estados Unidos, no século XVIII e XIX, encontramos novas modificações na utilização dos seios e sua representação social. Yalom retoma uma questão que sempre foi problemática, que é a relação da amamentação entre a mãe e a criança, mas, também, a amamentação da criança por outra pessoa. Sobre a Inglaterra e a América do Norte, a autora afirma que as mães que recusavam a amamentar os bebês eram vistas como egoístas no plano pessoal e subversivas no plano social. Porém, o que mais nos interessa é quando a autora afirma que:

¹⁸ YALOM, *História do seio*.

¹⁹ YALOM, *História do seio*, p. 63.

As intenções a apropriação dos brancos dos seios negros acabaram por explodir e a levar a um dos momentos mais dramáticos da história do abolicionismo. Este momento aconteceu em Indiana, em 1858, quando Sojourner Truth, uma velha escrava que se transformou numa militante antiescravista, se dirigiu a um auditório quase inteiramente de pessoas brancas. Ao fim da reunião, um grupo pró-escravismo colocou em dúvida a sua identidade sexual: ela não é uma mulher.²⁰

A resposta de Sojourner Truth foi afirmar que os seus seios haviam nutridos bebês brancos às custas dos seus próprios filhos, os bebês brancos se alimentaram dos seios negros e hoje eram homens melhores que os seus acusadores. Porém, o que se segue é o pedido para que Sojourner Truth mostre os seus seios. Ela mostrou os seios não para a sua vergonha, mas para a vergonha dos seus acusadores. Para Yalom, o efeito político de mostrar os seios foi emulado – um século depois – com as feministas na década de 1970 e 1980, mas, nunca de forma tão pungente como na data de 1858.

Esse acontecimento com Sojourner Truth é tão conhecido quanto o seu texto chamado: *Eu não sou uma Mulher?*. O feminismo negro não esqueceu a luta de Sojourner Truth e a pergunta dela ecoa, por exemplo, no livro de bell hooks que leva o mesmo nome da pergunta da militante antiescravista. Desta forma, apontar esse longo percurso histórico é enfatizar a importância da Indianare Siqueira fazer uma performance em que ela mostra os seios na *Marcha das Vadias* (atitude reproduzida por Lustosa); é enfatizar a relevância da exposição, a Ordenha, da Nídia Aranha; é enfatizar parte do lastro histórico que envolve a questão que Lustosa faz emergir na atualidade.

Par excellence, o corpo da travesti é o corpo político das primeiras décadas do século XXI. Lustosa levará a sua ponderação sobre a Trava Leiteira para as correntes dos rios do Piauí e para as lendas. Porém, o que tento sublinhar no convite ao *Manifesto Travoco-Terrorista* e as duas performances relacionadas é um possível campo político desidentificatório que, por sua vez, faz parte de uma gama de protestos políticos, artísticos e, também, de produções filosóficas. A performance política, de Indianare Siqueira, utilizando o seio; a ordenha hiper-tecnológica de Nídia Aranha; as lendas de Lustosa; parecem evocar e ampliar o campo de produção de uma utopia dissidente e cívica.



Imagem: Indianare Siqueira na Marcha das Vadias (2014).
Foto de Natássya Carvalho.

²⁰ YALOM, História do seio, p. 162.

Referências

- CRARY, Jonathan. *24/7: capitalismo tardio e os fins do sonho*. Trad. Joaquim Toledo Jr. São Paulo: Cosac Naify, 2014.
- EDELMAN, Lee. *No al futuro*. Trad. Javier Sáez. Madrid: Egales, 2014.
- FREUD, Sigmund. *Conferências introdutórias à psicanálise (1916-1917)*. Trad. Sergio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 2014. (Obras completas, 13).
- LUSTOSA, Tertuliana. *Playboi: um romance travesti*. São Paulo: projeto Estúdios Kazuá, 2022.
- TERTULIANA, Lustosa. Manifesto Traveco-Terrorista. In: RUCOVSKY, Martin; Axt AXT, Brayan (org.). *Metafísicas sexuais: canibalismo e devoração de Paul B. Preciado na América Latina*. Salvador: Devires, 2022. p. 27-40.
- VILLADA, Camila Sosa. *O parque das irmãs magníficas*. Trad. Joca Reiners Terron. São Paulo: Planeta, 2021.
- WHAT we can learn from terrorists. Tariq Ali. Austrália: Youtube, 3 maio 2013. 1 vídeo (39 min). Publicado por [The Monthly](#). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=5hdd4SvRkho&t=303s>. Acesso em: 8 maio 2023.
- YALOM, Marilyn. *História do seio*. Lisboa: Teorema, 1997. (Coleção Teorema. Série especial).

SOBRE O AUTOR

Rafael Leopoldo

É filósofo e psicanalista. Possui Graduação em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (2012) e Mestrado em Psicologia pela Universidade Federal de Juiz de Fora (2015). Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Ouro Preto. E-mail: ralasfer@gmail.com.



Imagen gerada por IA (*Midjourney*) a partir dos termos: power, biopolitics, plasticity of bodies, identity boundaries, intersectionality, gender, race, class, recognition, emancipation, queer bodies

LE CORPS NOIR

ET LE RACISME DANS LUPIN (2021) DE GEORGE KAY ET FRANÇOIS UZAN

Beaton Galafa  0000-0002-0928-2898

University of Malawi, Zomba, Malawi

Résumé

Alors que les pays occidentaux continuent d'évoluer vers des sociétés qui embrassent aujourd'hui la diversité, nous sommes souvent confrontés à des événements qui vont à l'encontre du récit du multiracialisme et de la multiethniciété. Ainsi, le racisme et les stéréotypes, qui ont servi de base au colonialisme et à l'esclavage, sont des phénomènes récurrents. En France, par exemple, le racisme et les stéréotypes restent des motifs de la culture populaire, signalant l'existence de ces phénomènes dans la société contemporaine. Une production intéressante dans laquelle de tels thèmes sont récurrents est la série *Lupin* (2021) de George Kay et François Uzan. Dans cet article, l'auteur analyse la représentation du corps noir vis-à-vis de la race et des stéréotypes de la société française contemporaine dans la série. Partant de travaux universitaires qui abordent la question du racisme et de la représentation des corps noirs dans le cinéma français sous différents angles, l'auteur se concentre sur le racisme et les stéréotypes, avant de s'intéresser à l'image globale : un corps noir en révolte à travers les exploits d'Assane Diop, le protagoniste. Dans son analyse, l'auteur s'appuie sur *La condition noire* (2008) de Pap Ndiaye, qui soutient que le fait d'être noir est systématiquement associé à des positions spécifiques dans les hiérarchies sociales. Ce lien est perpétué par le discours raciste, et les individus se voient attribuer certaines caractéristiques sur la base de ce postulat.

Mots-clésCorps noir ; France ; *Lupin* ; racisme ; stéréotype.

THE BLACK BODY AND RACISM IN GEORGE KAY AND FRANÇOIS UZAN'S LUPIN (2021)

Abstract

As countries in the West keep evolving into societies that embrace diversity today, we often encounter happenstances that counter the narrative of multiracialism and multi-ethnicity. Thus, racism and stereotyping, which formed the basis for colonialism and slavery, are recurring phenomena. In France, for example, racism and stereotyping remain motifs in popular culture, signalling existence of the phenomena in contemporary society. One interesting production in which such themes recur is George Kay and François Uzan's 2021 series *Lupin*. In this article, the author analyses the representation of the black body vis-à-vis race and stereotyping in contemporary French society in the series. Moving from scholarly works that tackle the question of racism and the representation of Black bodies in French cinema from different angles, the author narrows his focus to racism and stereotyping, before engaging with the bigger picture: a Black body that is in revolt through the exploits of Assane Diop, the protagonist. In the analysis, the author draws from Pap Ndiaye's *La condition noire* (2008), in which he contends that being Black is consistently associated with specific positions in social hierarchies. This connection is perpetuated through racist discourse, and individuals are ascribed certain characteristics based on this premise.

KeywordsBlack body; France; *Lupin*; racism; stereotype.

Submetido em: 27/07/2023

Aceito em: 10/08/2023

Como citar: GALAFA, Beaton. Le corps noir et le racisme dans Lupin (2021) de George Kay et François Uzan . *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 4, n. 2, p. 47480, jul./dez. 2023.



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

Introduction

La question de la race est souvent au centre des discours politiques et sociaux en Europe en raison des liens historiques du continent avec le colonialisme et l'esclavage. Cela signifie que dans des anciens pays colonisateurs comme la France, le contexte historique de l'existence des Africains noirs reste empreint de marginalisation. Ainsi, leur réalité est entachée de misère, notamment d'inégalités sociales dues au racisme et au complexe de supériorité de [l'ancien] colonisateur. Dans ce contexte, de nombreux chercheurs explorent la question de la race, de l'identité et de l'inégalité sociale dans la France contemporaine sous différents angles et disciplines.¹ Outre les études, rapports et autres travaux qui explorent le racisme et les autres défis auxquels est confronté le corps noir, le sujet est également récurrent dans la culture populaire française. Par exemple, le racisme antinoir est au centre du documentaire *Où sont les Noirs* (2020) dans lequel la journaliste Rokhaya Diallo expose la sous-représentation des acteurs et actrices noirs et métis dans le cinéma français. De même, le documentaire *Ouvrir La Voix* (2017) de la Française Amandine Gay questionne la marginalisation des femmes noires en montrant comment le monde postcolonial continue à les discriminer systématiquement dans la vie quotidienne.²

Par ailleurs, il existe également des films qui traitent du racisme antinoir dans la France contemporaine comme *Tout simplement noir* (2020). Ce film de Jean-Pascal Zadi et John Wax est l'histoire d'une marche organisée pour dénoncer l'invisibilité des Noirs dans la société française, racontée par un homme victime de violences policières.³ De même, c'est dans le contexte du racisme que l'on voit la production du film *Qu'est-ce qu'on a fait au Bon Dieu ?* (2014), une comédie française coécrite et réalisée par Philippe de Chauveron, qui traite du racisme et du mariage mixte sur un ton comique.⁴ La question du racisme et du corps noir dans la culture populaire française a refait surface avec la sortie de *Lupin* (2021), une série télévisée créée par George Kay et François Uzan. C'est à partir de cette série que je m'interroge sur la représentation du corps noir face au racisme et aux stéréotypes dans la France contemporaine.

Lupin, ayant un public plus large et plus contemporain que le roman sur lequel il est basé, nous donne l'occasion de jeter un nouveau regard sur la question de la race dans la France contemporaine. Cette conversation est d'autant plus pertinente aujourd'hui que, malgré l'insistance de l'établissement politique français sur un républicanisme qui efface les identités minoritaires au profit d'une identité nationale collective, la réalité de la France reste entachée de débats constants sur l'esclavage et le colonialisme, de débats sur les tenues religieuses ainsi que d'émeutes occasionnelles dans les banlieues. Ces débats parlent d'exclusion raciste, de politique identitaire et d'une république supposée aveugle aux différences.⁵ Ainsi, *Lupin* satirise avec humour les stéréotypes racistes comme l'un des principaux problèmes dans lesquels le corps noir est piégé, tout en rappelant au public

¹ BRÉGAND; DUBREUIL, *Les Noirs continuent d'être fortement discriminés en France, selon un rapport*; DELAPORTE, *Du stéréotype dans la comédie française contemporaine*; KA, *Menace(s) du stéréotype et perception de soi*.

² PUGGIN, *16 films, documentaires et séries récents pour interroger le racisme systémique*.

³ BALLE, «*Tout simplement noir*».

⁴ DELAPORTE, *Du stéréotype dans la comédie française contemporaine*.

⁵ ARNDT; LINDNER, *Ndiaye, Pap, La Condition Noire*.

l'influence persistante de ces stéréotypes. Ainsi, *Lupin* est une série de fiction qui aborde la manière dont les stéréotypes raciaux en France limitent un personnage comme Assane et la manière dont il surmonte ces limites.

1. La série *Lupin*

Lupin, qui a commencé à être diffusée sur Netflix le 8 janvier 2021, est basée sur l'univers et le personnage d'*Arsène Lupin*, créé par Maurice Leblanc, à travers les aventures d'Assane Diop, interprété par Omar Sy.⁶ La série se déroule dans la France d'aujourd'hui, avec une fusion de flashbacks pour certains événements se déroulant bien plus tôt. L'intrigue est centrée sur Assane, un voleur en mission pour venger la mort de son père, Babacar Diop, qui a été victime d'un faux vol de collier en 1995. Assane organise le vol du collier [qui appartenait à Marie-Antoinette d'Autriche]. Le bijou, aujourd'hui exposé au musée du Louvre, appartient à la riche famille de Pellegrini qui a piégé son père. Assane s'inspire de son personnage fétiche : le gentleman cambrioleur *Arsène Lupin*, utilisant la science de ce personnage aux multiples facettes imaginé par Maurice Leblanc pour échapper à la police.⁷ Parallèlement à ses activités illégales, Assane tente de mieux s'occuper de son fils Raoul, qui vit désormais avec son ex-compagne Claire.⁸

Alors que la série aborde le racisme, elle est ironiquement la première série française à présenter un acteur noir comme personnage principal.⁹ Le rôle d'Omar Sy en tant que premier acteur principal d'une série française et les thèmes du racisme et de l'inégalité sociale peuvent être traités comme une manière de présenter au monde la situation actuelle des Noirs en France contemporaine. Dans cette étude, je discute donc de la représentation du corps noir en relation avec la question du racisme et des stéréotypes dans *Lupin*. Ma référence à la Noirité en tant que corps noir souhaite mettre en évidence le traitement inhumain auquel les Noirs sont confrontés (comme le souligne la série), qui a été à la base de l'esclavage, du colonialisme et de la discrimination raciale qu'ils rencontrent dans le monde actuel.

2. Revue de la littérature

Série qui a accédé à une renommée mondiale, *Lupin* a déjà attiré une attention académique significative. En partie, les études existantes abordent la question de la race et du statut des migrants en France aujourd'hui. Par exemple, Connor Pruss¹⁰ soutient que la série traite de la question des migrants africains en relation avec les interprétations pédantes de l'universalisme et du patrimoine culturel français. Renée Gosson¹¹ considère également que *Lupin* est un commentaire socioculturel plus large sur l'état actuel des relations raciales en France, et sur la façon dont le daltonisme de l'État et la cohésion

⁶ CARDOZE, «*Lupin*» de Netflix perpétue la critique sociale chère à Maurice Leblanc.

⁷ OUELLETTE, *Lupin trailer offers a fresh retelling of classic French gentleman thief*.

⁸ CARDOZE, «*Lupin*» de Netflix perpétue la critique sociale chère à Maurice Leblanc.

⁹ SAGNO, *Omar Sy, l'archétype du nouveau héros français?*

¹⁰ PRUSS, *Literary Empires*, p. 173.

¹¹ GOSSON, *Hoodwinking the République*, p. 461.

sociale par l'universalisme restent illusoires. Gossen¹² affirme également qu'à travers ses rencontres avec le racisme systémique, Assane Diop (le protagoniste de *Lupin*) démontre sa capacité à naviguer dans les limites d'un modèle universaliste incontournable, en utilisant l'invisibilisation des communautés de migrants et de descendants à son avantage :

Grâce à des tours de passe-passe presque magiques, à un déguisement astucieux et à une ruse pour échapper aux autorités, il expose les angles morts de la République française et invite à une réflexion plus approfondie sur les tensions sociales plus profondes qui se cachent derrière ses manœuvres du type « Maintenant tu me vois, maintenant tu ne me vois plus ».¹³

L'invisibilité du corps noir est également soulignée par Sharon Coleclough¹⁴ qui observe que pour les invisibles de la série, leur identité est un obstacle qu'ils doivent surmonter. Coleclough cite Guédira, un personnage d'origine franco-algérienne, comme étant représentatif des sections de la société française encore considérées comme des intrus [...] et à son tour révélateur des attitudes et réactions à l'égard des personnes de cette origine ethnique (Coleclough, 2022, p. 70).¹⁵ Comme l'affirme Coleclough, cette exclusion de l'affaire du vol de bijoux confirme son statut périphérique. Ainsi, nous pouvons donc affirmer que bien qu'il soit officier de police, Guédira n'est pas jugé apte à participer à la poursuite d'Assane Diop en raison de son origine non blanche. Dans une observation globale sur *Lupin*, Fernanda Estima Borba note que :

il s'agit d'une œuvre classique qui a été adaptée en audiovisuel avec [...] l'exposition de la complexité des relations familiales, l'interférence de la corruption même dans des institutions qui ont le devoir de la combattre, la présence des inégalités sociales dans un pays capitaliste et riche, le sentiment de la perpétuation des préjugés, y inclus le racisme etc.¹⁶

Le concept d'invisibilité dans la série s'accompagne d'actes d'injustice contre les marginaux, un phénomène récurrent dans d'autres études sur *Lupin*. Par exemple, Alves, Mateus et Oliveira¹⁷ remarquent comment l'injustice à l'égard de Babacar Diop cause une grande souffrance à Assane, générant même toute l'intrigue. Assane passe du statut de victime sociale à celui de bandit. Les trois posent une question importante, dont je génère la réponse à travers cet article : la souffrance et la transformation d'Assane sont-elles un échec de la famille, de la société, de l'État ? Ils affirment en outre que, bien que *Lupin* soit une œuvre de fiction, la série dépeint le désir de vengeance et l'appel à se faire justice

¹² GOSSON, *Hoodwinking the République*, p. 461.

¹³ GOSSON, *Hoodwinking the République*, p. 461, traduction libre. Dans l'original: Via almost magical sleight of hand, artful disguise, and cunning elusion of the authorities, he exposes the French Republic's blind spots and invites a more careful consideration of the deeper social tensions beyond his "Now you see me, now you don't" maneuvers.

¹⁴ COLECLOUGH, *So many ways to be an outsider*.

¹⁵ COLECLOUGH, *So many ways to be an outsider*, p. 70.

¹⁶ BORBA, *La Multimodalité en Classe de Français Langue Etrangère (FLE)*, p. 18.

¹⁷ ALVES; MATEUS; OLIVEIRA, *O romance policial na construção da aprendizagem juvenil a partir da série Lupin*.

soi-même, faisant d'Assane un homme à la conduite morale douteuse.¹⁸ Cependant, ils soulèvent ensuite une autre question pertinente et sympathique pour le protagoniste :

Et la justice est pour qui? L'Etat n'a pas garanti le droit à la vie, à la liberté de Babacar, ni même à un procès équitable, qui sont des droits humains fondamentaux. L'insécurité du processus a conduit son père, après son arrestation, à signer une lettre d'aveu de crime, et par conséquent à la mort.¹⁹

Pour Lotz et Potter,²⁰ la première impression de *Lupin* repose sur une tentative de compréhension de la représentation culturelle au cinéma. Dans ce contexte, ils soulignent l'évidence de notre connaissance du fait que *Lupin* se déroule en France, que nous pouvons voir, selon eux, à travers les paysages urbains français et les institutions culturelles telles que le musée du Louvre (en plus du fait qu'elle est basée sur un personnage typiquement français développé par Leblanc). Il est intéressant de noter que leur perspective de mise en évidence d'une francité manquante aboutit également à des questions sur la Noirité : « Dans quelle mesure la vie d'Assane est-elle bien ancrée dans le fait d'être un homme noir à Paris ? ».²¹ Ainsi, ils soutiennent que si nous voyons la France dans la série, il n'y a pas beaucoup de culture française qui est présente. En situant la condition du corps noir dans une perspective culturelle française, Lotz et Potter (2022) nous montrent également la nécessité pour *Lupin* d'explorer plus profondément la question de la race, ce que la série a fait, comme je le montre dans cette discussion.

Si *Lupin* amplifie les conversations existantes sur la race dans la France contemporaine, le corps noir dans le cinéma français a également attiré l'attention des chercheurs depuis longtemps. Lawrence²² affirme que depuis le développement de l'industrie cinématographique à la fin des années 1800, le média a présenté les Noirs d'une manière qui reflète leur statut sociopolitique en Amérique. Ainsi, considérés comme inférieurs par la majorité blanche, les Noirs étaient représentés dans les films de manière dégradante. Ces films, ainsi que de nombreux autres de l'époque, présentaient les Noirs comme des sujets de moquerie, à ne pas prendre au sérieux, sauf lorsqu'ils étaient montrés en train de se sacrifier pour leurs maîtres blancs.²³ Cependant, comme l'observe Mouzet,²⁴ cette présence des acteurs noirs tend à s'estomper si l'on considère le nombre de premiers rôles qui leur ont été confiés dans la période récente. Lorsque l'on s'intéresse à l'influence des artistes noirs sur la scène française et au-delà, un paradoxe se dessine : alors qu'ils sont apparus dans les spectacles français dès le XVIII^e siècle, ils restent des figures spectrales dans la mémoire collective.²⁵

¹⁸ ALVES; MATEUS; OLIVEIRA, *O romance policial na construção da aprendizagem juvenil a partir da série Lupin*.

¹⁹ ALVES; MATEUS; OLIVEIRA, *O romance policial na construção da aprendizagem juvenil a partir da série Lupin*, traduction libre. Dans l'original: E a justiça é para quem? O Estado não conseguiu garantir o direito à vida, à liberdade de Babacar, nem mesmo a um processo justo, que são direitos fundamentais do ser humano. A insegurança no processo levou seu pai, após a prisão, a assinar uma carta de confissão de crime, e, consequentemente, à morte.

²⁰ LOTZ; POTTER, *Effective cultural policy in the 21st century*.

²¹ LOTZ; POTTER, *Effective cultural policy in the 21st century*, p. 689.

²² LAWRENCE, *Blaxploitation Films of the 1970s*.

²³ LAWRENCE, *Blaxploitation Films of the 1970s*.

²⁴ MOUZET, *Les acteurs noirs du cinéma français*.

²⁵ MOUZET, *Les acteurs noirs du cinéma français*.

En ce qui concerne l'évolution de la dynamique raciale, certains chercheurs observent que même l'émergence d'un terme, « minorités visibles », et l'utilisation conflictuelle de la nomenclature « Noir » au lieu du mot anglais *Black*, autrefois omniprésent, par des individus et des groupes qui se mobilisent politiquement en France, représentent un changement critique dans la culture politique française sur les terrains de la race, de l'identité et d'autres catégories de reconnaissance dans l'espace public.²⁶ Ces auteurs notent également que l'association antiraciste *Les Indivisibles* utilise efficacement l'humour pour critiquer ce point précis concernant les angoisses liées à l'utilisation du mot 'noir' dans le discours public en France, ce qui est bien illustré dans leur court métrage *N'ayez pas peur du noir ...*, reconnu au festival du film *France Noire/Black France* en 2010 à Paris. Grâce à cette étude et aux autres études susmentionnées, nous pouvons comprendre l'attention que les corps noirs dans le cinéma français ont attirée pendant des décennies. Cela nous offre un point de départ pour notre engagement envers le corps noir et le racisme dans *Lupin*.

3. Méthodes

Dans cet article, j'aborde la question de la Noirité et du racisme dans *Lupin* (2021). L'article répond particulièrement à la question de la représentation du corps noir face au racisme et aux stéréotypes dans la société française contemporaine à travers la série. En m'appuyant sur les deux premières saisons de *Lupin* (1 et 2), je conduis mon analyse à l'aide des études disponibles qui en partie abordent la question de la race et de l'injustice dans la France contemporaine telle que dépeinte dans la série.²⁷ Cet article s'inscrit dans la conception de la condition noire de Pap Ndiaye, telle qu'elle est présentée dans son livre *La Condition noire. Essai sur une minorité française* (2008). Notre analyse se situe dans le cadre de sa présentation des problèmes rencontrés par le corps noir, tels que la discrimination et le paradoxe de la Noirité dans la France républicaine d'aujourd'hui. Cette prise de conscience incite Ndiaye²⁸ à souligner que « on ne ferme pas les yeux sur les différences actuelles entre Noirs et Blancs [...] il convient non point de nier absolument toute différence entre eux, mais au contraire de les mesurer pour les réduire à toutes fins utiles ».

4. *Lupin* et la condition noire

Dans sa quête de déracialisation de la France, Pap Ndiaye soutient que la 'race' est une catégorie imaginaire qui, en tant que concept sociologique, sert en même temps à prendre en compte l'expérience sociale. Ainsi, il affirme que les Noirs sont noirs parce qu'ils sont placés dans une catégorie raciale spécifique. Le facteur décisif de la question noire française n'est donc pas l'hypothèse d'une identité de groupe existant a priori, mais

²⁶ KEATON; SHARPLEY-WHITING; STOVALL, *Black France / France Noire*.

²⁷ COLECLOUGH, *So many ways to be an outsider*; GOSSON, *Hoodwinking the République*; LOTZ; POTTER, *Effective cultural policy in the 21st century*; PRUSS, *Literary Empires*.

²⁸ NDIAYE, *La Condition noire*, p. 252.

la revendication de droits sociaux.²⁹ Ndiaye (2008) affirme en outre que la Noirité a un effet persistant en tant que marqueur des hiérarchies sociales, dont les effets sont biologisés par le biais d'une argumentation raciste et attribués aux individus en tant que traits. Ce marqueur est destructeur dans des pratiques telles que l'utilisation de produits éclaircissants pour la peau, par lesquels les personnes catégorisées retournent la violence sociale contre elles-mêmes pour tenter d'en atténuer les effets.³⁰

Dans ce contexte, la question raciale est donc reformulée en fonction d'un certain nombre de facteurs historiques et sociaux qui s'articulent autour d'un parcours lié à l'esclavage, au colonialisme et à l'ère post-coloniale elle-même, période au cours de laquelle de nouveaux éléments ont compliqué les paramètres de la discussion, compte tenu de l'absence d'homogénéité au sein de la population noire en France aujourd'hui.³¹ Depuis une dizaine d'années, selon Ndiaye, « les Noirs vivant en France, de nationalité française ou pas, font entendre leur voix et apparaissent visiblement dans l'espace public national ».³²

L'approche de Pap Ndiaye s'inscrit dans la pensée d'une 'politique des minorités' afin de « se concentrer sur les phénomènes par lesquels des groupes spécifiques, les 'minorités', se trouvent discriminés, c'est-à-dire objets d'un traitement différencié fondé sur des critères illégitimes [...] un groupe de personnes partageant, *nolens volens*, l'expérience sociale d'être généralement considéré comme noir ».³³ En éliminant la construction sociale de la négritude, Ndiaye souhaite échapper à la racialisation à laquelle sont confrontés les Noirs dans une France républicaine. Ces défis soulignés dans *Lupin* nous permettent d'aborder les perspectives de Pap Ndiaye dans *La condition noire*, elle-même conçue dans le contexte des défis raciaux perpétuels rencontrés par le corps noir en France.³⁴

5. Le corps noir dans une société raciste

Dans *Lupin*, nous rencontrons une forte critique du traitement que subit le corps noir dans la France contemporaine. Bien que la société soit considérée comme l'une des plus tolérantes en ce qui concerne la diversité raciale, son universalisme balaie sous le tapis de nombreuses questions relatives à ses groupes périphériques marginalisés, notamment le racisme antinoir qui se nourrit des préjugés de la colonialité et de son fantasme du corps noir (Brégand & Dubreuil, 2020).³⁵ Dans tous les cas, la marginalisation des Noirs va à l'encontre du principe d'universalisme que la France propage. Tout d'abord, la relégation des Noirs à la périphérie de la société est mise en évidence par le racisme manifeste auquel les Noirs sont confrontés dans divers contextes de la série. Ce racisme se manifeste de deux manières : le racisme systémique et le racisme général.

²⁹ ARNDT; LINDNER, Ndiaye, *Pap, La Condition Noire*.

³⁰ ARNDT; LINDNER, Ndiaye, *Pap, La Condition Noire*.

³¹ THOMAS, Pap Ndiaye, *La Condition noire*.

³² NDIAYE, *La Condition noire*, p. 18.

³³ NDIAYE, *La Condition noire*, pp. 21-24.

³⁴ NDIAYE, *La Condition noire*.

³⁵ BRÉGAND; DUBREUIL, *Les Noirs continuent d'être fortement discriminés en France, selon un rapport*.

Lupin présente d'emblée à son public des éléments de racisme systémique. Dans la scène d'ouverture, Assane Diop se présente au musée du Louvre pour travailler comme concierge, aux côtés d'un groupe d'ouvriers noirs. Le protagoniste dit à ses complices que ses employeurs le voient mais ne le regardent pas vraiment.³⁶ Il s'agit d'une référence directe à la marginalisation à laquelle les Noirs sont confrontés : ils sont les invisibles de la société. Cette idée est renforcée par la déclaration d'Assane selon laquelle « ... ceux qui vivent là-bas pendant que nous on vit ici, ceux qui sont tout en haut, quand nous on est tout en bas. Ils nous regardent pas ».³⁷ C'est un message fort qui est également mis en avant dans les différentes critiques de la série en raison de sa vérité sur la société française contemporaine.³⁸ De plus, nous rencontrons ce racisme systémique à travers le contact entre Assane et l'inspecteur Dumont, un officier de police. Lors d'une de leurs conversations, Assane fait référence à une « limite raciste » lorsque Dumont lui demande : « Fais voir tes papiers, toi... ». En répondant plus loin, il dit à Dumont que « ... vous me tutoyez je vous tutoie ! ».³⁹ Le tutoiement d'un adulte du statut d'Assane, un étranger face à Dumont, peut en effet faire allusion à un facteur : sa Noirité. La marginalisation des Noirs telle que présentée dans la série conduit non seulement à l'invisibilité mais aussi à l'infantilisation. Pour le Noir, Dumont n'est pas seulement un policier. Il représente le système français et ses perspectives intérieurisées sur la Noirité. Selon Ndiaye (2008), il s'agit d'une invisibilité sociale paradoxale et de l'infantilisation qui en découle, résultant de la réalisation de l'égalité formelle par la décolonisation, une condition que seules les luttes des migrants et les conflits historico-politiques ont temporairement brisée.

Outre le racisme systémique, *Lupin* offre également à ses spectateurs un aperçu d'une forme ouverte de racisme qui caractérise les contacts entre Blancs et Noirs dans la société française contemporaine. L'antagoniste de l'intrigue, M. Pellegrini, incarne ce mal de société. L'un des nombreux exemples frappants dans lesquels il devient le symbole du racisme antinoir est celui où, dans un flash-back, il métaphorise Babacar Diop avec un singe. Il dit « Il est malin comme un singe » quand l'inspecteur Dumont lui dit que M. Diop continue de nier l'accusation de vol.⁴⁰ Lorsque Dumont semble choqué par cette remarque raciste, Pellegrini rit et dit « expression malheureuse ». La référence à un singe serait fortement sensible compte tenu du contexte de la France et de son histoire coloniale/esclavagiste, même dans le contexte improbable où il s'agirait d'une métaphore innocente. Nous savons, bien sûr, qu'il n'en est rien, étant donné les sous-entendus racistes qui accompagnent le personnage de l'antagoniste tout au long de *Lupin*. Nous voyons également cette attitude raciste lorsque M. Pellegrini interdit à Juliette, sa fille, de sortir avec Assane lorsqu'elle est au lycée en disant « Je t'interdis de le voir, [...] on n'a rien à faire avec ces gens-là ». ⁴¹ Dans cette société, 'ces gens' - les Noirs - ne doivent pas être fréquentés parce qu'ils ne sont pas considérés comme des égaux.

L'image d'un individu aisé et d'un officier de police en tant qu'instigateurs du racisme que nous voyons à travers Pellegrini et Dumont peut être un peu trompeuse. On pourrait penser que le racisme manifeste dans la société n'est le fait que de ceux qui

³⁶ BUTLER, 'Lupin' is a thrilling heist series, but it goes deeper than that.

³⁷ LUPIN, partie 1, chapitre 1.

³⁸ LEONARD, *Great artists steal*; GOSSON, *Hoodwinking the République*; COLECLOUGH, *So many ways to be an outsider*; BALLE, «Tout simplement noir».

³⁹ LUPIN, partie 1, chapitre 3.

⁴⁰ LUPIN, partie 1, chapitre 3.

⁴¹ LUPIN, partie 2, chapitre 3.

disposent de certaines formes de pouvoir direct. Cependant, une analyse plus approfondie de *Lupin* suggère le contraire. Même les gens ordinaires, ceux qui participent à l'activité économique normale de la société par exemple, montrent des tendances racistes. Par exemple, un cas de racisme manifeste apparaît dans un flashback où Assane escorte sa petite amie Claire dans un magasin de musique afin de louer un violon pour s'entraîner. Le propriétaire les engueule ouvertement, disant que les autres peuvent le prendre mais pas lui (Assane). À son tour, Assane l'interpelle en le qualifiant de « raciste ». En agissant ainsi, il reconnaît le racisme antinoir qui caractérise cette société. Par la suite, Assane dit à son camarade de classe blanc que « le connard du magasin ne veut rien lui louer, car elle l'amie d'un noir ».⁴² Cela souligne une fois de plus la connaissance consciente qu'a Assane (et donc toute personne noire) de l'enracinement du racisme antinoir dans cette société.

6. Stéréotypes antinoirs

Si le racisme peut se nourrir de stéréotypes et si les stéréotypes peuvent à leur tour servir d'indicateurs du racisme, ce dernier est un phénomène distinct qui nécessite son propre traitement. Dans *Lupin*, nous assistons au déploiement de divers stéréotypes antinoirs qui démontrent l'attitude négative de la société française blanche envers les Noirs. Ces stéréotypes montrent que même si les Noirs sont devenus une partie intégrante de la société française, et malgré l'existence de politiques telles que l'universalisme, il y a toujours ceux qui considèrent les Noirs comme des pauvres, des délinquants, des violents, des voleurs, des agressifs, des trafiquants de drogue et des ordures pour leur Noirité.⁴³ Le concept d'un corps noir comme incarnation du crime est récurrent dans toutes les sociétés ayant une histoire de subordination des Noirs.⁴⁴

Le préjugé selon lequel un Noir est un criminel par défaut semble également être au centre de *Lupin*. La criminalité anticipée d'un corps noir se manifeste à travers divers événements où la série s'engage délibérément dans une conversation qui laisse transparaître l'attitude de certains Blancs envers les Noirs. Ce qui ressort de l'intrigue de la série est une société raciste qui s'accroche à des stéréotypes antinoirs. Nous voyons, par exemple, l'existence de l'idée que les Noirs sont des voleurs. C'est ce stéréotype qui rend la mise en place de Babacar Diop facile : un Noir qui vole d'un Blanc est très attendu. Au final, Babacar est condamné à tort alors qu'il n'a pas volé le collier. Le vol n'a même pas eu lieu,⁴⁵ mais comme le système français se nourrit de préjugés et de stéréotypes antinoirs, le cas de Babacar est une fatalité. Cette situation est typique de la pensée de Ndiaye (2008), qui postule une suprématie blanche continue, manifestée par le traitement du corps noir par le système, influencé par les mythes et les stéréotypes raciaux. Le résultat est fatal, un suicide (de Babacar) qui ne déclenche aucune alarme dans les hautes sphères de cette société : c'est juste le décès d'un autre corps noir.

L'ironie d'un corps noir criminel victime de préjugés se manifeste clairement dans une interaction entre le père d'Assane et Madame Pellegrini. Par un jour de pluie, sa

⁴² LUPIN, partie 2, chapitre 1.

⁴³ KA, *Menace(s) du stéréotype et perception de soi*.

⁴⁴ BELL, *Race, Racism and American Law*.

⁴⁵ LUPIN, partie 1, chapitre 3.

voiture présente un défaut et Babacar vient lui offrir son aide. Mais Madame Pellegrini verrouille sa voiture et le fait fuir. Il a peur d'un criminel noir potentiel. Mais Babacar veut vraiment l'aider. Il est ensuite autorisé à l'aider, lorsqu'elle se rend compte qu'il travaille pour son mari. Le point de vue des corps noirs criminels est également illustré par M. Hubert Pellegrini. Bien qu'il ait piégé Babacar, il projette sa perception de Babacar (et de tous les Noirs) comme criminel sur Raoul, le fils d'Assane. Il lui dit que son père Assane est un voleur comme son père (Babacar). En établissant un lien entre Assane et Babacar (pour ce dernier, sur la base d'accusations forgées de toutes pièces, et pour Assane, par la faute du système), *Lupin* crée l'impression d'une culture du stéréotype qui transcende les générations de stéréotypés. Le stéréotype antinoir de cette société est également incarné par Pellegrini qui met tous les parents d'enfants noirs dans la catégorie des criminels lorsqu'il dit qu'il organise « un gala de la bienfaisance » pour les enfants comme Raoul, « ceux dont lesquels ses parents sont délinquants ou drogués ».

De plus, *Lupin* met également en avant l'idée d'un corps noir comme l'incarnation du crime et donc dangereux de manière plus claire. Ceci est illustré par les événements entourant la poursuite entre Assane et Léonard (un assassin de Pellegrini qui kidnappe Raoul, le fils d'Assane).⁴⁶ À Bourneville, en Normandie, le kidnappeur entre dans un bar à la recherche d'un téléphone. L'atmosphère change, il n'est pas accueilli comme un client, et lorsqu'il achète une bière, le patron vérifie l'argent pour voir s'il est vraiment original. Mais le bar rempli uniquement de Blancs ne sait même pas que Léonard est un criminel. L'impression que crée *Lupin* ici est que les Noirs s'attirent ce traitement. La simple entrée d'un corps noir est une raison suffisante pour éveiller les soupçons. Lorsque Léonard s'en va, l'atmosphère s'adoucit à nouveau et les conversations qui s'étaient arrêtées reprennent presque instantanément. Toute cette étrange réaction peut être attribuée à sa Noirité : la couleur d'un criminel. Cela se répète également avec Assane. Lorsqu'il arrive à Bourneville, il demande à un vieil homme s'il a vu Léonard et Raoul, mais l'homme l'ignore. Même dans le bar, personne ne répond à Assane lorsqu'il demande des nouvelles de Léonard. Plus la peau est foncée, moins les gens ont confiance en vous. Cette scène incarne *Black Panic* (la panique noire), « la peur de tout jeune homme noir (qu'il porte un hoodie ou non) qui peut être considéré comme une menace mortelle (même pour avoir seulement mangé des bonbons) ».⁴⁷

Un autre stéréotype dont se nourrit la société est celui du corps noir comme incarnation de la pauvreté. Cette vision, qui témoigne également de l'ancrage de la supériorité raciale des Blancs dans les systèmes contemporains,⁴⁸ est particulièrement évidente lors de la vente aux enchères du collier. Lorsque Assane (se faisant passer pour M. Paul Sernine) exprime son intérêt pour l'achat du collier à 33 millions d'euros, les autorités vérifient ses informations, un processus qui n'est évidemment pas effectué pour les autres acheteurs blancs intéressés.⁴⁹ Cela confirme le postulat de Ndiaye (2008) selon lequel la société contemporaine favorise les Blancs. Les soupçons de racisme du public sont confirmés vers la fin de la vente aux enchères, lorsque le vendeur admet qu'il ne s'attendait pas à ce qu'un homme comme lui achète le bijou (un Noir en fait, bien que, lorsqu'il est interrogé par Assane, il déplace l'implicite vers « un jeune homme »). Dans ce contexte, on peut même conclure que la suspicion de l'inspecteur à l'égard de M.

⁴⁶ LUPIN, partie 2, chapitre 1.

⁴⁷ PETRY, *Artist Profile*, p. 1.

⁴⁸ BELL, *Race, Racism and American Law*.

⁴⁹ LUPIN, partie 1, chapitre 1.

Sernine comme responsable du vol du collier quelques instants plus tard est due à sa couleur de peau.

7. *Lupin* comme symbole de la révolte noire

Ce que nous voyons dans *Lupin*, c'est un corps noir qui se révolte contre le racisme systémique ancré dans la société française actuelle. La vengeance qui agite l'intrigue de la série est représentative d'un Assane Diop qui se soulève contre le système. Cette envie de révolte se reflète même dans la jeunesse d'Assane. Après que Claire (qui deviendra plus tard sa petite amie) se soit vue refuser un violon par le propriétaire du magasin de musique, Assane s'introduit dans le magasin et vole le violon. Il rend ainsi justice à son ami, dont le seul crime a été de se lier d'amitié avec un corps noir. Ainsi, ses actes ne sont pas simplement un cas de vengeance, ils sont représentatifs de la lutte des marginaux contre le pouvoir de l'opresseur raciste. En outre, Leonard (2021) met en évidence la capacité d'Assane à se faufiler à travers différents niveaux en utilisant l'invisibilité de la Noirité pour pénétrer les niveaux supérieurs de la société blanche :

Après tout, qui soupçonnerait un modeste concierge immigré, sans parler d'un technicien ou d'un employé du service de restauration d'un hôtel, pour ne citer que quelques-unes des autres identités de Diop, d'être un maître du casse ? Le protagoniste de *Lupin* utilise régulièrement cette bigoterie désinvolte à son avantage.⁵⁰

Cela fait de la marginalisation du corps noir dans la série une question importante. *Lupin*, à travers les exploits d'Assane Diop, fournit un moyen de se révolter contre cette marginalisation en exploitant l'opacité de la périphérie pour frapper et échapper au système. Assane, dans ses multiples identités, est brave, courageux, fort et intelligent/ingénieux. Ce sont des traits qui s'opposent à la vision raciste et stéréotypée de la société qui voit dans le corps noir un signe avant-coureur de pauvreté et de criminalité.

Tout au long du film, nous voyons que les actes de vengeance d'Assane ne sont que le déclencheur d'une lutte plus vaste contre le sectarisme, la marginalisation, l'invisibilisation et tous les stéréotypes à l'encontre du corps noir dans la France contemporaine. Comme l'observe Bell⁵¹ par rapport à ces actes de vengeance, nous pouvons affirmer que « voici la stratégie militante pour répondre aux contraintes de la fortune raciale. Elle est fondée sur la conviction qu'une cause vaut la peine d'être poursuivie malgré les obstacles de la loi et de l'opinion publique ». Bien qu'Assane Diop risque d'être perçu comme un simple criminel devant la justice publique,⁵² il est déterminé à combattre l'injustice jusqu'au bout. On le voit notamment dans le flashback de Claire (aujourd'hui son ancienne petite amie) lorsqu'il vole les diamants d'une vieille femme

⁵⁰ LEONARD, *Great artists steal*, p. 8, traduction libre. Dans l'original: After all, who would suspect a lowly immigrant janitor, to say nothing of a tech support guy or a hotel food service worker, to name a few of Diop's other identities, of being a heist master? The protagonist of *Lupin* routinely uses such casual bigotry to his advantage.

⁵¹ BELL, *Race, Racism and American Law*, p. 62.

⁵² ALVES; MATEUS; OLIVEIRA, *O romance policial na construção da aprendizagem juvenil a partir da série Lupin*.

(Agathe) qui sont le trophée colonial de son mari. La femme avoue sans vergogne que son mari a aidé à l'extraction de diamants au Congo belge. Elle ajoute que : « C'est mon mari qui me les a offerts. Il travaillait dans l'extraction de diamants, au Congo belge. Les locaux étaient assis sur une fortune sans le savoir ».⁵³ Lorsque la femme lui confie en plus un œuf Fabergé à garder, Assane dit « en souvenir du Congo Belge ». Pour le public qui connaît Assane comme un gentleman cambrioleur, cette expression implique une vengeance pour les maux coloniaux vécus en Afrique. Le Congo belge représente tout ce que les colonisateurs ont fait aux Africains – ils ont tué, violé, mutilé et victimisé le corps noir de toutes sortes de façons. À travers la conversation d'Assane avec la femme, *Lupin* met même en lumière la pensée contemporaine non repentante des Blancs sur l'exploitation dans les colonies. Il évoque des images de l'exploitation continue, même dans la postcolonie, où les ressources naturelles sont exploitées par des conglomérats miniers internationaux.

L'ironie de *Lupin* est qu'il s'agit de la première série dans l'histoire de la France avec un homme noir dans le rôle-titre, ce qui souligne également la marginalisation des Noirs ancrée dans les stéréotypes négatifs et le racisme antinoir. À ce sujet,⁵⁴ affirme que : « le choix d'Omar Sy dans ce rôle n'est rendu possible que par la nature contemporaine de la série et par la popularité de Sy, un acteur et un écrivain qui, à de nombreuses reprises, a défié le racisme présent dans son pays ».⁵⁵

De l'invisibilité qui caractérise les acteurs noirs, *Lupin* donne donc à son public l'occasion d'apprécier à quel point les membres de la périphérie dans la société française sont tout aussi incroyables. Toutefois, il s'agit d'une simple affirmation, compte tenu des succès précédents d'Omar Sy avec des films tels qu'*Intouchables* (2012).⁵⁶ Grâce à l'utilisation de personnages et de décors renommés, chers aux fervents adeptes de la littérature française, *Lupin* « encadre les défis de l'universalisme liés à l'intégration sociale pour les publics internationaux afin de développer les figures traditionnelles et les institutions centrales aux valeurs républicaines ».⁵⁷

Alors que des critiques comme Yesaya (2022) affirment que les Noirs français font référence aux stéréotypes raciaux et racistes et les renforcent subtilement par les rôles qu'ils interprètent à la télévision, ce que nous présente *Lupin* a pour effet l'exact opposé. *Lupin* sert à rappeler à la France contemporaine la persistance du racisme et des stéréotypes qui désavantagent le corps noir. Et ce, malgré l'existence de concepts qui ne tiennent pas compte de la race ou de la couleur, comme le principe d'universalisme. Cela souligne subtilement la nécessité d'ignorer ces principes et de traiter la question de la race avec les réalités existantes des expériences vécues par le corps noir à la périphérie. Ces expériences sont mises en évidence par les tribulations qui poussent Assane Diop à la criminalité, alors qu'il cherche à venger son père. Ainsi, c'est le système qui le transforme en ce qu'il devient, un criminel aux yeux des forces de l'ordre, un héros aux yeux du corps noir qui observe depuis la périphérie. Nous pouvons donc conclure qu'à

⁵³ LUPIN, partie 1, chapitre 5.

⁵⁴ COLECLOUGH, *So many ways to be an outsider*.

⁵⁵ COLECLOUGH, *So many ways to be an outsider*, p. 71, traduction libre. À l'original: The casting of Omar Sy in this role is only made possible in part by the contemporary nature of the series and through the popularity of Sy, an actor and writer who on many occasions has challenged the racism present in his country.

⁵⁶ PETTERSEN, *French B Movies*.

⁵⁷ PRUSS, *Literary Empires*, p. 172.

travers Assane Diop, *Lupin* agit comme un catalyseur pour les conversations sur le démantèlement des sociétés racistes où la justice est biaisée contre le corps noir.

8. Conclusion

Dans cet article, j'ai abordé la question du racisme et du corps noir dans la série télévisée française *Lupin*. L'article a permis de comprendre comment la série représente le corps noir comme étant piégé dans une société raciste antinoire. Cette représentation a été présentée sous deux aspects : le racisme du système et celui de la société, avec une ligne floue entre les deux, car le système est également représenté par les personnes qui travaillent pour lui. La question du racisme est aussi directement liée à une société stéréotypée dans laquelle la Noirité est associée à la pauvreté et au crime. Cependant, l'article constate qu'à travers Assane Diop, *Lupin* représente une forme de révolte contre ce système qui est déjà biaisé contre le corps noir. Ainsi, tout au long de la série, nous rencontrons un protagoniste qui défie le système de nombreuses manières. Il existe ici suffisamment de preuves pour étayer ma compréhension de la position de Lotz et Potter (2022), qui craignent une sous-exploration du racisme dans la série. Le racisme systémique dont j'ai parlé a été placé dans le cadre de la condition noire de Pap Ndiaye à travers son œuvre, *La condition noire. Essai sur une minorité française* (2008). Puisque la société française est aveugle au racisme par son principe d'universalisme, la pensée de Ndiaye nous aide à situer la marginalisation et la discrimination existantes vécues par les Noirs dans le cadre du regard colonial à travers lequel règne la suprématie blanche. *Lupin* démontre clairement comment un tel système truqué affecte le corps noir dans la France contemporaine à travers les nombreuses allusions au racisme et aux stéréotypes.

Referências

- ALVES, D.; MATEUS, A. M.; OLIVEIRA, L. R. O romance policial na construção da aprendizagem juvenil a partir da série Lupin. *Revista Philologus*, v. 28, n. 82, pp. 752-770, 2022. Récupéré sur : <https://www.revistaphilologus.org.br/index.php/rph/article/view/1216>.
- ARNDT, L.; LINDNER, K. Ndiaye, Pap, La Condition Noire. Essai sur une Minorité française, Calmann-Lévy, Paris. *Das Argument*, n. 281, pp. 16-19, 2009. Récupéré sur : https://www.academia.edu/19170711/Besprechung_Ndiaye_Pap_La_Condition_Noire_Essai_sur_une_Minorit%C3%A9_fran%C3%A7aise_Calmann_L%C3%A9vy_Paris_2008_440_S_br_21_50.
- BALLE, C. «Tout simplement noir» : un film lumineux et drôle sur le racisme. *Le Parisien*, p. 1, 2020, Juillet 7.
- BELL, D. A. *Race, Racism and American Law* (éd. 6th). Illinois: Aspen Publishers, 2008.
- BORBA, F. E. *La Multimodalité en Classe de Français Langue Etrangère (FLE)* : Proposition d'intervention didactique à partir de l'analyse des objets sémiotiques secondaires (OSS) de l'oeuvre Arsène Lupin, gentleman cambrioleur (1907), de Maurice Leblanc. 2022. Mémoire (Licence en Lettres) - Universidade Federal de Pernambuco, Département des Lettres, Recife, 2022. Récupéré sur : <https://repositorio.ufpe.br/bitstream/123456789/48450/1/TCC%20Fernanda%20Estima%20Borba%20%2821%29.pdf>.
- BRÉGAND, C.; DUBREUIL, M. Les Noirs continuent d'être fortement discriminés en France, selon un rapport. *Europe1*, p. 1, 2020, Juin 8.
- BUTLER, B. 'Lupin' is a thrilling heist series, but it goes deeper than that. *The Washington Post*, p. 1, 2021. Récupéré sur : <https://www.washingtonpost.com/artsentertainment/2021/01/21/lupin-netflix-race/>.
- CARDOZE, Y. «Lupin» de Netflix perpétue la critique sociale chère à Maurice Leblanc. *Slate*, p. 1, 2021, Janvier 30.
- COLECLOUGH, S. So many ways to be an outsider: 'nerdism' and ethnicity as signifiers of otherness. *Exchanges: The Interdisciplinary Research Journal*, v. 9, n. 3, pp. 62-83, 2022. Récupéré sur : <http://eprints.staffs.ac.uk/7379/>.
- DELAPORTE, C. Du stéréotype dans la comédie française contemporaine : autour de Qu'est-ce qu'on a fait au Bon Dieu ? *Humour(s) : cinéma, télévision et nouveaux écrans*, v. 9, pp. 1-21, 2017.
- FANON, F. *Peau noire, masques blancs*. Paris: Éditions du Seuil, 1952.
- GOSSON, R. Hoodwinking the République: LUPIN and the Illusion of French Universalism. *Contemporary French and Francophone Studies*, v. 26, n. 4-5, pp. 461-469, 2022. Récupéré sur : <https://doi.org/10.1080/17409292.2022.2107278>.

KA, R. *Menace(s) du stéréotype et perception de soi: Comment modérer l'impact des réputations négatives sur les membres des groupes stéréotypés? Le cas des femmes et des Noirs de France.* 2013. Thèse (doctorat en Psychologie sociale) - Université René Descartes, Paris V, 2013.

KEATON, T. D. ; SHARPLEY-WHITING, T. D. ; STOVALL, T. *Black France / France Noire: The History and Politics of Blackness.* Durham: Duke University Press, 2012.

LAWRENCE, N. *Blaxploitation Films of the 1970s: Blackness and Genre.* Routledge: New York, 2008, Juin 18.

LEONARD, D. Great artists steal. *ANTIHEROS (The Heist Issue)*, pp. 1-10, 2021. Récupéré sur : https://static1.squarespace.com/static/5a33244ffe54efe146a3af0a/t/61b5072704b54a0830ae154b/1639253800332/heist_lupin29.pdf.

LOTZ, A. D. ; POTTER, A. Effective cultural policy in the 21st century: challenges and strategies from Australian television. *International Journal of Cultural Policy*, v. 28, n. 6, pp. 684-696, 2022. Récupéré sur : <https://doi.org/10.1080/10286632.2021.2022652>.

LUPIN. Réalisation : Louis Leterrier, Marcela Said, Ludovic Bernard, Hugo Gélin. Production : Isabelle Degeorges Nathan Franck, Martin Jaubert. France: Netflix, 2021. Récupéré sur : <https://www.netflix.com/search?q=lupin&jbv=80994082>.

MOUZET, A. Les acteurs noirs du cinéma français: de l'ombre à la lumière? *Vox plurielles*, v. 14, n. 2, pp. 50-61, 2017. Récupéré sur : <https://doi.org/10.26522/vp.v14i2.1640>.

NDIAYE, P. *La Condition noire: Essai sur une minorité française* (éd. 6th). Paris: Calmann-Lévy, 2008.

OUELLETTE, J. Lupin trailer offers a fresh retelling of classic French gentleman thief. *Ars Technica*, p. 1, 2021, Mars 12.

PETRY, M. Artist Profile: Massa Lemu and the Panhandler Pieces. *HuffPost*, p. 1, 2013. Récupéré sur : https://www.huffingtonpost.co.uk/dr-michael-petry/massa-lemu-artist-profile_b_3611102.html.

PETTERSEN, D. A. Omar Sy: Black Superstardom in Contemporary France. In : PETTERSEN, D. A.. *French B Movies: Suburban Spaces, Universalism, and the Challenge of Hollywood.* Bloomington : Indiana University Press, 2023. pp. 204- 240.

POUGIN, E. 16 films, documentaires et séries récents pour interroger le racisme systémique. *Marie Claire*, p. 1, 2020, Decembre 22.

PRUSS, C. Literary Empires: Education, Literature, and Mobility between Francophone Africa and France. 2022. Thèse (doctorat en Philosophie en études françaises et francophones) - University of California, Los Angeles, 2022. Récupéré sur : <https://escholarship.org/uc/item/1bz4s6qq>.

SAGNO, G. Omar Sy, l'archétype du nouveau héros français? *BBC Afrique*, p. 1, 2021, Février 8.

THOMAS, D. Pap Ndiaye, La Condition noire. Essai sur une minorité française. *Gradhiva*, v. 10, pp. 1-4, fév. 2009. Récupéré sur : <https://doi.org/10.4000/gradhiva.1594>.

YESAYA, D. Omar Sy, Le Nouveau « Y'a bon Banania » ou Le Symbole d'une France Hexagonale Post-Raciale? *Contemporary French and Francophone Studies*, v. 26, n. 4-5, pp. 375-386, 2022. Récupéré sur : <https://doi.org/10.1080/17409292.2022.2107287>.

A PROPOS DE L'AUTEUR

Beaton Galafa

Beaton Galafa est maître de conférences en français à l'Université du Malawi. Il est titulaire d'un Master 1 FLE et d'un Master en éducation comparée. E-mail: bgalafa@unima.ac.mw.



Imagen gerada por IA (Midjourney) a partir dos termos: queer utopia gender sexuality race class recognition

A MIGRAÇÃO COMO FORMA-DE-VIDA: POLÍTICA E LINGUAGEM A PARTIR DE GIORGIO AGAMBEN*

Maria Lúcia Rodrigues da Cruz  0000-0003-4787-5595

Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, Brasil

Resumo

O presente artigo perfaz uma imersão no campo da linguagem, pensando o conceito de forma-de-vida numa dimensão política no campo das migrações. Para isso, recorremos aos trabalhos de Giorgio Agamben, especialmente as obras *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua* (1995), *Altíssima Pobreza: regras monásticas e forma de vida* (2011), *O uso dos corpos* (2017). Procedemos um caminho metodológico fundado numa análise interpretativa dessas obras. Assim, argumentamos que a migração pode ser compreendida enquanto forma-de-vida. Nesse sentido, finalmente, estabelecemos uma relação entre o conceito de formas-de-vida e a temática das migrações, almejando radicalizar determinada ruptura dos limites normativos presentes na linguagem da política atual – que apenas tem se preocupado em realizar a captura biopolítica das vidas, separando-as de suas formas.

Palavras-chave

Giorgio Agamben; migrações; forma-de-vida; linguagem.

MIGRATION AS A WAY-OF-LIFE: POLITICS AND LANGUAGE FROM GIORGIO AGAMBEN

Abstract

This article immerses itself in the field of language, thinking about the concept of way of life in a political dimension in the field of migration. To do it, we resort to the works of Giorgio Agamben, especially the works *Homo Sacer: sovereign power and naked life* (1995), *Highest Poverty: monastic rules and form of life* (2011), *The use of bodies* (2017). We follow a methodological path based on an interpretative analysis of these works. Thus, we argue that migration can be understood as a way of life. In this sense, finally, we establish a relationship between the concept of forms-of-life and the theme of migration, aiming to radicalize a certain rupture in the normative limits present in the language of current politics – which has only been concerned with carrying out the biopolitical capture of lives, separating them from their forms.

Keywords

Giorgio Agamben; Migrations; Form-of-life; Language.

Submetido em: 19/08/2023
Aceito em: 23/10/2023

Como citar: CRUZ, Maria Lucia Rodrigues da. A migração como forma-de-vida política e linguagem a partir de Giorgio Agamben. (*des^{tro}os: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 4, n. 2, p. e47769, jul./dez. 2023).



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

* O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Introdução

As migrações estão relacionadas a diversos acontecimentos que abrangem aspectos políticos, sociais e econômicos, de modo que se pode considerar a migração como algo fundamental da humanidade. No interior dessa reflexão, encontram-se as ideias do filósofo italiano Giorgio Agamben, que tem se apropriado da noção de forma-de-vida, visando reconstruir aspectos teóricos no campo da política contemporânea. O seu pensamento filosófico, portanto, permite-nos radicalizar a crítica sobre o modo como as migrações, no campo da própria linguagem política, são reduzidas apenas aos pressupostos normativos das democracias ocidentais. Diante disso, na visão de Agamben, encontramos práticas de excepcionalidade que são construídas a partir da separação biopolítica entre vida e forma.

A noção de forma de vida foi utilizada, inicialmente, pelo filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein, para quem o conceito de *lebensform* (forma de vida) estaria compreendido a partir das relações e das regras que permitiriam a construção comunicativa em sociedade. Já em Agamben, a forma-de-vida passa a ter outra conotação. Em *O uso dos corpos*, Agamben faz a distinção entre forma de vida proposta por Wittgenstein. A forma de vida na visão de Wittgenstein é uma vida que obedece às regras, ou seja, está de acordo com o jogo ou concorda sobre a forma de vida que lhe é imposta. A forma-de-vida que Agamben propõe é justamente aquela que deve viver segundo sua forma, sem obediência às regras impostas. Agamben busca reconstituir a forma-de-vida dos bispos franciscanos, quem, segundo Agamben, viviam de tal modo em uma constelação de regras na qual eram eles mesmos a soma das regras que os regulavam¹. É, dessa forma que, voltando-se às práticas monásticas franciscanas, o filósofo italiano insere o conceito numa percepção que se dá no caminho ontológico entre forma e vida, cujo sentido fundamental está no campo, antecedendo qualquer regra pré-estabelecida. Assim, inexistiria qualquer separação da vida com a sua forma. Em Agamben, o conceito de forma-de-vida (com hífen) significa "uma vida que nunca pode ser separada de sua forma, uma vida que nunca é possível isolar ou manter separado algo como uma vida nua".²

A forma de vida (sem hífen) é o modelo normativo que opera nas políticas migratórias contemporâneas. Como consequência disso, "a vida que no estado de exceção tornou-se normal, é a vida nua, que separa em todos os âmbitos as formas de vida de sua coesão numa forma de vida"³. A separação da vida de sua forma está vinculada ao ideal normativo. Para superarmos esse modelo precisamos radicalizar a crítica aos instrumentos de exceção empregados pelo poder soberano do Estado-nação e caminharmos para uma forma-de-vida soberana em seu próprio modo de ser e existir, sem categorias que discriminem ou qualifiquem a sua valoração.

Nesse sentido, a forma-de-vida, descrita por Agamben, é uma possibilidade concreta de não discriminação entre vidas qualificadas e vidas desqualificadas. No campo das migrações – e aqui reside o interesse da nossa reflexão –, é possível encontrar esse artifício de políticas migratórias que relegam as vidas de migrantes pobres à situação de abandono e clandestinidade, empurrando-as para as periferias do mundo. O debate sobre

¹ AGAMBEN, *O uso dos corpos*, p. 269.

² AGAMBEN, *O uso dos corpos*, p. 233.

³ GIACOIA, Agamben, p. 244.

as migrações no mundo contemporâneo não pode deixar de ser pensado sem que se pontue os aspectos ético e político, o que nos leva a uma crítica das decisões concentradas na esfera internacional, de governos que são retroalimentados por meio de discursos políticos pautados pela exclusão de minorias, e, assim, na separação entre vida e forma. Diante disso, ao pensar essa articulação teórica de Agamben sobre o conceito de forma-de-vida, a pretensão é a de compreender as estratégias de políticas migratórias ocidentais contemporâneas.

Pensar o modo como essas políticas migratórias são construídas dentro de uma lógica linguístico-normativa baseada na separação entre forma e vida, em que umas são qualificadas (por adentrarem no modelo normativo do Estado-nação) enquanto outras são arremessadas ao descarte social. Para entendermos essa prática, o modo com que ela é construída no campo das migrações, seguiremos, neste texto, uma abordagem metodológica que se insere na análise interpretativa de algumas obras de Agamben que versam sobre o tema forma-de-vida, dentre elas: *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua* (1995), *Altíssima pobreza: regras monásticas e forma de vida* (2011) e *O uso dos corpos* (2014).

1. Migrações e biopolítica

O conceito de biopolítica aparece, pela primeira vez, em uma aula ministrada por Foucault, em 1976, no *College de France*, e, depois, em *Histoire de la sexualité I: la volonté de savoir* (1976). Entre 1978 e 1979, as aulas ministradas por Foucault no *College de France*, em um primeiro momento, deveriam ser todas voltadas para o nascimento da biopolítica.

A biopolítica é decisiva num momento em que a finalidade última do poder não é fazer morrer, pura e simplesmente. Esse atuar sem causar a morte produz uma sobrevivência modulável, onde se identifica apenas a produção de "cadáveres sem morte"⁴. Talvez este seja o modo mais eficaz de camuflagem da morte, do qual a política e seus excessos necessitam, a todo tempo, lançar mão. Giorgio Agamben, retomando as contribuições de Michel Foucault sobre a biopolítica, assume que a estrutura originária do poder soberano se institui de forma muito peculiar sobre a vida. Assim, o filósofo italiano provoca certa guinada teórica. Para ele, há nesse caminho da biopolítica moderna uma captura da vida que ocorre através do poder soberano, que se sustenta pelo instrumento da exceção. Em Foucault, está que:

[...] o poder, no século XIX, tomou posse da vida, dizer pelo menos que o poder, no século XIX, incumbiu-se da vida, é dizer que ele conseguiu cobrir toda a superfície que se estende do orgânico ao biológico, do corpo à população, mediante o jogo duplo das tecnologias de disciplina, de uma parte, e das tecnologias de regulamentação, de outra.⁵

Essa questão é interpretada por Agamben na sua volta ao passado mais pretérito. O emblema da biopolítica estaria já presente na sociedade romana. O caminho pensado pelo filósofo o leva a assumir que o exercício do biopoder se concentrava na figura do

⁴ FOUCAULT, Segurança, território e população, p. 78.

⁵ FOUCAULT, Em defesa da sociedade, p. 202

Direito Romano denominada de *homo sacer*. Assim, ao contrário de Michel Foucault, que sustentou ser a biopolítica um instrumento das técnicas modernas de saber-poder, Agamben mostra que os modos de governo sobre a vida encontram-se em tempos e momentos mais antigos da história. Além disso, para o filósofo italiano, teríamos que o efetivo exercício da biopolítica seria precisamente o de capturar a vida, modulando-a através das estratégias que consistem "já não em *fazer morrer*, nem *fazer viver*, mas *fazer sobreviver*".⁶

O poder soberano traça, portanto, os limites daquilo que Agamben chama de vida nua, que se apresenta como signo do poder desde épocas anteriores à Modernidade, chegando à atualidade. Por assim dizer, uma das estratégias da biopolítica tem sido a de descharacterizar as formas-de-vida. Isso é observável, hodiernamente, quando a relação entre poder e vida impera com consequências imensuráveis, de maneira que a vida nua se identifica com a vida dos migrantes indesejados. As operações do biopoder relegam a vida desses migrantes à situação de abandono, considerada, também, um modo de assassinato indireto. Nas palavras de Castelo Branco:

[...] a multidão dos ameaçados pela fome nos países periféricos, os que abandonam suas casas e países às vezes sem poder levar nada, os grandes contingentes populacionais que vão em busca de uma vida melhor (ainda que seja uma vida humilhada) são milhões; estão em outros países e continentes, desenraizados, quase sempre tidos como indesejáveis e considerados púrias nesses países onde conseguem entrar. A rota de acesso para a entrada nos países "centrais" é perigosa, os caminhos são difíceis, e milhares de pessoas morrem à míngua em barcos, em meios de transportes inapropriados ou simplesmente assassinados por contrabandistas de carga humana. Por outro lado, em terras estrangeiras, muitas vezes sem qualquer amparo legal, essas pessoas vivem excluídas do convívio social e dos direitos fornecidos pelo Estado. Convertem-se em trabalhadores pouco custosos e sem nenhum custo social e trabalhista. Os excluídos, os exilados, são carne barata do capitalismo, descartáveis e desprezados. A grande massa da exclusão é constituída pelos estrangeiros, pelos estranhos, pelos apátridas.⁷

A biopolítica moderna se caracteriza, justamente, pela inscrição dos migrantes indesejáveis como vida nua na esfera política. Segundo Agamben, no universo biopolítico, como ocorreu nos campos de concentração, poderia ser desvendado o enigma no qual política e vida encontram-se em uma zona de indiscernibilidade. Os atuais campos de retenção de migrantes e imigrantes indesejados constituem a marca, a assinatura desse biopoder inerente aos campos de concentração nazistas. Esse seria, para Agamben, o novo *nómos* biopolítico moderno, no qual ocorre a transformação material desses espaços que saem de algo que era potencialmente virtual, para tornar-se práticas efetivas de violências.

Diante disso, o filósofo italiano estabelece a articulação biopolítica entre democracia e totalitarismo, compreendendo que em ambas o poder soberano circunscreve quem será afirmado como vida nua - aquelas vidas desprotegidas e desqualificadas juridicamente. A diferença é que, enquanto o "campo", sob a égide do Totalitarismo, é um acontecimento que conduz à ação do extermínio, nas democracias ele é o acontecimento da produção do abandono, à condição de indefinição entre cidadão e não cidadão.

⁶ AGAMBEN, *O que resta de Auschwitz*, p. 155.

⁷ CASTELO BRANCO, *Michel Foucault*, p. 78.

Ao não entrarem na concepção normativa de Estado-nação, que é oriunda do próprio exercício do poder soberano, os migrantes indesejados (negros, homossexuais, pobres, entre outros) têm as suas vidas separadas da comunidade para a qual se direcionam. A linguagem que regula a dimensão jurídica da cidadania confere reconhecimento tão somente àquelas vidas legitimadas pela norma. Uma norma que atua pela lógica da exclusão-inclusiva.

Migrantes indesejados, por não terem um Direito que os proteja, em qualquer parte do mundo, são considerados como vida nua – podendo em qualquer circunstância serem banidos. Agamben conclui que "somente porque em nosso tempo a política se tornou biopolítica, ela pode constituir-se em uma proporção antes desconhecida como política totalitária".⁸

Essa intersecção entre democracia e totalitarismo ressalta os esquemas biopolíticos de produção de vulnerabilidades, sobretudo das vidas subjugadas por atos violentos, desprovidas, assim, de qualquer proteção, caindo na esfera própria da exclusão provocada pelo ato jurídico. Essa condição ressurge constantemente nos momentos de crise do Estado ou da sociedade. Para Fonseca:

[...] em suas diversas faces, essa realidade do deslocamento migratório no presente coloca-nos diante da biopolítica em uma de suas concretizações externas, de um lado a realidade dessas migrações comporta a especificação de uma população como corpo vivo em movimento, corpo coletivo, cujas cabeças se pode contar, cujas origens se pode identificar, cujas marcas virais se pode medir ou calcular. De outro lado, nessa realidade se cruzam e se interpretam, tanto o poder em sua forma juridicamente estabelecida dos Estados quanto a vida biológica inteiramente exposta, inteiramente aberta ao atravessamento por toda sorte de gerenciamento político.⁹

No momento atual, ocorre que a biopolítica forja modelos de classificação da vida: algumas são protegidas e outras exterminadas. Assim é produzida a categoria de migrantes indesejados, fazendo a cisão entre forma (desejada pela norma) e vida (tornada nua). A biopolítica traduz o desdobramento inédito do poder soberano, cujo papel fundamental consiste em organizar a população de acordo com as necessidades e interesses do Estado.

O controle migratório surge, portanto, como dispositivo de controle cujo objetivo é, conforme observam Ruiz e Molina¹⁰, a "cisão entre o humano e o cidadão". Isso representa o limite em que vida dos migrantes indesejados acaba condicionada, tornando-se vida nua pelas decisões do poder biopolítico. A assimilação designativa de corpos destituídos de importância evidencia que "vida e morte não são propriamente conceitos científicos, mas conceitos políticos que, enquanto tais, adquirem um significado preciso apenas através de uma decisão".¹¹

⁸ AGAMBEN, *Homo sacer*, p. 126.

⁹ FONSECA, *Imigração, estado de direito e biopolítica*, pp. 974-975.

¹⁰ RUIZ; MOLINA, *Os refugiados*, p. 1.

¹¹ AGAMBEN, *Homo sacer*, p. 171.

2. Migrantes e refugiados: formas-de-vida como modo de resistência

Agamben se dedica ao tema dos refugiados em artigo intitulado *We refugees*, publicado em 1995, no qual toma como apporte o texto de Hannah Arendt, de mesmo título. Sua reformulação sobre as análises de Arendt oferece o que ele denomina "direção possível" para o problema que surge a partir da trindade Estado-nação-território. Sobre os problemas enfrentados por Estados como Israel e Palestina, sugere Agamben:

[...] em vez de dois Estados nacionais separados por incertos e ameaçadores confins, seria possível imaginar duas comunidades políticas insistentes numa mesma região e em êxodo uma em relação à outra, articuladas entre si por uma série de extraterritorialidades recíprocas, na qual o conceito-guia não seria mais o *ius* do cidadão, mas o *refugium* do indivíduo.¹²

Esse é também um problema enfrentado pela Europa, cuja solução seria transformá-la em um "espaço aterritorial ou extraterritorial no qual todos os residentes dos Estados europeus (cidadãos e não-cidadãos) estariam em posição de êxodo ou de refúgio e o estatuto de europeu significaria o estar-em-êxodo".¹³

O tema se coloca de maneira crítica no texto de Arendt, intitulado *Nós, os refugiados* (1943). Já nas primeiras linhas observa-se a ideia de que "um refugiado costuma ser uma pessoa obrigada a procurar refúgio devido a algum ato cometido ou por tomar alguma opinião política".¹⁴ A observação de Arendt indica uma postura de insatisfação com o uso do termo refugiados, por acreditar que nem todos gostariam de ser definidos assim, tendo somente a vontade de poder recomeçar a vida em outro lugar, outro território e, portanto, seriam "apenas imigrantes comuns".¹⁵

Ao tratar dos conceitos de migrantes e refugiados devem ser estabelecidas as diferenças entre ambos. De início, pode-se considerar que o termo refugiado variou de acordo com as condições históricas de cada época, principalmente quando atrelado a problemas de ordem político-jurídica. Os aspectos originários de duas grandes Guerras Mundiais causaram a dispersão, a diáspora de grupos que sofriam algum tipo de perseguição, sendo este o elemento objetivo que caracterizaria o refugiado. Nesse sentido, as experiências das duas grandes guerras mostram a vida nua de migrantes e refugiados, na medida em que ambos foram resgatados de sua condição de vida humana para o limiar onde nenhum direito protegeria a vida nua. Entretanto, a garantia de migrar funciona de forma diferente para migrantes e refugiados, sobretudo após a Segunda Grande Guerra, e é justamente no interior desse limiar que a vida nua se torna a forma de vida dominante:

[...] tomar o migrante como uma desejada vida nua seria reconsiderar a vida como migração, o resultado de uma escolha de travessia, a saída de um lugar para o outro, o que em última análise reproduz a condição humana mais corriqueira. Tomar a

¹² AGAMBEN, *We refugees*, p. 118. Tradução nossa.

¹³ AGAMBEN, *We refugees*, p. 118. Tradução nossa.

¹⁴ ARENDT, *Nós, os refugiados*, p. 7.

¹⁵ ARENDT, *Nós, os refugiados*, p. 7.

condição do estrangeiro como a condição universal seria reafirmar a estrofe do poeta italiano Francesco Nappo [...]: a pátria existirá quando todos formos estrangeiros.¹⁶

No entanto, nem os migrantes nem os refugiados ganham existência pelo simples fato de os direitos humanos apontarem diretrizes que devem ser utilizadas como base para sua proteção, pois

[...] a constelação histórica em que se insere o surgimento da soberania moderna é marcada pela emergência tanto dos Estados-nação como das democracias liberais e do constitucionalismo fundado nas Declarações dos Direitos Fundamentais do homem e do cidadão. Neste movimento, o conceito jurídico-político de cidadania é figura gêmea da soberania, pois o binômio nascimento/nação é o dispositivo que, como operador biopolítico, promove e garante a inscrição da vida na esfera de decisão soberana da autoridade estatal.¹⁷

Portanto, o Direito Humanitário tornou-se incapaz de conter a violência em relação a migrantes e refugiados, embora tenha sido pensado como a chave que abriu as portas para um mundo mais igualitário. O que se pode constatar é que o fator que constitui a figura do refugiado ainda é a perseguição, por diversas razões: política, religiosa, de gênero, de raça etc. Com isso, surgiram entidades para orientar e proteger juridicamente os refugiados, como o Alto-Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados (ACNUR), fundado em 1921 pelo Conselho da Liga das Nações para garantir aos refugiados o atendimento humanitário necessário. Porém, apenas em 1951 é que foi elaborado o Estatuto do Refugiado, fornecendo bases jurídicas para a proteção aos refugiados, onde rege "o princípio de que os seres humanos, sem distinção, devem desfrutar dos direitos do Homem e das liberdades fundamentais".¹⁸ No entanto, para Agamben:

[...] o Essencial é que todas as vezes que os refugiados não representam casos individuais, porém, um fenômeno de massa (como aconteceu entre as duas guerras, e novamente agora), tanto estas organizações como cada um dos Estados, malgrado as evocações solenes dos direitos inalienáveis do homem, demonstram-se absolutamente incapazes não só de resolver o problema, mas também, simplesmente, de enfrentá-lo de modo adequado.¹⁹

As reflexões de Agamben, apesar de não estarem diretamente vinculadas ao tema das migrações de modo geral, são orientadas pelos problemas das (bio)políticas migratórias contemporâneas, não apenas no território europeu, mas em grande parte do mundo ocidental. Tendo em vista que essas distinções permitem também reconhecer em números abissais as migrações, colocamos aqui as distinções feitas pela Organização Internacional para Migrações (OIM), criada em 1951, que trabalha junto a governos e sociedade civil para promover assistência a refugiados e migrantes por diversos países. No entanto, lembra Agamben:

[...] convém refletir sobre o sentido dessa análise, que hoje, exatamente há cinquenta anos de distância, não perdeu nada de sua atualidade. Não só o problema se apresenta

¹⁶ NASCIMENTO, Agamben contra Agamben, pp. 115-116.

¹⁷ GIACOIA, Agamben, p. 150.

¹⁸ ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, *Convenção relativa ao estatuto dos refugiados*.

¹⁹ AGAMBEN, *Meios sem fim*, p. 26.

na Europa e fora dela, com idêntica urgência, mas, no declínio agora irrefreável do Estado-nação e na corrosão geral das categorias jurídico-políticas tradicionais, o refugiado é, talvez, a única figura pensável do povo no nosso tempo e, ao menos até quando não for realizado o processo de dissolução do Estado-nação e da sua soberania, a única categoria na qual é hoje permitido entrever as formas e os limites de uma comunidade política por vir.²⁰

A possibilidade de uma extraterritorialidade, ou seja, de territórios livre das amarras do nascimento-nação, é trazida por Agamben como uma abertura para uma postura ético-política, para pensar esses espaços hoje mergulhados nos impasses originados pelo princípio da nacionalidade que "reencontrariam sua antiga vocação de cidades do mundo".²¹ A partir dessa proposta de Agamben, poder-se-ia repensar a condição do migrante numa perspectiva de novas comunidades que estejam desprendidas de nacionalidade, territorialidade, onde todos possam estar em constante êxodo. O que implica em tornar o próprio ato de migrar como regra de vida.

Ao tratar sobre a relação entre linguagem e uso, o filósofo italiano resgata o conceito de forma-de-vida, inicialmente pensado por Ludwig Wittgenstein. Todavia, o seu interesse, ao estudar a forma-de-vida, está muito mais próximo da proposta teórica de Michel Foucault, em sua "estética da existência", presente no texto *A hermenêutica do sujeito*, de 1982. Nesse curso, Foucault traz alguns apontamentos filosóficos associados a uma ética do cuidado de si, que servirão de base para a problematização de Giorgio Agamben sobre a forma-de-vida. Para Foucault, a ética do cuidado orienta-se pela relação do sujeito consigo mesmo, abrindo a condição de possibilidade para se constituir como forma, de ser capaz de conduzir a si mesmo, tendo a prática do cuidado de si como possibilidade de romper com as regras impostas.

Por outro lado, Agamben reconsidera a ética do cuidado considerando-a não pautada pela regra, mas sim pela vida que efetiva a própria existência. Não se pode, assim, atrelar as relações humanas pela "norma", pelo modelo que afirma quais vidas são dignas de terem "uma forma". A partir disso, Agamben estabelece suas críticas ao modelo atual das políticas ocidentais, revestido por estratégias biopolíticas que esquadram quais vidas serão reconhecidas, aceitas, protegidas e quais vidas serão eliminadas, abandonadas. Segundo o filósofo:

[...] a vida biológica, forma secularizada da vida nua, que em comum com esta indizibilidade e impenetrabilidade, constitui, assim, as formas de vida reais como forma de sobrevivência, restando nelas não provocada como obscura ameaça que pode ser atualizada repentinamente na violência, na estranheza, na doença, no incidente. Ela é o soberano indivisível que nos olha por trás das máscaras estúpidas dos poderosos que, dando-se conta disto ou não, nos governam em seu nome.²²

Com efeito, ao pensar as formas de vida, Agamben vai além da ética do cuidado de si, elaborada por Michel Foucault. Isso faz com que Agamben tome como exemplo o paradigma da forma de vida do monacato cristão, no qual a regra não é uma lei imposta, mas o próprio modo de viver. Forma-de-vida, trata-se da assinatura de um modo de condução da vida em sua relação imanente na Comunidade, principalmente voltando-se às práticas diárias sem regras pré-estabelecidas e que, desse modo, evocariam uma

²⁰ AGAMBEN, *Meios sem fim*, p. 24.

²¹ AGAMBEN, *We refugees*, p. 117.

²² AGAMBEN, *O uso dos corpos*, p. 236.

vivência sem separação entre forma e vida. Trata-se, portanto, de "uma vida que nunca pode ser separada de sua forma, uma vida que nunca é possível isolar ou manter separado algo como uma vida nua".²³

Apesar de existir o conceito de formas de vida na produção teórica de outros filósofos, tal como o há em Wittgenstein,²⁴ o interesse temático de Agamben está concentrado na arqueologia das práticas monásticas.²⁵ Estas o levam a entender a noção de forma-de-vida à luz das relações ético-políticas na comunidade, uma mobilização política que consiste na coincidência entre regra e vida. Essa é também a interpretação de German Primera, para quem "a constituição de uma forma-de-vida coincide então com a destituição tanto da máquina biopolítica como das condições sociais, políticas e biológicas que ela tornou possíveis".²⁶

Assim, a possibilidade de migrar como uma escolha, através da qual a condição de migrante poderia ser vista e reconhecida como uma forma-de-vida, passa a ser meio para a construção de um novo modelo político do bem viver no âmbito das comunidades mundiais:

Como podemos entender, de fato, essa figura de um viver e de uma vida que, ao se afirmar como 'forma-de-vida', não se deixa, contudo, situar nem no direito nem na moral, nem num preceito nem num conselho, nem numa virtude nem numa ciência, nem no trabalho nem na contemplação, e que, apesar disso, se dá explicitamente como cânone de uma perfeita comunidade? Qualquer que seja a resposta que se dê a tal pergunta, é certo que o paradigma da ação humana que nela está em questão estendeu progressivamente sua eficácia para muito além do monasticismo e da liturgia eclesiástica em sentido estrito, penetrando na esfera profana e influenciando duradouramente tanto a ética quanto a política ocidental.²⁷

Com efeito, a forma-de-vida é uma possibilidade de viver de tal modo que seja esse viver uma potência²⁸ de emancipação de toda regra imposta. Compreende-se, afirma Agamben, que "uma vida, que não pode ser separada da sua forma, é uma vida para a qual, no seu modo de viver, está em jogo o próprio viver e, no seu viver, está em jogo antes de

²³ AGAMBEN, *O uso dos corpos*, p. 233.

²⁴ AGAMBEN, *Altíssima pobreza: regras monásticas e forma de vida*, p. 76. Agamben escreve: "a partir de Wittgenstein, o pensamento contemporâneo e, mais recentemente, os filósofos do direito procuraram definir um tipo particular de normas, as normas chamadas constitutivas, que não prescrevem um ato determinado nem regulam um estado de coisas preexistente, mas fazem, elas mesmas, existir aquele ato ou estado de coisas. O exemplo usado por Wittgenstein é o das peças do jogo de xadrez, que não existem antes do jogo, mas são constituídas pelas regras do jogo". As reflexões de Agamben buscam reconstituir a forma de vida dos monges franciscanos. Esses, segundo Agamben, viviam de tal modo em uma constelação de regras que, eram eles mesmos a soma das regras que os regulavam.

²⁵ RUIZ, *Implicações políticas da teologia no pensamento de Giorgio Agamben*, p. 16. Adverte Ruiz, "para o messianismo, viver em plenitude significa superar todas as prescrições legais vivendo uma forma de vida que torne a lei desnecessária, inoperosa, porque a vida vive a lei em plenitude, a supera em tudo o que a lei poderia ter de positivo". Os Franciscanos abdicavam de suas posses e viviam a altíssima pobreza por escolha própria, em plenitude.

²⁶ PRIMERA, *The political ontology of Giorgio Agamben*, p. 138.

²⁷ AGAMBEN, *Altíssima Pobreza*, p. 70.

²⁸ SALVETTI, *A condição da vida humana*, p. 176, traz que: "A inoperosidade, da forma como é defendida por Agamben, abre à possibilidade de pensar um novo uso da política, um novo uso do direito, da ética e a possibilidade de pensarmos um novo humano. Defender a inoperosidade abre a possibilidade de pensar uma forma-de-vida que promove o contrário da vida nua".

tudo o seu modo de viver".²⁹ Sob tal ponto de vista, trata-se de uma das mais inquietantes formas de viver, dissociado seja da esfera do direito, seja da política. Isso porque essa forma-de-vida consiste numa perspectiva de ação que acentua a vontade de um ideal ético que dispensa a necessidade de todo e qualquer aparato normativo exterior.

3. Tornar inoperante a máquina antropológica: caminhos para uma forma-de-vida migrante

Tomando esse percurso que parte da filosofia aristotélica, Agamben pensa a noção de uso e a ideia de sua intersecção com a vida, ao contrário do que se estabeleceu no Ocidente, onde a propriedade se efetiva como condição necessária à vida. A forma-de-vida que se propõe é de tal modo dissociada da racionalidade ocidental que o desdobramento que se pretende é uma abertura a outra forma-de-vida completamente diversa. Como Agamben propõe, será que não é o momento de "pensar uma forma-de-vida, ou seja, uma vida humana totalmente subtraída das garras do direito e um uso dos corpos e do mundo que nunca acabe numa apropriação? Ou seja, pensar a vida como aquilo de que nunca se dá propriedade, mas apenas um uso comum"?³⁰ Com Agamben, tem-se a guinada filosófica que visa a fazer desaparecer o ideal normativo de propriedade e a colocar, em primeiro plano, a noção de uso como forma-de-vida. Ou seja, a intenção do filósofo italiano é mostrar que "o uso comum das coisas precede também genealogicamente a propriedade comum ou partilhada das mesmas, que deriva unicamente do direito humano".³¹

As pesquisas desenvolvidas por Agamben em *O uso dos corpos* (2014) e em *Altíssima pobreza* (2011) apontam para outra perspectiva ético-política. Suas análises sobre a forma-de-vida no Cristianismo constituem um paradigma político que possui a função díplice tanto de resistir aos dispositivos biopolíticos de controle quanto de pensar aberturas para construir, o que ele intitula como uma "política que vem". A "política que vem" é justamente aquela que deve ser criada a partir dessa relação inseparável entre forma e vida. Assim, escreve Agamben:

O pensamento é forma-de-vida, vida insegregável da sua forma, e em qualquer lugar em que se mostre a intimidade dessa vida inseparável, na materialidade dos processos corpóreos e dos modos de vida habituais não menos do que na teoria, ali e somente ali há pensamento. E é esse pensamento, essa forma-de-vida que, abandonando a vida nua ao "homem" e ao "cidadão", que a vestem provisoriamente e a representam com os seus "direitos", deve tornar-se o conceito-guia e o centro unitário da política que vem.³²

As investigações de Agamben perfazem uma análise da política e do governo, essa articulação remete diretamente o modelo biopolítico difundido pelo Ocidente, orientadas para a propriedade e o constante medo de perdê-la. Os migrantes que, muitas vezes, querem apenas ter, no interior dos seus países de origem, meios de desenvolver condições mínimas de subsistência, não têm o domínio das principais fontes de riquezas

²⁹ AGAMBEN, *Meios sem fim*, pp. 13-14.

³⁰ AGAMBEN, *Altissima pobreza*, p. 11.

³¹ AGAMBEN, *Como a obsessão por segurança muda a democracia*, p. 135.

³² AGAMBEN, *Meios sem fim*, pp. 20-21.

e posses, mas sim o domínio das vivências de alguém que procura unicamente estar como migrante constante. Como lembra Mohammed ElHajji:

Só podemos apostar que a autonomização dos imigrantes enquanto minoria transnacional e a viabilidade de sua luta política pela cidadania universal sejam, em grande parte, tributárias de sua capacidade de uso dos recursos midiáticos à sua disposição e de sua competência criativa em imaginar estratégias comunicativas eficientes.³³

O campo de disputa discursiva pela significação e valoração da vida dos migrantes tem se tornado um artifício de governos biopolíticos. Nesse sentido é que a noção de "inoperosidade" em Agamben aparece como uma proposta ética atrelada ao conceito de forma-de-vida, compreendida enquanto técnica de si que busca, principalmente, desativar a máquina antropológica que governa e qualifica as vidas. Não obstante,

Enquanto está em jogo a produção do humano por meio da oposição homem/animal, humano/inumano, a máquina funciona necessariamente por meio de uma exclusão (que é já, também e sempre, uma captura) e uma inclusão (que também é uma exclusão).³⁴

A forma-de-vida não pode ser definida pela relação com a obra, mas sim como potência e "por uma inoperosidade".³⁵ Para dar conta desse problema, atrelado às técnicas de "inoperosidade" da biopolítica, Agamben coloca o pensamento sobre forma-de-vida, podendo ser entendido do seguinte modo:

A forma-de-vida não pode reconhecer-se nem ser reconhecida, porque o contato entre vida e forma e a felicidade que nela está em questão se situam além de todo possível reconhecimento e de toda possível obra. A forma-de-vida é, nesse sentido, antes de tudo, a articulação de uma zona de irresponsabilidade, em que as identidades e as imputações do direito estão suspensas.³⁶

Em *O aberto: o homem e o animal*, Agamben expõe a condição do homem no interior da máquina antropológica. O homem é aqui o próprio objeto de experimentação dessa máquina, cuja função é animalizar o humano, ou seja, "isolando o não humano no homem".³⁷ Essa característica de manutenção em seu interior de uma zona de indistinção, de acordo com Agamben, diz respeito tanto à máquina dos antigos quanto a dos modernos. A reflexão sobre as migrações busca não apenas a desarticulação produzida pela máquina antropológica, mas também transcender rumo ao horizonte de ponto de equilíbrio entre a ética e a política. Nas palavras de Agamben:

Ambas as máquinas podem funcionar apenas instituindo em seu centro uma zona de indiferença, na qual deve aparecer – como um *missing link* sempre ausente porque já virtualmente presente – a articulação entre o humano e o animal, o homem e o não-homem, o falante e o vivente. Como todo espaço de exceção, essa zona é, na verdade, perfeitamente vazia, e o verdadeiramente humano que deve surgir é apenas o lugar de uma decisão incessantemente atualizada na qual a separação e sua rearticulação

³³ ELHAJJI, *Migrantes, uma minoria transnacional*, p. 218.

³⁴ AGAMBEN, *O aberto*, p. 60.

³⁵ AGAMBEN, *O uso dos corpos*, p. 276.

³⁶ AGAMBEN, *O uso dos corpos*, p. 278.

³⁷ AGAMBEN, *O aberto*, p. 61.

são sempre deslocadas e adiadas novamente. Isso que deveria assim ser obtido não é semelhante nem a uma vida animal nem a vida humana, mas somente uma vida separada e excluída de si mesma – apenas uma *nuda vida*.³⁸

A filosofia de Agamben correlaciona-se com o pensamento de Heidegger, por tratar dessa historicidade que constitui o ser onticamente, promovendo-se em torno de acontecimentos que encontram em si certo denominador comum, o que carrega uma continuidade no caminho do por-vir e, portanto, do vir-a-ser ontologicamente pensado; o que significa também uma aproximação de Agamben com o conceito-chave heideggeriano de "ser no mundo", isto é, compreender que "o mundo não se abre para um espaço novo e ulterior, mais amplo e luminoso, conquistado para além dos limites do ambiente animal e sem relação com ele".³⁹

É por isso que o pensamento de Agamben dispõe de uma análise histórica compreendida através da abertura para o ser; justamente o "ser é desde o início atravessado pelo nada, e o mundo é constitutivamente marcado por negatividade e estranhamento".⁴⁰ Esse estado de coisas implica, sobretudo, a singular consciência humana daquilo que é próprio do ser, a possibilidade de ser. É essa consciência que revela em cada um a abertura para morte, que antes disso apela para um cuidado com o outro, cuidado com o mundo, que deve gerir toda a existência humana.

4. Conclusão

Ao longo desse texto, buscou-se compreender que é nos meandros da biopolítica moderna que Agamben tenta recuperar o modelo da abertura, relacionando-o com a ideia daquilo que está por vir. O centro da possibilidade dessa abertura faz parte da comunidade que vem, cuja proposta não se constitui pela separação entre forma e vida, animalidade e humanidade. Cabe olhar para a parcela de migrantes que necessitam de lugar seguro e, sobretudo, assumir um posicionamento ético-político que considere outras formas-de-vida como elemento primordial do existir humano. Uma política da hospitalidade que seja capaz de reavaliar suas ações de acolhimento.

Pensando com Agamben, acredita-se que essa é a tarefa fundamental que se impõe às democracias contemporâneas. A morte nos campos de concentração, que Agamben denomina como *nómos* biopolítico, não reflete nenhuma positividade, como também podemos verificar nas vidas que se encontram em fronteiras, em zonas de espera ou nos campos de retenção. A análise de Agamben é justamente sobre essa máquina bipolar de fazer viver e deixar morrer que, desde os tempos mais remotos, tem como fio condutor a captura da vida, separando-a de sua forma.

É preciso, desse modo, uma política que não implique apenas em caridade, e sim no modelo da vida como partilha e bem comum. A tese proposta por Agamben é da constituição de uma forma-de-vida como um devir da política que pretende abolir de suas entranhas os complexos e sombrios aparatos de violência. A forma-de-vida não é apenas

³⁸ AGAMBEN, *O aberto*, p. 62.

³⁹ AGAMBEN, *O uso dos corpos*, p. 144.

⁴⁰ AGAMBEN, *O uso dos corpos*, p. 144.

⁴⁰ AGAMBEN, *O uso dos corpos*, p. 114.

uma meta a ser alcançada, mas, antes, uma necessidade inadiável de uma política por vir que reconheça em cada migrante uma vida inseparável de sua forma.

A forma-de-vida para Agamben, é, portanto, um mecanismo de desativação da máquina bipolar que captura as vidas consideradas matáveis e, também, um modo de perceber que a política moderna tem obliterado as garantias fundamentais das populações mais vulneráveis. O modelo de política vigente não dá conta de pensar os conflitos migratórios atuais. Sendo assim, não se trata de abandonar o modelo político-jurídico, mas de pensar para além do ideal da soberania do Estado-Nação. Assim, o percurso desse artigo foi conduzido pela crítica e pela tentativa de pensar a vida dos migrantes como uma possível forma-de-vida, tal como teorizada por Giorgio Agamben.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Trad. Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2017a.
- AGAMBEN, Giorgio. Como a obsessão por segurança muda a democracia. *Le Mond.* Ed. 78, 06 jan. 2014. Disponível em: <https://diplomatique.org.br/como-a-obsessao-por-seguranca-muda-a-democracia/>. Acesso em 27 out. 2023.
- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer*: o poder soberano e a vida nua. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2007.
- AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem fim*: nota sobre política. Trad. Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2017b. [Publicação original 1996].
- AGAMBEN, Giorgio. *O aberto: o homem e o animal*. Trad. Pedro Mendes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017c.
- AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória*: uma arqueologia teológica da economia e do governo. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011.
- AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017d.
- AGAMBEN, Giorgio. *Opus dei*: arqueologia do ofício: homo sacer II, 5. Trad. Daniel Arruda Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2013.
- AGAMBEN, Giorgio. *We refugees. Symposium: A Quarterly Journal in Modern Literatures*, v. 49, n. 2, pp. 114-119, 1995. DOI: <http://dx.doi.org/10.1080/00397709.1995.10733798>.
- AGAMEN, Giorgio. *Altíssima pobreza*: regras monásticas formas de vida. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boimtempo, 2015.
- ARENKT, Hannah. *Nós, os refugiados*. Trad. Ricardo Santos. Covilha: Universidade da Beira Interior, 2013. [Publicação original em 1943].
- CASTELO BRANCO, Guilherme. *Michel Foucault*: filosofia e biopolítica. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- ELHAJJI, Mohammed. Migrantes, uma minoria transacional em busca de cidadania universal. *INTERIN*, v. 22, n. 1, pp. 203-220, jan./jun. 2017. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/5044/504454375013.pdf>. Acesso em: 27 out. 2023.
- FONSECA, Márcio Alves. "Imigração, Estado de direito e biopolítica". *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v. 28, n. 45, pp. 969–984, 2016. DOI: <http://dx.doi.org/10.7213/1980-5934.28.045.DS12>.
- FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*: curso no Collège de France (1975-1976). Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- FOUCAULT, Michel. *Segurança, território e população*: curso no Collège de France (1977-1978). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GIACÓIA JR., Oswaldo. *Agamben: por uma ética da vergonha e do resto.* São Paulo: N-1 edições, 2018.

NASCIMENTO, Daniel Arruda. Agamben contra Agamben: por uma vida nua. *(Des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 3, n. 2, pp. 104-120, jul./dez. 2022. DOI: [https://doi.org/10.53981/\(des\)troos.v3i2.45239](https://doi.org/10.53981/(des)troos.v3i2.45239).

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. *Convenção relativa ao estatuto dos refugiados.* Adotada em 28 de julho de 1951 pela Conferência das Nações Unidas de Plenipotenciários sobre o Estatuto dos Refugiados e Apátridas, convocada pela Resolução n. 429 (V) da Assembleia Geral das Nações Unidas, de 14 de dezembro de 1950. Disponível em: https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/portugues/BDL/Convencao_relativa_ao_Estatuto_dos_Refugiados.pdf. Acesso em 23 out. 2023.

PRIMERA, German Eduardo. *The political ontology of Giorgio Agamben: signatures of life and power.* New York: Bloomsbury Academic, 2019.

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé; MOLINA, Carolina Reyes. Os refugiados, uma vida cindida entre o humano e o cidadão-um diálogo com Giorgio Agamben. *INTERthesis*, Florianópolis, v. 19, pp. 01-23, jan./dez. 2022. DOI: <https://doi.org/10.5007/1807-1384.2022.e75091>.

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. Forma de vida e os dispositivos biopolíticos de exceção e governamentalização da vida humana. Entrevista a Márcia Junges e Luciano Gallas. *IHU On-line*, São Leopoldo, ed. 450, 11 ago. 2014. Disponível em: <https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/5625-castor-bartolome-ruiz-15>. Acesso em: 27 out. 2023.

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. Giorgio Agamben: controvérsias sobre a secularização e a profanação política. *Cadernos IHU em formação*, a. IX, n. 45, pp. 43-46, 2013. Disponível em: http://www.ihu.unisinos.br/images/stories/cadernos/formacao/45_cadernosihuemformacao. Acesso em 27 out. 2023.

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. Implicações políticas da teologia no pensamento de Giorgio Agamben. *IHU Online*, ed. 505, 22 maio 2017. Disponível em: <https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/6871-implicacoes-politicas-da-teologia-no-pensamento-de-giorgio-agamben>. Acesso em 27 out. 2023.

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. Les réfugiés, seuil éthique d'un nouveau droit et d'une nouvelle politique (version française). *La Revue des droits de l'homme*, n. 5, jun. 2014. DOI: <https://doi.org/10.4000/revdh.993>.

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. Os paradoxos da sacralidade da vida humana: questões ético-políticas do pensamento de W. Benjamin e G. Agamben. *Aurora*, Curitiba, v. 25, n. 37, pp. 57-77, jul./dez. 2013. DOI: <https://doi.org/10.7213/aurora.25.037.DS03>.

SALVETTI, Ésio Francisco. *A condição da vida humana: perspectiva ética em Giorgio Agamben.* 2017. 208f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria – Università Degli Studi di Padova, Padova – IT, 2017.

SOBRE A AUTORA

Maria Lúcia Rodrigues da Cruz

Mestra e Doutoranda em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), com bolsa da CAPES. Bacharela em Direito pela Faculdade de Direito Curitiba (UNICURITIBA). Este trabalho é uma Publicação parcial da pesquisa desenvolvida em sede de Mestrado no programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná e fomentada pela CAPES. E-mail: mari.luciac@gmail.com.



Imagen gerada por IA (Midjourney) a partir dos termos: gender fuck performance queer crip

VISIBILIDADE RADICAL, PERFORMANCE *GENDERFUCK* E DESIDENTIFICAÇÃO, OU COMO A **SUBVERSÃO QUEER CRIP** VESTE A TEORIA POLÍTICA

Erwan Sommerer  [0009-0008-0130-5398](#)
Université de Angers, Angers, França

Tradução por Fransuelen Geremias Silva  [0000-0002-3862-4439](#)
Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brasil

Tradução de:

SOMMERER Erwan. *Visibilité radicale, performance genderfuck et désidentification, ou comment la subversion queer crip habille la théorie politique.* In: HOURMANT François, SOMMERER Erwan (org.). *Vêtements, modes et résistance*. Paris: Hermann, 2023.

Como citar: SOMMERER, Erwan. Visibilidade radical, performance genderfuck e desidentificação, ou como a subversão queer crip veste a teoria política. *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 4, n. 2, p. 48656, jul./dez. 2023.



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

A partir da constatação de certa cegueira da teoria política contemporânea em relação à questão das práticas de se vestir,¹ mesmo que parte significativa do pensamento atual sobre a construção de antagonismos coloque a identidade – e, portanto, as diferentes formas de expressão e de afirmação individual ou coletiva no espaço público – como chaves para as mobilizações contestatórias, gostaríamos de propor algumas abordagens para destacar a inseparabilidade das roupas e da resistência ao poder. Portanto, ao destacar inicialmente que os sujeitos que se revoltam não são apenas corpos abstratos, mas que as roupas que eles usam contribuem para a subversão das relações de poder sedimentadas nas instituições – em primeiro lugar, as funções sociais reificadas –, enfatizamos a necessidade de se considerar a materialidade da contestação. Em um segundo momento, mostraremos que a teoria queer e, especialmente, a queer crip,² por meio dos conceitos de “visibilidade radical” e desidentificação, coloca, em uma perspectiva interseccional, a questão das práticas de se vestir no centro de uma abordagem que perturba as normas identitárias ligadas a ideais binários e capacitistas.³ Mais especificamente, ao analisar o projeto artístico e ativista de Sky Cubacub, estilista que deu origem a *Rebirth Garments*, veremos que o próprio princípio da performance genderfuck, que busca publicamente confundir as fronteiras entre gêneros para fins de desestabilização política,⁴ faz da recusa em ser identificado – e da declaração dessa recusa aos olhos dos outros – um ato emancipatório.

1. Teoria política, identidade e práticas de se vestir

Embora não haja dúvida de que as práticas de se vestir interessem aos historiadores e sociólogos, a teoria política, por sua vez, é caracterizada por certo desdém em relação a esse tema. A filosofia, em sentido amplo, certamente se dedica de bom grado ao debate sobre corpo – cujo controle está, com certeza, no cerne da biopolítica foucaultiana –, mas bem menos no que se refere à veste, como se fosse, afinal, apenas um elemento secundário e pouco significativo.⁵ Os *fashion studies*, por sua vez, podem ter um inegável alcance conceitual em sua análise sobre os desafios políticos da moda, como comprovam, por exemplo, os trabalhos de Djurdja Bartlett.⁶ Entretanto, esse campo de

¹ A expressão *pratiques vestimentaires* foi traduzida no texto como “práticas de se vestir” por entender que o termo se refere a toda e qualquer prática relacionada a roupas, moda e estilo de vestir, não se referindo a peças específicas, mas a algo relacionado ao ato de vestir-se em geral. (N. T.).

² A teoria crip é uma adaptação das reflexões e conceitos queer relacionados com as questões da deficiência, com o objetivo de contestar o capacitismo (a não deficiência como norma). Por sua vez, o movimento queer crip abrange práticas ou análises de pessoas transgêneros com deficiência. Cf. McRUER, *Crip Theory*; KAFER, *Feminist, Queer, Crip*.

³ O termo francês *validistes* foi traduzido para o português como “capacitistas”. (N.T.).

⁴ No vocabulário queer, *genderfuck* é “um termo guarda-chuva para uma performance de gênero que confunde ou intencionalmente desafia o gênero binário...”. O conceito pode se referir a um estilo de performance *drag*, mas “algumas pessoas trans usam o termo *genderfuck* para descrever sua relação cotidiana com o gênero”. GOLDBERG; BEEMYN, *The SAGE Encyclopedia of Trans Studies*, p. 213.

⁵ Há, é claro, exceções a esse reconhecimento, e a filosofia, especialmente em sua dimensão fenomenológica, demonstra, por vezes, interesse pelas roupas. Cf: MATTEUCCI; MARINO, *Philosophical Perspectives on Fashion*.

⁶ BARTLETT, *Fashion and Politics* ou, de forma mais geral, o número 4 (v. 26, 2022) da revista *Fashion Theory*.

pesquisa, devido à sua abordagem interdisciplinar, só faz incursões pontuais no campo da teoria, aos passos que sua natureza altamente especializada pode ter sido um obstáculo para sua aprovação por pensadores com objetos de estudo mais clássicos. Contudo, a constatação que fazemos aqui diz respeito principalmente à indiferença global dos principais teóricos políticos contemporâneos, sejam eles continentais ou analíticos, sejam influenciados pelo marxismo, pela *French Theory*, pelo pós-modernismo ou pelo pós-estruturalismo, pela abordagem rawlsiana, comunitarista etc., em relação aos temas das roupas ou da moda: a reflexão sobre a organização ideal da cidade democrática ou liberal, sobre a influência da soberania estatal ou sobre as diferentes relações das pessoas com a dominação geralmente se distancia dessas considerações materiais.

O paradoxo é, entretanto, que toda uma vertente da teoria política, pelo menos aquela que se inscreve em uma abordagem totalmente contestadora, se apoia fortemente na noção de identidade. É o caso, para tomar um dos exemplos mais evidentes, dos trabalhos de Ernesto Laclau e Chantal Mouffe, que atribuem uma importância central ao vínculo entre a capacidade dos indivíduos de implementar estratégias de resistência ao poder e sua capacidade de agir de acordo com sua identidade individual e coletiva: enquanto a ordem hegemônica se constitui distribuindo papéis fixos e hierárquicos, as mobilizações voltadas para contestá-la estão intrinsecamente ligadas à redefinição, por parte dos sujeitos, de suas próprias coordenadas sociopolíticas, da maneira como eles se percebem e do comportamento que isso induz. Por meio da possibilidade de decidir a sua identidade, projeta-se um modo alternativo de organizar a sociedade.

Em Laclau, mais especificamente, encontra-se a ideia de que o poder tende a ocultar o traço dos conflitos constituídos nos sistemas de representação, nos hábitos culturais e nas formas de conceber o mundo em que se funda. Os elementos que compõem a rotina e o funcionamento ordinário da sociedade são apresentados como apolíticos, embora estejam inscritos em um quadro hegemônico específico, ligado a certa forma de organizar a vida dos indivíduos e de governá-los.⁷ Essa ocultação, que, de acordo com esse autor, é um processo de "sedimentação" pelo qual esquecemos a contingência das normas, práticas e identidades e que, portanto, tende a fazê-las passar por necessárias ou naturais, afeta todos os aspectos da vida cotidiana, mesmo os mais triviais. Assim, o processo de des-sedimentação, ou seja, no vocabulário laclauiano, a "reativação" do político, consiste no fato de indivíduos redescobrirem, durante uma crise, a maleabilidade de seu ambiente, e entenderem que as evidências nas quais se movem são o resultado de um conflito neutralizado que eles podem reviver lutando por uma ordem alternativa.⁸ De acordo com essa abordagem, o sujeito que protesta se caracteriza não por uma essência revelada por trás dos papéis distribuídos pelo discurso hegemônico dominante, mas pela possibilidade oferecida a ele – durante o fracasso da estrutura socioinstitucional – de decidir tanto sobre sua identidade quanto sobre o regime no qual essa identidade poderá se expressar plenamente.

Mas Laclau, cuja abordagem é eminentemente abstrata, não diz absolutamente nada sobre as práticas de se vestir.⁹ No entanto, pode-se considerar que elas desempenham aqui um papel crucial em dois aspectos. Primeiro, porque, como

⁷ LACLAU, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, pp. 33-34.

⁸ LACLAU, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, p. 35.

⁹ Outro exemplo: FISHER; KATSOURAKI, *Performing Antagonism*. Esse livro, no qual o trabalho de Laclau, Mouffe e Rancière sobre antagonismo é associado à noção de performance, trata extensivamente da questão do corpo, mas não da questão do vestuário.

manifestações materiais da identidade, elas são a expressão privilegiada da neutralização do político em um contexto de estabilidade hegemônica: por trás da aparente trivialidade das maneiras de se vestir, se esconde todo o sistema de distribuição desigual de bens, privilégios e direitos próprios às hierarquias socioeconômicas, à dominação patriarcal e à segregação racial. Em seguida, e sobretudo, porque a luta para defesa de uma identidade evidentemente está ligada à visibilidade das vestimentas envolvidas nessa luta e nessa identidade: do mesmo modo que os *slogans*, os símbolos e as bandeiras, as roupas são a expressão óbvia da construção de um antagonismo que vê o espaço social dividido em dois. Quando o “nós” que contesta, por meio de um jogo de equivalência entre as reivindicações, passa a formar um “povo” diante das elites e dos dominantes. Nesse sentido, se levarmos ao extremo o pensamento de Laclau, não há maneira neutra de vestir os corpos. Vestir-se é sempre tomar partido em um conflito que tende, em última instância, a ser levado a um confronto entre dois campos irreconciliáveis.

É toda a questão da materialização da identidade contestatória no espaço público que está sendo levantada aqui. Sobretudo se entendermos a abordagem de Laclau como uma descrição particularmente sofisticada dos processos de des-reificação pelos quais os sujeitos recuperam o controle de suas instituições, que eles podem tentar transformar, sendo então necessário levar em conta a forma como a primeira etapa desse processo pode se concretizar, ou seja, a des-reificação de si mesmo. O trabalho pioneiro de Peter Berger e Thomas Luckmann sobre as conversões políticas e religiosas, que eles chamam de “alternâncias”, nos fornece pistas preciosas a esse respeito. Na perspectiva construtivista desses autores, a mudança de identidade segue uma lógica próxima daquela descrita por Laclau: é um processo de dois estágios, um “*ir e vir*” durante o qual um indivíduo é levado a romper com as estruturas de representação específicas de sua socialização anterior, a desnaturalizar e a des-reificar sua concepção do mundo e de si mesmo, antes de se juntar a uma “realidade” alternativa na qual seu *status* é modificado. Trata-se de uma ruptura profunda, que envolve a adoção de novos valores e um novo modo de vida associado a um vocabulário especializado.¹⁰ Mas tudo isso deve ser simultaneamente confirmado socialmente: para que o processo resulte na formação de uma identidade duradoura, deve existir um sistema global de consolidação que os autores chamam de “estruturas de plausibilidade”.

Para Berger e Luckmann, a identidade é, de fato, uma construção intersubjetiva que precisa ser validada por outras pessoas. As estruturas de plausibilidade são, portanto, o conjunto de grupos ou de instituições (por exemplo, uma congregação religiosa) que garantem essa validação, confirmando ao indivíduo em questão a legitimidade e a credibilidade de sua nova identidade.¹¹ Embora os autores não especifiquem, pode-se supor que essas estruturas também incluem a existência de sinais materiais de reconhecimento mútuo, como atitudes corporais, gestos rituais e, é claro, o uso de roupas ou símbolos específicos. Isso é ainda mais óbvio se considerarmos que a alternância, assim definida, tem como objetivo produzir o que a sociologia da conversão chamou mais tarde de “identidade negativa”,¹² ou seja, uma identidade em oposição radical aos valores, crenças ou cultura da sociedade de pertencimento do convertido: adotar uma identidade contestadora significa questionar todo um sistema institucional e moral, que é rejeitado

¹⁰ BERGER; LUCKMANN, *The Social Construction of Reality*, pp. 176-177.

¹¹ BERGER; LUCKMANN, *The Social Construction of Reality*, pp. 174-175 e p. 178.

¹² TRAVISANO, *Alternation and Conversion as Qualitatively Different Transformations*, pp. 594-606.

como um todo. Portanto, parece lógico que essa mudança, do ponto de vista do sujeito, seja completa e envolva uma redefinição das práticas de se vestir, cujo papel na concretização intersubjetiva da revolta é decisivo aqui.

Seja nas teorias de Laclau ou de Berger e Luckmann, observamos que interessar-se pelas roupas é uma contribuição útil para as análises que abordam a contestação sociopolítica do ponto de vista da identidade, sem, no entanto, tratar diretamente da questão das manifestações materiais – que são, todavia, decisivas para avaliar a extensão da ruptura ocorrida – dessa contestação. É, então, um tanto frustrante ter que preencher essa cegueira na teoria política acrescentando um elemento externo que não foi inicialmente levado em conta pelos autores em questão. O papel da roupa aqui é apenas um coadjuvante que complementa de forma útil os modelos conceituais, mas do qual não se pode remover completamente uma dimensão supérflua ou contingente. E é por isso que desejamos ir além, explorando abordagens que incorporaram esse papel de forma muito mais profunda, postulando desde o início, em seus pressupostos, a indissociabilidade entre as práticas de se vestir e de contestar. Esse é o caso das abordagens que analisaremos agora, ou seja, a visibilidade radical e a desidentificação, ambas intimamente ligadas ao âmbito mais geral da teoria *queer* e da performance *genderfuck*.

2. Visibilidade radical e desidentificação: a contribuição da teoria *queer crip*

Para ilustrar a contribuição da teoria *queer*, vamos nos referir aqui ao trabalho de Sky Cubacub, uma estilista americana¹³ que, em 2014, fundou a *Rebirth Garments*, uma linha de roupas e acessórios de moda com sede em Chicago e projetada com uma perspectiva ativista. Cubacub se identifica como uma pessoa não-binária com deficiência de origem filipina. Suas criações visam, então, questionar, de um ponto de vista interseccional *queer crip*, a rede de múltiplas opressões das quais a sua condição lhe deu consciência, especialmente no contexto das práticas de se vestir.¹⁴ Partindo da constatação de que o mundo tradicional da moda e, sobretudo, as roupas comuns disponíveis para o público em geral, permaneciam em grande parte aprisionadas por um entrelaçamento de normas heterocêntricas, capacitistas e racistas, dependentes de um modelo ideal de silhueta – branca, jovem, alta, magra e saudável – moldado pelas representações ocidentais, ela coloca como meta realizar uma performance de subversão baseada na palavra de ordem da visibilidade radical:

Rebirth Garments questiona as normas dominantes de beleza que são discriminatórias em relação ao tamanho, peso, capacitistas (*ableist*) e conforme a

¹³ Para respeitar a autodefinição de Sky Cubacub (especificamente ao usar o pronome "they" para se identificar fora das convenções binárias de gênero masculino ou feminino), Erwan Sommerer opta por uma escrita inclusiva, empregando o pronome "iel" e o ponto médio (em vez de "x") para as concordâncias. Portanto, na tradução para o português, adotaremos o pronome "elu" e utilizaremos o "e" para as concordâncias. (N.T.).

¹⁴ Em relação à dimensão interseccional do trabalho de Cubacub, consulte também REDDY-BEST; GOODIN, *QueerCrip fashion in the twenty-first century*. Para uma visão geral das marcas comprometidas com a visibilidade *queer*, consulte REDDY-BEST; STRECK; FARLEY, *Visibly Queer- and Trans-Fashion Brands and Retailers in the Twenty-First Century*.

uma concepção binária de gênero. Defendemos a noção de visibilidade radical, um movimento baseado na afirmação de nossos corpos por meio do uso de cores vibrantes, tecidos extravagantes e *designs* inovadores, que destacam as partes de nós que a sociedade normalmente ignora. Através da visibilidade radical, recusamos a assimilação e podemos criar um movimento de reforma de se vestir queer deficiente.¹⁵

Portanto, é possível identificar quatro níveis sucessivos de protesto. O primeiro é a criação de roupas adaptadas às necessidades específicas de pessoas transgênero, pessoas com deficiências ou pessoas discriminadas por causa de seu tamanho ou peso. O objetivo é lutar, ao mesmo tempo, contra a indiferença das principais marcas em relação a essas questões que são fonte de exclusão e opressão, e reconhecer o potencial de resistência das roupas. Assim, Cubacub descreve suas criações como "armaduras suaves", uma "segunda pele" que tem "o poder de mudar a forma como nos apresentamos e de nos dar confiança e força para nos sentirmos confortáveis em nossa primeira pele".¹⁶ Trata-se, então, tanto de ampliar a escolha que está à disposição dos indivíduos envolvidos quanto inscrevê-los em uma lógica de afirmação estética e política de si mesmos no espaço público.¹⁷ Pois, é nessa mesma vontade de adaptação às populações marginalizadas que, às vezes, surgem vários fatores de discriminação. Cubacub defende, por sua vez, em um espírito de *slow fashion*, um princípio de criação sob medida, no qual cada indivíduo deve ser capaz de vestir-se de acordo com seus desejos, sem sentir seu corpo como uma restrição ou um obstáculo. A diversidade de posições de gênero e de deficiências físicas ou mentais é acompanhada pela diversidade de roupas e acessórios oferecidos.

O segundo nível envolve mais diretamente a noção de visibilidade radical, apresentada por Cubacub em um manifesto. Isso resulta em um ponto de vista interessante sobre a questão do vínculo entre discriminação, normalidade e visibilidade/invisibilidade. Geralmente, considera-se que são as populações privilegiadas no Ocidente as menos perceptíveis no espaço público, onde tudo é projetado para facilitar a circulação rápida, o conforto e a segurança das pessoas cisgênero brancas em pleno uso de suas capacidades físicas, e entre elas, é claro, os homens em particular. Não ser notado (especialmente pela polícia), locomover-se sem encontrar obstáculos ou ter que justificar seu *status* ou sua identidade – porque está de acordo com a normalidade – é fruto de uma relação de poder que coloca certos indivíduos em uma posição dominante e estabelece suas características como elementos de referência com base nos quais a anormalidade ou o desvio são então definidos. Fazer parte do cenário, nesse sentido, é um privilégio. Mas a abordagem de Cubacub se baseia na observação de que essa estruturação opressiva do espaço público implica que as pessoas que perturbam a normalidade, que interrompem a validação das identidades dominantes, tornam-se ainda mais imperceptíveis ou invisíveis e, portanto, estão sujeitas a uma injunção de disciplina, pelo menos nos lugares comuns da vida cotidiana. Esses são aqueles que os privilegiados não notam ou preferem não ver, principalmente os transgêneros ou os deficientes. No entanto, a roupa desempenha aqui um papel crucial: espera-se que ela alimente essa

¹⁵ CUBACUB, *lutte collective is a space for disabled and chronically ill artist*, tradução livre.

¹⁶ CUBACUB, *lutte collective is a space for disabled and chronically ill artist*.

¹⁷ Veja também sobre este assunto em: ELLINGTON; LIM, *Rendered Powerless*. Ambas as autoras são responsáveis pela exposição *(dis)ABLED BEAUTY*, que estabelece uma conexão entre moda e luta contra a discriminação baseada em deficiência.

discrição que, no caso da deficiência, tudo é feito para que os elementos que a revelam (como próteses, cadeiras de rodas etc.) sejam indistinguíveis ou de aparência monótona e puramente funcional.

É nessa lógica que Cubacub – que também organiza performances coletivas para apresentar suas criações – indica que a exigência de visibilidade radical baseada na ideia de que ser visível, ser incontornável no espaço público e não poder não ser notado, é uma fonte de poder. Ela explica que “as normas culturais não incentivam as pessoas trans ou com deficiência a se vestirem com estilo ou de forma chamativa. A sociedade quer que nos ‘misturemos com a multidão’ e que não chamemos a atenção para nós mesmos”.¹⁸ Portanto, importa para ela, resistir a essa invisibilização com a ajuda de roupas ou acessórios específicos. As cores devem ser vivas e contrariar a repressão da cultura ocidental, que tem a tendência de rejeitar roupas coloridas como um sinal de populações exóticas ou emotivas.¹⁹ Além disso, os cortes devem adotar uma “geometria exuberante” e não servir para dissimular as silhuetas em toda a sua diversidade: o corpo não deve ser escondido, mas exposto ou sublimado pelo exagero das formas. O mesmo se aplica às próteses, que não precisam ser realistas e, portanto, não devem procurar reproduzir, com base em imperativos capacitistas de descrição ou mimetismo, os membros que visam apoiar ou substituir. Tudo isso deve permitir que pessoas não-binárias e/ou com deficiência não sejam ignoradas e, assim, aumentem sua capacidade de reivindicação e ação.

O terceiro nível de contestação envolve a busca por um distanciamento permanente em relação à norma, bem como a recusa do *passing*, dois elementos que nos levam ao cerne da teoria queer e de suas estratégias de subversão sócio-política. Permanecer incontornável, portanto, requer uma luta constante contra qualquer forma de normalização, ou seja, a atenuação das diferenças, a reabilitação ou a classificação. É por isso que Cubacub apresenta suas recomendações em termos de exuberância das roupas como temporárias, especificando em seu manifesto: “Os sinais de visibilidade radical terão de se adaptar constantemente. Se esses elementos se normalizarem na cultura dominante, não serão mais tão visíveis; eles se misturarão novamente à massa. Devemos sempre nos adaptar para sermos tão visíveis quanto possível, para que não sejamos ignorados”. Uma vez que a norma em si pode evoluir e incorporar elementos que antes eram considerados “anormais” e assimilá-los, sua subversão exige uma adaptação contínua dos critérios de perturbação da normalidade: a repetição da forma de contestação deve estar ligada à renovação de seu conteúdo para combater um inescapável tornar-se invisível.

Ao imperativo de distanciamento perpétuo da norma acrescenta-se a rejeição tipicamente queer do *passing*, ou seja, da assimilação em uma nova identidade: uma pessoa não binária não tem como objetivo mudar de gênero, ser reconhecida como parte de um novo grupo, mas escapar da identificação de gênero. Usando o slogan “*Nobody passes*” (“Ninguém passa”), cunhado pela escritora e ativista Mattilda Bernstein Sycamore,²⁰ Cubacub defende, assim, a ideia de que suas criações são destinadas a

¹⁸ CUBACUB; DAVIEL, *Radical Visibility*, tradução livre.

¹⁹ Aqui, Cubacub faz referência ao trabalho de David Batchelor, que argumenta que, no Ocidente, a cor é atribuída ao “corpo estrangeiro”, ou seja, ao “feminino, ao oriental, ao primitivo, ao infantil, ao vulgar, ao estranho ou ao patológico”. Cf: BATCHELOR, *Chromophobia*, pp. 22–23, tradução livre.

²⁰ BERNSTEIN SYCAMORE, *Nobody Passes*.

indivíduos que se recusam a ser “lidos”, ou seja, apreendidos como pertencentes a uma categoria de gênero. Como criações destinadas a pessoas não binárias, as roupas e os acessórios da *Rebirth Garments* promovem uma “estética genderfuck”²¹ que consiste em constantemente borrar os limites: seu objetivo é evitar a identificação com uma das identidades de gênero dominantes disponíveis na sociedade. Essas identidades são então diretamente atacadas, assim como a norma capacitista, quando os queers com deficiência se recusam a tomá-la como modelo e se submetem a uma distinção rígida e determinante entre deficiência e validade.²² Ser radicalmente visível, desafiando indivíduos dotados de privilégios, implica brincar com as fronteiras, nunca podendo ser ignorado nem reduzido a um tipo social reconhecível e tranquilizador.²³

É interessante notar também que essa exigência de um afastamento da norma e da des-reificação da identidade – e sua ligação com as práticas de se vestir – podem ser encontradas entre os anarquistas insurrecionais queer do *Bash Back!*, uma rede militante norte-americana que existiu de 2007 a 2011. A antologia de textos e panfletos dessa rede inclui uma entrevista conduzida pelo jornal anarquista de *Denver 'Til it Breaks* com *The Boulevardier*, um especialista em moda que escreveu um texto intitulado *Black Bloc Fashion: Ya Basta!*. Nessa entrevista, ele denuncia a moda das roupas pretas entre os anarquistas, especialmente quando formam um *black bloc* para uma manifestação. Sob o pretexto de considerações táticas, isso revela tanto a falta de imaginação dos militantes quanto a propensão delus a se agruparem em torno de uma identidade masculinista e virilista. Nesses casos, enquanto as táticas insurrecionais genuínas implicariam em uma prática de se vestir fluida, “sempre em movimento, como um rio”,²⁴ o uso do preto nada mais é do que uma “performance de masculinidade” associada a um estado mental “lógico”, frio e violento, por meio do qual o ativista se apresenta como um soldado-monge ascético.²⁵ Por trás dessa crítica está a ideia de que os queers anarquistas devem tomar cuidado especial para rejeitar esse tipo de norma, para desencadear uma “insurreição genderfuck”²⁶ em vez de tentar imitar os heterossexuais anarquistas e, assim, repetir seus erros. Nesse contexto, a defesa da moda e a exaltação da “decadência” são vistas por *The Boulevardier* como remédios para o machismo predominante e armas contra a sociedade patriarcal: elas adquirem, em sua opinião, uma dimensão completamente subversiva e “confrontacional”.

Isso nos leva ao quarto e último nível de contestação expresso pela *Rebirth Garments*, que é a subversão da identidade como tal. Isso é, naturalmente, o gesto queer por excelência, analisado já em *Gender Trouble* por Judith Butler em relação à performance *drag*.²⁷ Certamente, não é exatamente a mesma coisa: enquanto a *drag queen*, por meio de sua ação paródica, revela tanto o caráter contingente quanto imitativo da identidade de gênero, a revolta *genderfuck* ataca diretamente o imperativo de identificação com um papel social. Nesse sentido, ela é “a implementação anárquica e

²¹ REDDY-BEST; STRECK; FARLEY, *Visibly Queer- and Trans-Fashion Brands and Retailers in the Twenty-First Century*.

²² Para explorar a fluidez da distinção entre deficiência e validade, cf. BEN-MOSHE; NOCELLA; WITHERS, *Queer-Crippling Anarchism*.

²³ Para uma visão da estética crip e genderfuck implementada por Cubacub, cf. JOHNSON, *Rebirth Garments creates gender non-conforming fashion for all bodies and abilities*.

²⁴ FRAY; EANELLI, *Queer Ultra Violence*, p. 212.

²⁵ FRAY; EANELLI, *Queer Ultra Violence*, p. 213.

²⁶ FRAY; EANELLI, *Queer Ultra Violence*, p. 290.

²⁷ BUTLER, *Gender Trouble*, pp. 174-175.

teatral do conceito de desordem no gênero".²⁸ Mas, em ambos os casos, há uma desnaturalização e des-sedimentação da norma (binária e capacitista) e, portanto, uma reativação do político no sentido de Laclau. Simplesmente, para ele, assim como para Berger e Luckmann, a passagem pela contingência é compreendida como um estado temporário, transitório, que inevitavelmente se encerra com a adoção de uma nova identidade: a des-reificação de si mesmo é imediatamente seguida por um esforço de re-reificação, ou seja, na perspectiva laclauiana, uma decisão de identificação que constitui plenamente o indivíduo como um sujeito. Aqui vemos que a contribuição da teoria queer está em questionar esse vai-e-vem típico da conversão política ou religiosa: desvincular-se de uma identidade normatizada e validada pelo poder deve ser acompanhado pela resistência à tentação de aderir a outra. O ativismo queer implica, portanto, que os indivíduos envolvidos busquem, ao contrário, evitar qualquer "retorno", qualquer estabelecer-se nos interstícios da ordem hegemônica para agir como lembretes contínuos de sua natureza construída e, portanto, de sua maleabilidade e da possibilidade de contestá-la ou substituí-la. De certa forma, eles são "portadores de contingências" que, por meio de seu modo de ser e de se vestir, visam combater o processo de despolitização do mundo social.²⁹ Além das questões de gênero ou deficiência, é o próprio conceito de identidade que está sendo publicamente contestado. É precisamente aqui que o conceito de visibilidade radical adquire todo o seu significado militante: você tem que ser visto para se tornar, aos olhos dos outros, o questionamento vivo das relações sedimentadas de força e poder.³⁰

Esse gesto queer, que condensa tanto uma prática de se vestir quanto uma contestação, se inscreve decididamente em uma lógica de performance de desidentificação, conforme definido por José Esteban Muñoz: uma estratégia de sobrevivência para todas as minorias que enfrentam uma "esfera pública majoritária fóbica que continuamente ignora ou pune a existência de sujeitos que não se conformam ao fantasma da cidadania normativa".³¹ Nessa perspectiva interseccional, que amplia a rejeição da identidade para incluir as pessoas queer racializadas, o objetivo é escapar tanto da interpelação pelo discurso dominante (Muñoz faz referência a Louis Althusser e Michel Pêcheux), com suas tentativas de fixar papéis sociais e os comportamentos que decorrem deles, quanto de evitar cair na armadilha de uma contra-identificação que implicaria uma assimilação alternativa, em que a adesão a uma identidade implica necessariamente um grau de reificação e submissão e, portanto, dá origem à dominação mesmo quando a identidade em questão afirma se opor a ela. Por seu turno, a

²⁸ TAYLOR, *Playing it Queer*, pp. 99-100, tradução livre.

²⁹ Nesse sentido, as pessoas queer desempenham o mesmo papel que o estrangeiro que, segundo o sociólogo Alfred Schütz, questiona as evidências e tradições de sua comunidade de acolhimento, revelando assim sua natureza construída e contingente. Cf. SCHÜTZ, *The Stranger*. Para mais informações sobre este assunto, cf. nosso próprio estudo: SOMMERER, *Dispersion de la vérité, constructivisme et contingence des identités*.

³⁰ Não estamos abordando aqui a questão da "identidade queer", ou seja, a possibilidade de os ativistas queer serem identificados como um grupo específico dentro do contexto de mobilizações coletivas. Essa questão é objeto de ricos debates, tanto no âmbito acadêmico quanto no ativismo, e questiona a possibilidade de um uso estratégico de uma identidade vivida de maneira não essencialista. Para uma visão geral desses debates, cf. ANDERSON-NATHE; DEFILIPPIS; MEHROTRA, *Deconstructing and Reconstructing Identity*.

³¹ José Esteban Muñoz baseia sua reflexão principalmente no estudo de performances artísticas e visuais, como as de Félix González-Torres. Cf. MUÑOZ, *Disidentifications*.

desidentificação associa a liberdade a uma "política de transformação de si mesma"³² que também é uma estética do meio-termo, da desorientação e da ilegibilidade identitária,³³ indissociável das diversas maneiras de se vestir ou se desvestir os corpos. Assim, embora seja evidente que o modelo de performance *genderfuck* não pode ser mecanicamente transposto de forma idêntica ao domínio da discriminação ligada à deficiência ou à racialização, a noção de desidentificação tem a vantagem de colocar como denominador comum a recusa em se submeter a um papel reificado, seja ele qual for. Nesse aspecto, ela é também uma extensão da ideia de poder destituinte, conforme definida por Giorgio Agamben, aplicada aqui à instituição da identidade como um todo.³⁴

Se a teoria queer ajuda a curar a tendência da teoria política contemporânea de ser cega para a questão das práticas de se vestir, ela também cria ao mesmo tempo várias conexões. A noção de desidentificação, de fato, implica que a conexão entre resistência, liberdade e rejeição da identidade não se aplica apenas ao gênero, mas a todas as situações de discriminação ou opressão que envolvem uma lógica de reificação identitária ou imperativos de normalidade. Todavia, é notável observar que o mesmo tipo de estratégia de fluidez e de embaçamento de identidades para combater a dominação política pode ser encontrado no trabalho do antropólogo anarquista James C. Scott. Em seu estudo sobre como as populações das montanhas do Sudeste Asiático tentam escapar do controle do Estado há séculos por meio de uma mobilidade contínua, ele destaca repetidamente em seu livro *The Art of Not Being Governed* o papel da mudança das roupas: subverter a obsessão estatal por nomenclaturas, confundir os administradores locais ou coloniais, escapar de recenseamentos, evitar as denominações oficiais, tudo isso exige que se mantenha em movimento, tanto geograficamente quanto etnicamente e culturalmente.³⁵ Os indivíduos envolvidos cultivam, assim, um nomadismo tanto territorial quanto identitário, no qual eles modificam regularmente sua forma de falar, de se vestir e, portanto, de se autodefinir, o que lhes permite resistir às exigências do Estado, que as querem todas "legíveis".³⁶ Apesar das diferenças de contexto – a fluidez das populações descritas por Scott não inclui o gênero –, a proximidade das práticas e vocabulários é notável o suficiente aqui para se esboçar³⁷ um quadro teórico geral no qual a roupa, a resistência à dominação e o esforço contínuo de rejeitar as normas identitárias sedimentadas aparecem inextricavelmente ligados.

³² MUÑOZ, *Disidentifications*, p. 178.

³³ BIGÉ; EMMA-ROSE, *Désidentifiées*.

³⁴ A noção de poder destituinte se refere a uma estratégia de contestação das instituições existentes que não busca substituí-las por instituições alternativas. Cf. AGAMBEN, *What is a Destituent Power?*.

³⁵ Sobre o papel do vestuário cf: SCOTT, *The Art of Not Being Governed*, pp. 238-239 ou p. 255.

³⁶ SCOTT, *The Art of Not Being Governed*, p. 85; SCOTT, *State Simplifications*; SCOTT; TEHRANIAN; MATHIAS, *The Production of Legal Identities Proper to States*.

³⁷ Isso levanta a questão da proximidade entre o sujeito queer e o sujeito anarquista, conforme definido em: SOMMERER, *En territoire ennemi*.



Foto: Chicago's Radical Visibility Collective apresenta sua segunda mostra (coleção de inverno). Design por Sky Cubacub da Rebirth Garments, Vogds e Compton Q.

Fonte: ColectivoMultipolar.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. What is a Destituent Power? *Environment and Planning D: Society and Space*, Londres, v. 32, pp. 65-74, 2014.
- ANDERSON-NATHE, Ben; DEFILIPPIS, Joseph Nicholas; MEHROTRA, Gita R. Deconstructing and Reconstructing Identity: How Queer Liberation Organizations Deploy Collective Identities. *The Journal of Sociology & Social Welfare*, v. 45, n. 3, pp. 85-111, 2018.
- BARTLETT, Djurdja (coord.). *Fashion and Politics*. New Haven: Yale University Press, 2019.
- BATCHELOR, David. *Chromophobia*. Londres: Reaktion Books, 2000.
- BEN-MOSHE, Liat; NOCELLA, Anthony J. II; WITHERS, AJ. Queer-Crippling Anarchism: Intersections and Reflections on Anarchism, Queer-ness, and Dis-ability. In: DARING, C. B.; ROGUE, J.; SHANNON, D. (org.); VOLCANO, A. (org.). *Queering Anarchism*. AK Press, 2012. p. 207-220.
- BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. *The Social Construction of Reality*. Londres: Penguin Books, 1991.
- BERNSTEIN SYCAMORE, Mattilda (org.). *Nobody Passes: Rejecting the Rules of Gender and Conformity*. Berkeley: Seal Press, 2006.
- BIGÉ, Romain/Emma-Rose. Désidentifiées. *Multitudes*, v. 1, n. 82, pp. 169-175, 2021.
- BUTLER, Judith. *Gender Trouble*. New York; Londres: Routledge, 1999.
- CUBACUB, Sky; DAVIEL, Shy (org.). *Radical Visibility: A Queer Crip Dress Reform Movement Manifesto*. Rebirth Garments, 2015. Disponível em: <https://rebirthgarments.com/radical-visibility-zine>. Acesso em: 01 jun. 2023.
- CUBACUB, Sky. *lutte collective is a space for disabled and chronically ill artists*. [Entrevista cedida ao Coletivo lutte]. Mar. 2020. Disponível em: <https://luttecollective.com/featured-artists/sky-cubacub>. Acesso em: 01 jun. 2023.
- ELLINGTON, Tameka N.; LIM, Stacey R. Rendered Powerless: Disability versus Westernized Beauty Standards. *QED: A Journal in GLBTQ Worldmaking*, v. 4, n. 3, pp. 170-176, 2017.
- FISHER, Tony; KATSOURAKI, Eve (org.). *Performing Antagonism*. Londres: Palgrave Macmillan, 2017.
- FRAY, Baroque; EANELLI, Tegan (org.). *Queer Ultra Violence: Bash Back! Anthology*. Ardent Press, 2011.
- GOLDBERG, Abbie E.; BEEMYN, Genny (org.). *The SAGE Encyclopedia of Trans Studies*. Thousand Oaks: SAGE Publications, 2021.
- JOHNSON, Sunni. *Rebirth Garments creates gender non-conforming fashion for all bodies and abilities*. Wussy, 16 abr. 2023. Disponível em:

<https://www.wussymag.com/all/rebirth-garments-creates-gender-non-conforming-fashion-for-all-bodies-and-abilities>. Acesso em: 01 jun. 2023.

KAFER, Alison. *Feminist, Queer, Crip*. Bloomington: Indiana University Press, 2013.

LACLAU, Ernesto. *New Reflections on the Revolution of Our Time*. Londres: Verso, 1990.

MATTEUCCI, Giovanni; MARINO, Stefano (org.). *Philosophical Perspectives on Fashion*. Londres/Nova Iorque: Bloomsbury, 2017.

McRUER, Robert. *Crip Theory: Cultural Signs of Queerness and Disability*. Nova Iorque: New York University Press, 2006.

MUÑOZ, José Esteban. *Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.

REDDY-BEST, Kelly L.; GOODIN, Dana. QueerCrip fashion in the twenty-first century: Sky Cubacub and the QueerCrip Dress Reform Movement. *Clothing Cultures*, v. 5, n. 3, pp. 333-357, 2018.

REDDY-BEST, Kelly L.; STRECK, Kyra; FARLEY, Gordon Jennifer. Visibly Queer- and Trans-Fashion Brands and Retailers in the Twenty-First Century. *Dress*, v. 48, n. 1, pp. 33-53, 2022.

SCHÜTZ, Alfred. The Stranger: An Essay in Social Psychology. *American Journal of Sociology*, v. 49, n. 6, pp. 499-507, 1944.

SCOTT, James C. State Simplifications: Nature, Space, and People. *Nomos*, v. 38, pp. 42-85, 1996.

SCOTT, James C. *The Art of Not Being Governed*. New Haven: Yale University Press, 2009.

SOMMERER, Erwan. Dispersion de la vérité, constructivisme et contingence des identités : la sociologie de la connaissance mène-t-elle à l'anarchisme ? In: VERHAEGHE, S. (org.). *Anarchisme et sciences sociales*. Lyon: Atelier de Création Libertaire, 2021.

SOMMERER, Erwan. En territoire ennemi: le sujet anarchiste au risque de l'identité et de la vérité. *Réfractions*, n. 39, pp. 61-78, 2017.

TAYLOR, Jodie. *Playing it Queer*. Bern: Peter Lang, 2012.

TEHRANIAN, John; MATHIAS, Jeremy. The Production of Legal Identities Proper to States: The Case of the Permanent Family Surname. *Comparative Studies in Society and History*, v. 44, n. 1, pp. 4-44, 2002.

TRAVISANO, Richard. Alteration and Conversion as Qualitatively Different Transformations. In: STONE, G. P.; FARBERMAN, H. (org.). *Social Psychology Through Symbolic Interaction*. Waltham: Xerox, 1970. pp. 594-606.

SOBRE AS AUTORAS

Erwan Sommerer

Doutor em Ciência Política pela Universidade Aix-Marseille III. Professor na Universidade de Angers e membro do Centro Jean Bodin. E-mail: erwan.sommerer@univ-angers.fr.

Fransuelen Geremias Silva (tradutora)

Doutoranda em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Mestra em Direito pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas) e Mestra em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). E-mail: fransuelengs@ufmg.br.

SÉRIE DE PINTURAS
QUEERSPORT

Igor Maciel da Silva  0000-0002-6560-0475
Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brasil

Discóbolo queer (2021)

Técnica: Aquarela e nanquim sobre Canson

Descrição: Na intenção de fazer refletir sobre os estereótipos vigentes na Educação Física, produzi a obra com intervenções queer, pois o discóbolo é o símbolo da área.

Futqueer (2023)

Técnica: Aquarela e nanquim sobre Canson

Descrição: Por entender o futebol como um ambiente estremamente machista e cheio de "fobias", proponho a obra Futqueer em que se vê um time misto, as mulheres acima dos homens e todos os rostos são parecidos, pois imitam bolas de futebol. Tudo isso para tentar ressignificar esse espaço e prática.

Como citar: SILVA, Igor Maciel da. Queersport. *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 4, n. 2, p. e46416, jul./dez. 2023.



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



Título: Discóbolo queer (2021)
Autor: Igor Maciel da Silva (@igormaciel.br)
Técnica: Aquarela e nanquim s/ Canson



Título: *Futqueer* (2022)

Autor: Igor Maciel da Silva (@igormaciel.br)

Técnica: Aquarela e nanquim s/ Canson

SOBRE O AUTOR

Igor Maciel da Silva

Doutor em Estudos do Lazer pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil.

E-mail: professorigormaciel@gmail.com.

QUEER E ORGULHOSE

Sara Luiza Ferreira Carvalho

Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brasil

Resumo

Experimentações gráficas que visam demonstrar distintas formas de corpos trans (o meu incluso). Uso diferentes materiais e busco expressar sentimentos alinhados à estética de devires trans e queer de maneira geral. Cada representação visual é feita de forma à contemplar a identidade de bandeiras que levanto, cabendo ao público buscar a interpretação que melhor lhe convém de cada artefato apresentado.

Palavras-chave

Transidentidades; queer; não-binariiedade.

QUEER AND PROUD

Abstract

Graphic experiments that aim to demonstrate different shapes of trans bodies (mine included). I use different materials and seek to express feelings aligned with the aesthetics of trans and queer becomings in general. Each visual representation is made in order to reflect the identity of the flags that I raise, and it is up to the public to seek the interpretation that best suits them of each artifact presented.

Keywords

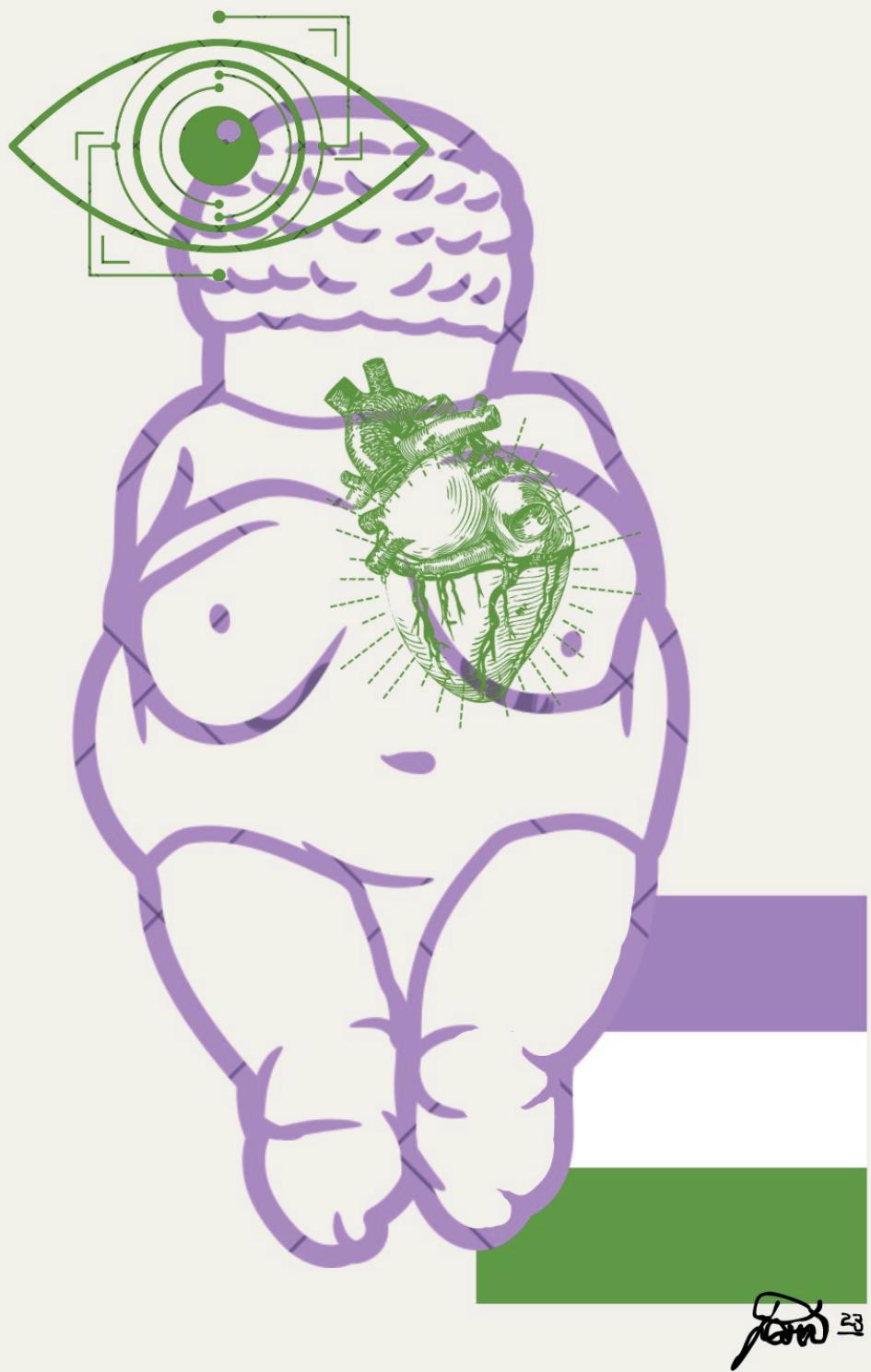
Transidentities; queer; non-binarity.

Como citar: CARVALHO, Sara Luiza Ferreira. Queer e orgulhose. (*des*^{tro}*os: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 4, n. 2, p. e48592, jul./dez. 2023).

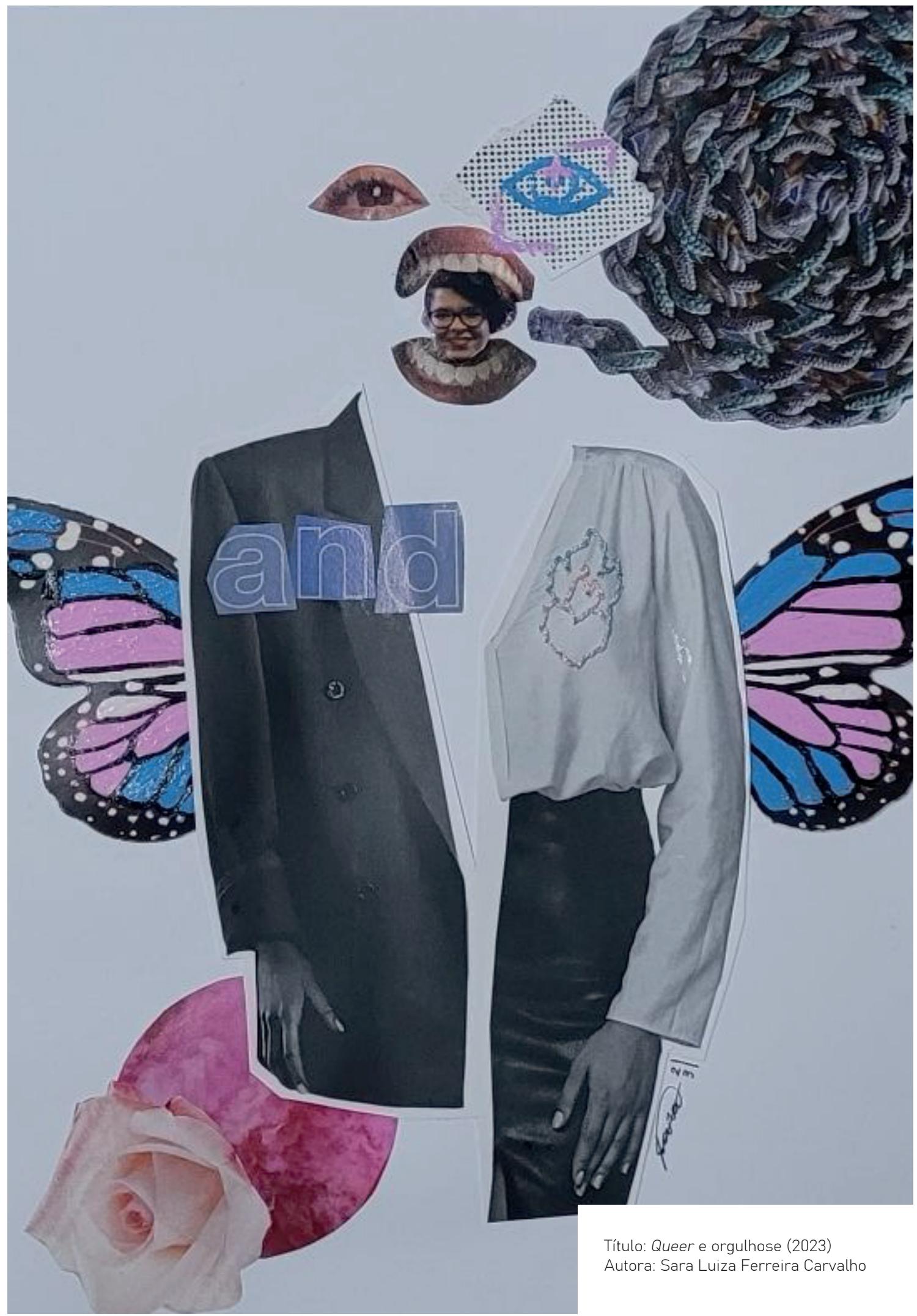


Este trabalho está licenciado sob uma licença Creative Commons Attribution 4.0.

QUIEIER



Título: Queer e orgulhose (2023)
Autora: Sara Luiza Ferreira Carvalho



Título: *Queer e orgulhose* (2023)
Autora: Sara Luiza Ferreira Carvalho



Título: Queer e orgulhose (2023)
Autora: Sara Luiza Ferreira Carvalho

“Queer and proud”

(*Queer*¹ e orgulhoso²)

Imagen 1: *Queer* > colagem digital feita pela plataforma Canva com as cores da bandeira queer (lilás, branco e verde-musgo), em que há a Vênus de Willendorf com coração realista e olho à mostra com quadrados que indicam algo “digital”.

Imagen 2: *and* > colagem analógica em cores da bandeira trans (azul claro, rosa claro e branco). Na parte direita superior, há uma trama de redes de pesca em tons de azul e branco, saindo de uma boca com meu rosto dentro. Acima, há um olho pintado de azul em bordas rosas e um recorte de olho castanho. Abaixo disso, no lado esquerdo (espelhado) do corpo, está de terno com um “and” saindo do peito. Do outro lado, está um corpo de blusa branca e calça social preta, com um coração em chamas bordado. Atrás disso, existem asas de borboleta da bandeira trans. Do lado esquerdo abaixo, há uma fumaça rosa escuro e uma flor rosa clara.

“Queer and proud”

(*Queer*¹ e *orgulhose*²)

Imagen 3: proud > bricolagem (bordado/colagem com biscuit) nas cores da bandeira não-binária (amarelo, branco, roxo e preto). Há um corpo gordo nu bordado no ponto corrente e ponto atrás. As tatuagens estão pontilhadas de preto, sem formação perceptível. Existem miçangas onde ficam o umbigo e os mamilos. Onde deveria estar a cabeça e a axila à mostra, estão cogumelos branco e roxo.

1. **LGBTQIA+ e afins, sendo o Q de *queer*, algo como estranho, que não performa corpos padrões.**
2. **A palavra em inglês *proud* não possui flexão de gênero e, como estou me referindo a corpos trans/não binários (particularmente, o meu), uso a linguagem neutra.**

“Queer and proud”

(*Queer e orgulhose*)

Cada miudeza, bordadura, cor, linha, forma, ponto, imagem tem seu sentido próprio que colaboram para a construção da narrativa que proponho aqui, mas deixarei para os leitores contruírem e apreciá-las.

Sara Luiza F. C.

SOBRE È AUTORE

Sara Luiza Ferreira Carvalho

Graduada em Antropologia social pela UFMG, Belo Horizonte, MG, Brasil. Pessoa não binária buscando entender o lugar que meu corpo ocupa no mundo, tentando co-habitar com outros seres e corpos de maneira a viver e morrer bem, na medida do possível.
E-mail: saraluizac@gmail.com.

CORPO (RE)NASCER

Sirlene Moreira Fideles  0000-0003-3719-5705

Universidade Federal de Jataí, Jataí, Brasil

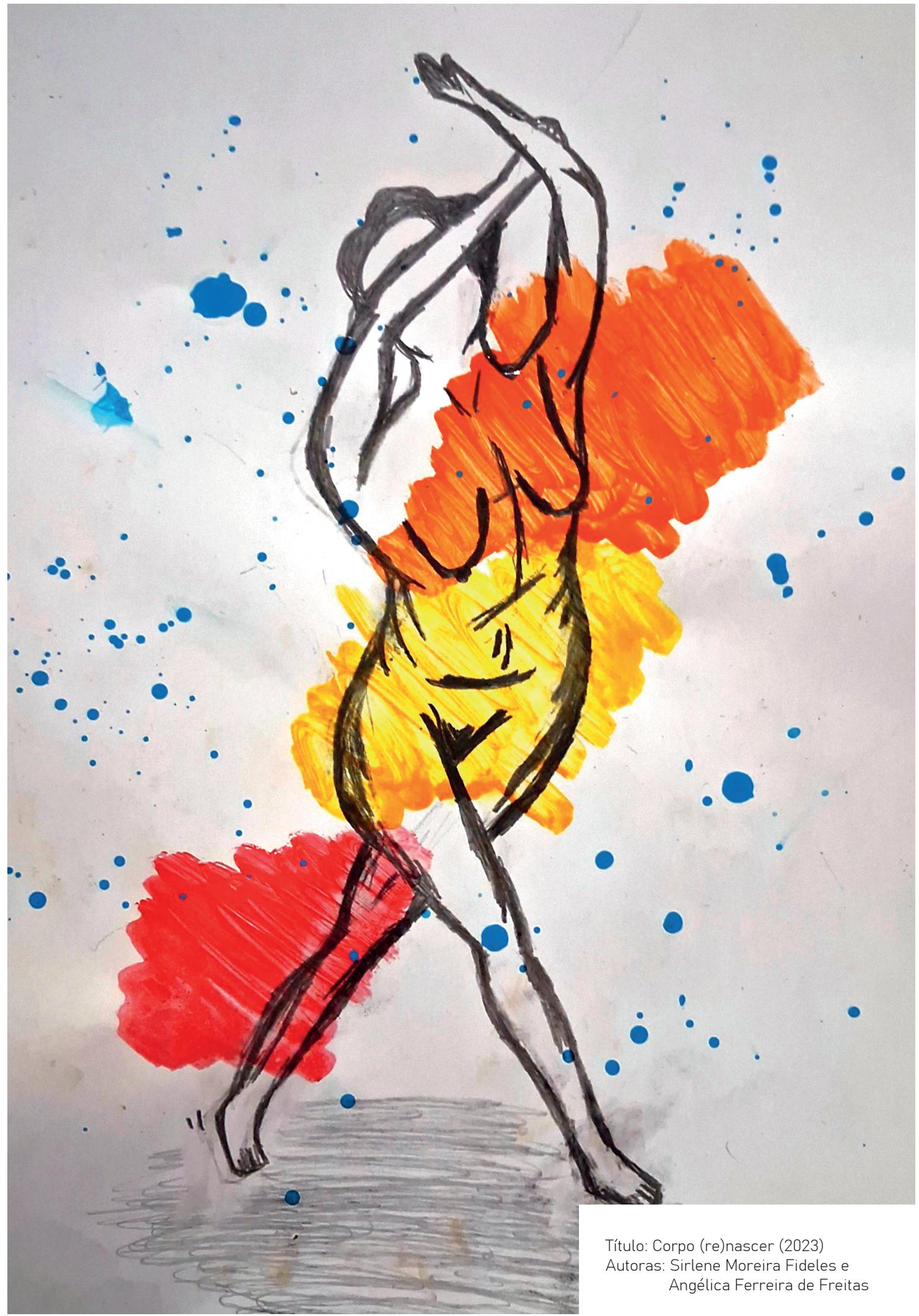
Angélica Ferreira de Freitas  0000-0003-2846-4870

Universidade Federal de Jataí, Jataí, Brasil

Como citar: FIDELES, Sirlene Moreira; FREITAS, Angélica Ferreira de. Corpo (re)nascer. (*destroços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 4, n. 2, p. e48645, jul./dez. 2023.



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



Título: Corpo (re)nascer (2023)
Autoras: Sirlene Moreira Fideles e
Angélica Ferreira de Freitas

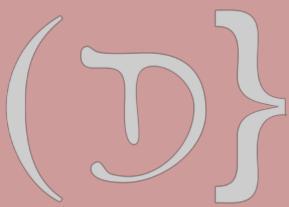
SOBRE AS AUTORAS

Sirlene Moreira Fideles

Professora Doutora da UFJ, feminista e estudiosa das pautas de gênero e violência contra as mulheres nos ambientes universitários, e os silenciamentos enfrentados pelo corpo feminino. *E-mail:* sirlenefideles@gmail.com.

Angélica Ferreira de Freitas

Estudante de Direito da UFJ, feminista, estuda as pautas de gênero e deficiência, como as mulheres com deficiência são atravessadas, partindo da TRS. *E-mail:* angelicaferreirafreitasufj@gmail.com.



SOBRE O USO DE INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL

Thiago César Carvalho dos Santos

Desde sua fundação, a *(Des)troços: revista de pensamento radical* tem buscado expandir o debate crítico contra o paradigma liberal-imperialista que molda as sociedades ocidentais. Inspirando-se nas contribuições de Deleuze e Guattari, nosso objetivo é radicalizar a discussão não somente a partir do paradigma ético-político, mas também estético, ampliando a possibilidades da produção acadêmica na filosofia do Direito e do Estado. Nesse contexto, a *(Des)troços* valoriza as interseções, os atravessamentos e os diálogos entre o pensamento (ir)racional e as dimensões sensíveis que conectam autoras e leitoras.

Com um compromisso de sempre cuidar da concepção e disposição estética dos trabalhos, a partir da edição #5, decidimos incorporar produções visuais geradas por inteligência artificial aos trabalhos publicados. Essa decisão editorial nasceu da percepção de que as tecnologias de comunicação e produção, embora imersas no contexto neoliberal e espetacular, poderiam ser reorientadas para usos alternativos. Mas, será que isso é realmente possível?

A utilização de inteligência artificial em produções tem sido vista com ceticismo e até preocupação por muitas pensadoras e críticas sociais, que a veem como um marco na era da reproduzibilidade vazia e da autonomização produtiva do capital. Essa tecnologia poderia representar mais um avanço na captura da criatividade autêntica e na descartabilidade da obra de arte.

Entretanto, nos orientamos pelos ensinamentos de Donna Haraway e Paul Preciado, que argumentam que as tecnologias não são intrinsecamente positivas ou negativas, prejudiciais ou benéficas; embora moldadas pelas estruturas de poder, também podem ser espaços de resistência e reinvenção desse mesmo poder. Nesse sentido, compreendemos que não se trata de barrar ou impedir o uso de determinadas tecnologias, mas ativar e atualizar novos usos não capturados dessas. Portanto, buscamos criar artes visuais a partir de palavras-chave vinculadas aos dossiês e trabalhos publicados, visando complementar esteticamente os debates teóricos e práticos desenvolvidos.

A razão de trazer essa nota neste volume é discutir os desafios enfrentados, especialmente no contexto de um dossiê focado em corporeidades e subjetividades queer. Notamos que as imagens produzidas por inteligência artificial tendiam a representar pessoas brancas, magras e quase sempre heteronormativas, como já vem sido apontado por diversas pesquisadoras, artistas e ativistas nos últimos anos. Isso nos levou a revisar constantemente as palavras-chave usadas, em busca de imagens que desafiavam essas normatividades. Essa transparência em nosso processo criativo com a IA, detalhando os termos empregados, é uma tentativa de confrontar essas limitações. Apesar dos esforços, as imagens ainda carregam traços dessas tendências, como a predominância de tons rosados e azulados.

Portanto, queremos reiterar nosso reconhecimento das limitações das tecnologias atuais e nosso compromisso em continuar explorando formas de utilizá-las que estejam alinhadas com nossos ideais de radicalização ética, estética e política.

Março de 2024.



Imagen gerada por IA (Midjourney) a partir dos termos: hybrid animals, queer beings, colored, abstract

REGRAS DE SUBMISSÃO (PT)

1. Normas gerais

- **Originalidade e ineditismo:** A *(Des)troços* só avalia e aceita contribuições originais e inéditas que versem sobre a linha editorial da revista.
- **Modalidades:** As submissões podem ser feitas, a qualquer momento, por meio da [plataforma QJS](#) do periódico, assinalando se fazem parte de um dossiê temático ou não, e a modalidade do trabalho dentre: artigo científico, ensaio, entrevista, resenha, tradução ou produções artísticas.
- **Titulação:** a autora deve possuir o título de doutora ou mestra. Serão aceitas contribuições de mestrandas, graduadas ou de autoras sem titulação em coautoria com uma doutora. Em casos excepcionais, as exigências de titulação podem ser suspensas mediante decisão editorial, incluindo trabalhos anônimos, assinados por coletivos, grupos de pesquisa, movimentos sociais etc. As exigências de titulação não se aplicam às produções artísticas.
- **Critérios de autoria e colaboração:** o periódico segue integralmente os critérios de autoria e colaboração definidos pelo [International Committee of Medical Journal Editors \(ICMJE\)](#), desde que não pretendam ser de responsabilidade coletiva ou permanecer no anonimato. A autoria deve ser atribuída àquelas que: contribuíram substancialmente para a concepção ou o projeto do trabalho; ou para a coleta, análise ou interpretação de dados; e participaram na redação do trabalho ou na revisão crítica do conteúdo intelectual. Todas as autoras devem ter aprovado a versão final a ser publicada e concordar em assumir a responsabilidade por todos os aspectos do trabalho, garantindo a investigação e resolução adequadas de quaisquer questões relacionadas à precisão ou integridade do trabalho. Além disso, a autora principal deve garantir que todas as coautoras apropriadas tenham participação nas etapas de submissão do material. Qualquer pessoa que tenha contribuído em aspectos externos ao mencionado acima deve ser identificada como colaboradora.
- **Extensão (incluindo referências):** artigos entre 15 e 30 páginas; ensaios entre 10 e 20 páginas; resenhas entre 3 e 10 páginas; para outras produções, o tamanho é livre.
- **Idiomas aceitos:** português, inglês, castelhano, francês ou italiano.
- **Padrão de formatação:** as contribuições devem seguir as normas de formato e o modelo disponibilizados nas regras de formatação para as autoras.

2. Regras de formatação

Para acessar as diretrizes de formatação da *(Des)troços*, clique [AQUI](#).

Todas as submissões, exceto os experimentos artísticos, devem seguir o [Modelo de submissão de trabalho](#) disponibilizado.

Além disso, é obrigatório preencher e carregar a [Ficha de autoria](#), contendo: modalidade de trabalho, título; nome completo da(s) autora(s); titulação acadêmica; registro ORCID; vínculo institucional (cidade/Estado); minibiografia de até 3 linhas; endereço eletrônico e agência financiadora da pesquisa (se existentes).

SUBMISSION GUIDELINES (EN)

1. General guidelines

- **Originality and Uniqueness:** *(Des)troços* only evaluates and accepts original and unpublished contributions that align with the editorial line of the magazine.
- **Submission Types:** Submissions can be made at any time through the journal's [OJS platform](#). Authors should indicate whether their submissions are part of a thematic dossier or not, and specify the type of work, which can be a scientific article, essay, interview, review, translation, or artistic production.
- **Author's Qualifications:** Authors must hold a PhD or master's degree. Contributions from master's students, graduates, or authors without a degree in co-authorship with a PhD author will be accepted. In exceptional cases, the title requirements may be waived by editorial decision. This includes anonymous works or works signed by collectives, research groups, social movements, etc. Title requirements do not apply to artistic productions.
- **Authorship and Collaboration Criteria:** The journal adheres to the authorship and collaboration criteria established by the [International Committee of Medical Journal Editors \(ICMJE\)](#), unless the intention is collective responsibility or anonymity. Authorship should be attributed to those who substantially contributed to the conception or design of the work; or to the collection, analysis, or interpretation of data; and participated in writing the paper or critically reviewing its intellectual content. Authors should have approved the final version to be published and agreed to take responsibility for all aspects of the work, ensuring the proper investigation and resolution of any issues regarding accuracy or completeness. In addition, the lead author must ensure that all appropriate co-authors participate in the submission process. Any individual who has made contributions beyond those mentioned above should be identified as a contributor.
- **Length (including references):** Articles should be between 15 and 30 pages; essays between 10 and 20 pages; reviews between 3 and 10 pages. Other types of productions have no specific length requirements.
- **Accepted Languages:** Portuguese, English, Spanish, French, or Italian.
- **Formatting Standards:** Contributions must adhere to the formatting rules and guidelines provided for authors.

2. Formatting rules

To access the *(Des)troços* formatting guidelines, click [HERE](#).

All submissions, except for artistic experiments, must adhere to the [Submission Template](#) provided. Furthermore, it is mandatory to complete and upload the [Authorship Form](#), which includes the following information: type of work, title; full name(s) of the author(s); academic title; ORCID record; institutional link (city/state); a brief biography of up to 3 lines; email address; and research funding agency (if applicable).

DIRECTRICES PARA ENVÍOS (ES)

1. Reglas generales

- **Originalidad y novedad:** *(Des)troços* solo evalúa y acepta contribuciones originales e inéditas que aborden la línea editorial de la revista.
- **Modalidades:** Los envíos se pueden realizar en cualquier momento a través de la [plataforma QJS](#) de la revista, indicando si forman parte o no de un dossier temático, y la modalidad del trabajo, ya sea artículo científico, ensayo, entrevista, reseña, traducción o producciones artísticas.
- **Título:** el autor debe tener el título de doctorado o maestría. Se aceptarán contribuciones de estudiantes de maestría, egresados o autores sin título en coautoría con un doctor. En casos excepcionales, podrán suspenderse los requisitos de título por decisión editorial, incluyendo obras anónimas, firmadas por colectivos, grupos de investigación, movimientos sociales, etc. Los requisitos de título no se aplican a las producciones artísticas.
- **Criterios de autoría y colaboración:** la revista sigue íntegramente los criterios de autoría y colaboración definidos por el [Comité Internacional de Editores de Revistas Médicas \(ICMJE\)](#), siempre que no se pretenda responsabilidad colectiva o permanecer en el anonimato. La autoría debe atribuirse a quienes: contribuyeron sustancialmente a la concepción o diseño de la obra; o a la recopilación, análisis o interpretación de datos; y participaron en la redacción del trabajo o en la revisión crítica del contenido intelectual. Todos los autores deben haber aprobado la versión final que se publicará y aceptan asumir la responsabilidad de todos los aspectos del trabajo, asegurando una investigación adecuada y la resolución de cualquier problema relacionado con la precisión o integridad del trabajo. Además, el autor principal debe asegurarse de que todos los coautores apropiados participen en los pasos de envío del material. Toda persona que haya contribuido en aspectos ajenos a los anteriores deberá identificarse como colaborador.
- **Extensión (incluyendo referencias):** artículos entre 15 y 30 páginas; ensayos entre 10 y 20 páginas; reseñas entre 3 y 10 páginas; para otras producciones, el tamaño es libre.
- **Idiomas aceptados:** portugués, inglés, español, francés o italiano.
- **Estándar de formato:** Las contribuciones deben seguir las reglas de formato y el modelo disponibles en las reglas de formato para autores.

2. Reglas de formato

Para acceder a las pautas de formato de *(Des)troços*, haga clic [AQUÍ](#).

Todos los envíos, excepto los experimentos artísticos, deben seguir la [Plantilla de Envío de Trabajo](#) proporcionada.

Además, es obligatorio completar y cargar el [Formulario de Autoría](#), que incluye: tipo de obra, título; nombre completo del autor(es); título académico; registro ORCID; vínculo institucional (ciudad/estado); mini biografía de hasta 3 líneas; dirección de correo electrónico y agencia de financiación de la investigación (si corresponde).



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