

amento feminista hoje pensamento feminista  
ista hoje pensamento feminista hoje pensar  
pensamento feminista hoje pensamento fem  
o feminista hoje pensamento feminista hoje p  
hoje pensamento feminista hoje pensament  
amento feminista hoje pensamento feminista  
ista hoje pensamento feminista hoje pensar  
pensamento feminista hoje pensamento fem  
o feminista hoje pensamento feminista hoje p  
hoje pensamento feminista hoje pensament  
amento feminista hoje pensamento feminista  
ista hoje pensamento feminista hoje pensar  
pensamento feminista hoje pensamento fem  
o feminista hoje pensamento feminista hoje p  
hoje pensamento feminista hoje pensament  
amento feminista hoje pensamento feminista  
ista hoje pensamento feminista hoje pensar  
pensamento feminista hoje pensamento fem  
o feminista hoje pensamento feminista hoje p  
hoje pensamento feminista hoje pensament  
amento feminista hoje pensamento feminista



©Bazar do Tempo, 2020

Todos os direitos reservados e protegidos pela Lei n. 9.610, de 12.2.1998.

É proibida a reprodução total ou parcial sem a expressa anuência da editora.

Este livro foi revisado segundo o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990, em vigor no Brasil desde 2009.

**EDIÇÃO**

Ana Cecilia Impellizieri Martins

**COORDENAÇÃO EDITORIAL**

Catarina Lins

**ORGANIZAÇÃO E APRESENTAÇÃO**

Heloisa Buarque de Hollanda

**TRADUTORES**

Caterina Rea

Leonardo Gonçalves

Pê Moreira

Richard Miskolci

**COPIDESQUE**

Elisabeth Lissovsky

**REVISÃO**

Rosemary Zuanetti

**PROJETO GRÁFICO E CAPA**

Elisa von Randow

**DIAGRAMAÇÃO E CONVERSÃO PARA EPUB**

Cumbuca Studio

**AGRADECIMENTOS**

Às/aos artistas que autorizaram o uso das obras publicadas nesta edição.

CIP-Brasil. Catalogação na Publicação

Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ

---

P467

Pensamento feminista hoje: sexualidades no sul global / [Adriana Azevedo ... [et al.]]; organização Heloisa Buarque de Hollanda. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

400 p. ;

e-ISBN 978-65-86719-36-9

1. Feminismo. 2. Sexo – Aspectos sociais. 3. Mulheres – Condições sociais. I.

Azevedo, Adriana. II. Hollanda, Heloisa Buarque de.

20-66636 – CDD: 305.42

CDU: 141.72

---

Camila Donis Hartmann - Bibliotecária - CRB-7/6472

 BAZAR DO TEMPO  
PRODUÇÕES E EMPREENDIMENTOS CULTURAIS LTDA.

rua General Dionísio, 53, Humaitá

22271-050 - Rio de Janeiro - RJ

contato@bazardotempo.com.br

www.bazardotempo.com.br

Adriana Azevedo  
Andiara Ramos Pereira  
Bernedette Muthien  
Camila Bastos Bacellar  
Caterina Rea  
Francesca Gargallo  
Gabriela Gonzales Ortuño  
Guacira Lopes Louro  
Guilherme Altmayer  
Jack Halberstam  
Jasbir K. Puar  
Larissa Pelúcio  
Leandro Colling  
Lorena Mochel  
Marcia Ochoa  
Norma Mogrovejo  
Paul B. Preciado  
Pedro Paulo Gomes Pereira  
Richard Miskolci  
Sam Bourcier  
Tânia Navarro Swain

**Para Theo, que enfrenta ventos e mares.  
Para Antonio, meu porto seguro.**

# Sumário

## **Introdução**

Heloisa Buarque de Hollanda

## **QUEER EM TRÂNSITO**

**O queer, as mulheres e as lésbicas na academia e no ativismo em Abya Yala**

Norma Mogrovejo

**O pensamento queer existe ou se manifesta de alguma maneira na América Latina?**

Francesca Gargallo

**Crítica Queer Racializada e deslocamentos para o Sul global**

Caterina Rea

**Queerizando as fronteiras: uma perspectiva africana ativista**

Benedette Muthien

**Queer nos trópicos**

Pedro Paulo Gomes Pereira

**Colidindo epistemologias feministas no sex shop de uma favela carioca<sup>1</sup>**

Lorena Mochel

## **O CUIR SITUADO**

**Cidadania perversa: divas, marginalização e**

**participação na “localização”**

Marcia Ochoa

**Homonacionalismo como mosaico: viagens virais, sexualidades afetivas**

Jasbir K. Puar

**Teoria queer: uma política pós-identitária para a educação**

Guacira Lopes Louro

**Como viver uma fé queer? Os desafios das teologias da libertação, as tensões entre o exercício da fé e as dissidências sexuais**

Gabriela González Ortuño

**Para além do binário: os queer e o heterogênero**

Tânia Navarro Swain

**Frankenstein e o espectro do desejo<sup>1</sup>**

Richard Miskolci

## **O QUEER EM PAUTA**

**O fim da dominação (masculina): poder dos gêneros, feminismos e pós-feminismos queer**

Sam Bourcier

**Repensando o sexo e o gênero**

Jack Halberstam

**Histórias do cu do mundo: o que há de queer nas bordas?**

Larissa Pelúcio

**Corpo-atritável ou uma nova epistemologia do sexo**

Adriana Azevedo

**À beira do corpo erótico descolonial, entre palimpsestos e encruzilhadas**

Camila Bastos Bacellar

**Chama a revolta! Necropolítica e pornoterrorismo nas margens do mundo e na periferia dos corpos:**

**um ensaio sobre a experiência mitológica e ritual  
do devir-coiote**

Andiara Ramos Pereira

**A emergência e algumas características da cena  
artista das dissidências sexuais e de gênero no  
Brasil da atualidade**

Leandro Colling

**Tropicuir: linhas tortas na escrita de histórias  
transviadas**

Guilherme Altmayer

**Dizemos revolução**

Paul B. Preciado

# Introdução

## Heloisa Buarque de Hollanda

Percebi que eu queria organizar esta coletânea com foco nas sexualidades durante a pesquisa que realizei sobre o feminismo decolonial. Por algum motivo não imediatamente comprovável, comecei a sentir que a questão da trajetória das experiências, desejos, classificações e conceitualizações sobre o corpo, e mais especificamente sobre a sexualidade, marcavam (ou permitiam) os saltos epistêmicos da história dos estudos de gênero.

Acompanhando de maneira mesmo superficial a “evolução” dos conceitos que orientam estes estudos, vemos que a passagem do eixo conceitual identidade para o de gênero já é um deslocamento promissor para a relativização do binarismo que identidade propõe. E prosseguindo, como se acompanhasse uma linha do tempo, vejo que a terceira onda feminista, que seria a reinvidicação, agora feita em direção à academia, do “direito de interpretar”, vai se aprofundando passo a passo, artigo a artigo, em direção a uma maior flexibilização das noções sobre os sistemas sexo/gênero. Isso até pelo menos a década de 1990, quando Judith Butler sumariza a profusão de perguntas e interpelações em curso durante a década anterior – especialmente das noções de queer e ciborgue de Teresa de Lauretis e Donna Harraway, respectivamente – e leva o debate sobre a “verdade” do gênero/sexualidade a um novo patamar.

Estava quase colocada a pedra de cal no binarismo de gênero, denunciada sua construção performática, vislumbrada sua imensa fluidez. Abria-se o espaço para que esta discussão migrasse, no fim do século, da agenda da verdade cultural para a agenda da verdade biológica. Entra em cena a visão provocativa de Paul B. Preciado, que passa a questionar os pressupostos morfológicos e farmacológicos das sexualidades, ampliando o sujeito do feminismo e dos movimentos de liberação sexual.

A hora era de desmonte. O sistema sexo/gênero era questionado, as políticas identitárias postas em debate no meio do calor das políticas de representação que coincidiam com interpelações epistemológicas de todos os lados e um sentimento geral de que havia chegado, finalmente, a demanda de caminhos menos abstratos para as políticas feministas.

Na mesma época, esquentando ainda mais o debate, o feminismo decolonial também buscava desconstruir os processos de colonização e dominação europeus e seus efeitos disciplinadores nos sistemas de sexo e de gênero. O feminismo eurocentrado neste momento não é poupado, e o feminismo decolonial avança na linha do exame desses sistemas de poder, agora identificados como processos “civilizatórios” da modernidade.

Na América Latina, essa crítica não é nova. Ela vem desde os anos 1990, com o chamado feminismo autônomo que antecede a formulação definitiva de um feminismo decolonial, como cunhou María Lugones em 2008.

As feministas autônomas latino-americanas, além do pioneirismo, trazem várias novidades. Vou me deter um pouco nelas para demonstrar como o debate sobre gênero e sexualidades, bem antes de que a “moda” decolonial viesse à tona, já demonstrava um desconforto precoce com a inadequação dos conceitos feministas *institucionais* (para usar o termo tão caro às autônomas) em terras latino-americanas.

Não sei nem se podemos chamar o Feminismo Autônomo latino-americano de movimento, na medida em que, desde o início, tem sido bastante disperso, acidentado, cheio de rachas, relativamente pouco visibilizado e pouco documentado e, portanto, de difícil definição e mapeamento. O que certamente mais o caracteriza e o distancia do feminismo tradicional é o questionamento tanto das formas de cooperação internacional propostas pelos modelos desenvolvimentistas neoliberais quanto dos próprios sentidos que conformavam a noção de gênero. Em vez do sistema sexo-gênero tradicionais, as lésbicas autônomas propõem a teorização das relações sociais de poder do sexo baseada na divisão de trabalho capitalista como principal fator de produção e legitimação da sexagem.<sup>1</sup>

Um dos primeiros grupos criados no início da década de 1990 na América Latina é o grupo *As Cúmplices*, formado inicialmente por sete feministas históricas: Ximena Bedegral, Sandra Lidid, Rosa Rojas, Amalia Fischer, Edda Gaviola, Francesca Gargallo e Margarita Pisano. As bases do feminismo autônomo são explicitadas no livro *Gesto para uma cultura tendenciosamente diferente*, de 1993, escrito ainda sob o impacto dos regimes ditatoriais no continente, mas já vivenciando os processos de reestruturação democrática neoliberal. São elas a dimensão coletiva na elaboração teórica, a associação efetiva com a política dos movimentos sociais e sua atuação definindo os marcadores nacionalidade, classe, “raça”, orientação sexual, situação migratória etc. Além deste, temos alguns outros coletivos como o *As Próximas*, formado por guerrilheiras e refugiadas centro-americanas, e o chamado *Movimento de Mulheres de Fora*, que prega a não participação deliberada na cultura patriarcal e estatal. Deste grupo, Margarita Pisano publica, em 2001, *O triunfo da masculinidade*.

O pressuposto das autônomas é o de que a liberdade e a criação de alternativas efetivas para suas lutas só seriam possíveis caso se

mantivessem à distância das organizações não governamentais (ONGs), do governo, das instituições internacionais e das universidades, ou seja, se se colocassem de maneira totalmente anti-institucional.

O mais conhecido destes grupos, o *Mujeres Creando*, de perfil anarquista e anticapitalista, foi criado na Bolívia por Julieta Paredes, Maria Galindo e Mónica Mendoza, em 1994. Rapidamente a atuação do grupo se espalhou por toda a América Latina por meio de grafites, performances, jornais, livros e importantes intervenções públicas.

No início dos anos 2000, a ação das autônomas se complexifica com a forte articulação do feminismo lésbico com o antirracismo e antineoliberalismo.

Em 2008, surge *El Grupo Latinoamericano de Estudios, Formación e Acción Feminista* (Glefas), liderado por Yuderkys Espinosa Miñoso e Ochy Curiel, cujo principal compromisso é estabelecer a relação entre gênero e neoliberalismo, promovendo a crítica à noção de gênero que minimiza a importância de sua vinculação fundamental com as demais relações sociais de poder.

Procurei desenhar o campo intelectual feminista decolonial na América Latina, seus compromissos e antecedentes, para mostrar o “campo minado” onde chegaram as novas teorias queer, tal como formuladas na Europa e nos Estados Unidos, especialmente por Teresa de Lauretis e Judith Butler.

Teresa de Lauretis transformou o termo *queer* (em inglês, um termo fortemente depreciativo e vulgar) em conceito. Na década de 1990, usou “teoria queer” para um seminário em que seria discutida a situação dos estudos gays e lésbicos, naquele momento, em crise nos departamentos de gênero nas universidades norte-americanas. Sua intenção era pautar e colocar em debate formas de dissidências sexuais em cruzamento com outros marcadores culturais, sexuais e raciais, subvertendo o conservadorismo das teorias sobre sexualidades gay em curso. Essa

proposta, potencialmente transformadora, termina infelizmente diluindo-se nas práticas teóricas dos países sede da produção de conhecimento.

Chegando à América Latina, num primeiro momento, a noção de queer é rapidamente adotada pelas elites bilíngues e transforma-se em extensão dos estudos de gênero vigentes, sem maiores impactos ou debates, como sustenta Gabriela Ortuño.<sup>2</sup>

Ao mesmo tempo, qualquer exame mais cuidadoso dos feminismos do Sul, mostra que as teorias queer na América Latina não eram tão novidade como no feminismo central. As lésbicas autônomas e decoloniais já desafiavam, à sua maneira, os estudos sobre a homossexualidade, discutindo os mecanismos de liberação sexual e seu horizonte de solidariedade com a negritude, a pobreza, a lesbiandade e mesmo a maternalidade. Na mesma direção, o que conhecemos como “bichas loucas” também há tempos desafiavam a sexualidade burguesa gay ilustrada da região, comprovando, mais uma vez, o fosso existente entre elites homossexuais europeizadas e a negação e/ou invisibilização da multiplicidade de respostas, estratégias, formas de pensamento e de luta gestadas em questões locais do universo queer no Sul global.

As formas, reações e modulações do que chegou até nós como um avanço teórico (o conceito queer) e de como ele se materializou local e globalmente, produzindo políticas sexuais, é o tema central deste volume.

Alguns artigos reunidos neste livro tratam especialmente dos processos de deslocamento geopolítico do queer e/ou do que seria um queer *situado* entre nós. Assim, a primeira parte do livro recebe o título Queer em trânsito.

São muitos os caminhos reativos (e criativos) diante da inserção queer no feminismo latino-americano. Uma parte de nossa academia recebe o queer como um evento moderno e progressista e avança trabalhando

com o queer ontologizado, sem críticas à transformação de conflitos sociais em nichos de consumo gay, frequentemente tomando a forma de agendas em defesa de direitos humanos e sexuais, como chama atenção Caterina Rea.

A reação teórica mais contundente a respeito da experiência queer na América Latina, como era de se esperar, se dá pelos grupos lésbicos autônomos que sempre se dedicaram à desestabilização dos sistemas binários de gênero e sua articulação com fatores raciais e de classe, densidade que não reconhecem nas políticas performáticas queer do Norte. Provavelmente por isso, algumas pensadoras feministas latino-americanas rejeitam este rótulo, preferindo se automearem feministas lésbicas antirracistas.

Ainda que os movimentos queer tenham surgido em tempos de aids e crises identitárias do ativismo gay, é indiscutível que sua formalização tenha sido impulsionada no interior do feminismo lésbico acadêmico e não no interior dos estudos gay, como seria o esperado. A associação do pensamento queer em sua origem com o pensamento lésbico é um fato comprovável historicamente. Alguns motivos podem ser aventados. O primeiro que me vem à cabeça é a própria radicalidade sistêmica do ser lésbica. Ou, melhor dizendo, ao rejeitar a heterossexualidade e, conseqüentemente, sua função reprodutiva no sistema social patriarcal, a lesbiandade denuncia a heteronormatividade como instituição estruturalmente política.

Norma Mogrovejo, em seu artigo “O queer, as mulheres e as lésbicas na academia e no ativismo de Abya Yala” comenta que, ao ser fugitiva do esquema naturalizado dos gêneros, a lesbiandade “promoveu várias conceitualizações teóricas como a de ‘sujeito excêntrico’, aquele que está fora do eixo da produção e da instituição heterossexual, que se desloca fisicamente da energia erótica e das práticas culturais e sociais das categorias sexo e gênero”.<sup>3</sup> Ou seja, a lesbiandade é, em si, a

reinvidicação de uma não identidade, principal bandeira queer. Norma lembra, a propósito, a citação de Wittig, “as lésbicas não são mulheres”, pois negam a função compulsória das mulheres no sistema sexo/gênero, o que promove o desmantelamento da maquinária de poder que sustenta as identidades.

Voltando ao desembarque do queer em nossas terras e prosseguindo com Norma, vemos como o queer já chega aqui bem longe de seu sentido libertário, confundindo-se com os sujeitos identitários do movimento LGBT e com demandas conservadoras como o casamento civil, a reprodução assistida e uma diversidade de demandas legais que acabam por reforçar o modelo de família heterossexual e monógama, unidade econômica-capitalista. Ampliando esta crítica, Francesca Gargallo, no artigo “O pensamento queer existe ou se manifesta de alguma maneira na América Latina?”, mostra como o queer foi sentido entre nós como uma noção movediça, difícil de ser absorvida política e criticamente. Se a ideia inicial do queer é uma reação à institucionalização LGBTQI, aqui teria soado apenas *fashion*, como quer Preciado.

Somente o polo mais crítico do feminismo autônomo latino-americano conseguiu oferecer uma política consistente para o que chamamos de queer. Gabriela Ortuño<sup>4</sup> afirma mesmo que o pensamento lésbico autônomo é ainda a melhor tradução do queer que conseguimos alcançar. As autônomas, desde o início, apresentam um projeto de desestabilização identitária, como querem as políticas queer, com a vantagem de negar a existência de dissidência sexual pura, na medida em que qualquer dissidência estaria contextualmente associada aos interesses das minorias pobres, indígenas ou negras, produzindo cruzamentos políticos importantes. É o que Catarina Rea desenvolve em “Crítica queer racializada”, agora na chave decolonial. Ela demonstra cuidadosamente como a reflexão sobre as questões de gênero e sexualidades são inseparáveis da história pós/neocolonial do Ocidente e

suas manifestações racistas, neoliberais, xenófobas e anti-imigratórias. Somente assim uma crítica queer ganharia força e conseguiria tornar-se capaz de produzir uma oposição ao conformismo LGBT.

A marca do queer latino-americano, portanto, é sua associação necessária com questões sociais e econômicas. Foi nesta associação que nosso *cuir*, forma que o termo ganha nos países do Sul, achou seu lugar e afiliou-se no contexto histórico e no campo intelectual da América do Sul. Como alerta Edward Said, é sempre importante para o estudo de teorias e epistemologias uma atenção redobrada aos contextos históricos de onde partiu um conceito ou teoria e seu ponto de chegada.<sup>5</sup>

Ainda que meu interesse aqui seja explicitamente a América Latina, não consegui descartar uma pequena observação sobre a África, que compõe, de forma determinante, o perfil cultural de alguns de nossos países. Incluí um artigo de Bernedette Muthien, filósofa africana feminista. Esse texto comprova como essas categorias (ou qualquer categoria) não viajam ou se deslocam impunemente. No contexto africano mais amplo, e particularmente na África do Sul, a palavra “lésbica” e os conceitos abrangidos pelo arco-íris não são facilmente compreensíveis. Os habitantes originários da África do Sul não eram heteronormativos, e os gêneros e as sexualidades eram vistas como fluidas e dinâmicas. Portanto, o uso de uma definição linear da sexualidade (presente em “lésbica”) pode excluir as infinitas variedades de caminhos dessa sexualidade. Voltamos aqui à importância da perspectiva decolonial e contextual para a reflexão sobre sexualidades.

São vários os estudos sobre queer atravessando a fronteira Norte/Sul. O cruzamento com o candomblé, nas teorias queer, é um desses encontros inevitáveis. “Queer nos trópicos”, de Pedro Paulo Gomes Pereira, faz de seu campo de pesquisa o universo das travestis, mostrando de que modo elas conseguem sair dos espaços que tornam seus corpos abjetos e os transformam em belos e desejantes. A

linguagem dos santos e do candomblé é tomada nesse artigo como território capaz de abrigar experiências de trânsito e fluxo, passíveis de reconfigurar o queer. Diz Pedro Paulo: “O queer forçaria a língua a se lastrear de estranheza (do termo estrangeiro que resiste, dos corpos excêntricos, das práticas diversas) e essas experiências nos trópicos inventariam uma abertura a outras gramáticas e outras formas de agir – como nos ensinam as travestis ‘trabalhando os corpos’ nas casas de santo em Santa Maria.”<sup>6</sup>

A religião volta a entrar em cena no trabalho de Lorena Mochel, pesquisadora de uma novíssima geração que vem se dedicando aos estudos da sexualidade no Brasil, e que teve seu texto selecionado por uma convocatória da editora Bazar do Tempo. Dentre os diversos trabalhos enviados e analisados por uma comissão formada por Larissa Pelúcio, Richard Miskolci e por mim, o de Lorena se destacou ao analisar as epistemologias feministas a partir do *sex shop* de uma favela carioca, oferecendo uma leitura inovadora aos estudos feministas, a da relação entre moralidades sexuais e religiosas. Com ela, fechamos esta primeira parte do livro.

No Sul global, se quisermos alguma fidelidade para fixar o sentido abjeto de queer, é fatal recorrermos à sua tradução mais realista que seria “as bichas loucas”, as travestis, as transformistas. Entretanto, sobre esses corpos, a sociedade impõe rapidamente demarcações de gênero e a consequente promoção de sua exclusão social, econômica, jurídica e política. Igualmente, lhes impede o acesso à cidadania plena e ao autorreconhecimento como sujeitos de direitos capazes de intervir em ações do governo. Por outro lado, o impedimento do acesso à cidadania pode tornar-se um importante facilitador para os dissidentes de gênero no que se refere à estratégias políticas, ações estéticas e criação de estruturas de participação. Para tornar o não acesso à cidadania estratégico, são inevitáveis o debate e o reposicionamento da noção de

política e, ao mesmo tempo, a transformação da própria noção de cidadania. É o que Marcia Ochoa chama de cidadania perversa, abrindo a segunda parte deste livro, *O cuir situado*.

Os estudos em torno do que se quer dizer quando se fala queer, ou *cuir*, são de uma riqueza invejável. Só o tema do “queer viajante” e suas traduções, dificuldades e potencialidades já bastaria para análises geopolíticas e epistemológicas importantes. Novos campos de observação multiplicam-se, compondo, hoje, um enorme elenco de perspectivas, pontos de vista e lentes inéditas na observação e análise das questões da sexualidade.

Guacira Lopes Louro, feminista e a primeira pensadora a escrever sobre o tema no Brasil, utiliza o queer em sua radicalidade antinormalizadora e traz essa questão como metodologia de enfrentamento da vocação normalizadora da educação no país. Guacira analisa os processos de assimilação da representação “positiva” da homossexualidade no campo da educação aliados a certo entusiasmo higienista suscitado pela crise da aids e seus efeitos disciplinadores, mostrando o potencial controlador de certas políticas aparentemente positivas. Assim mesmo, com a homossexualidade relativamente aceita, bissexuais, sadomasoquistas e transexuais continuavam excluídos e marginalizados.

Este texto de Guacira é bastante especial e usado amplamente como referência. Não apenas por Guacira ser pioneira nos estudos queer no Brasil, mas principalmente pelo uso metodológico que faz da lógica queer como instrumento radicalmente desconstrutivo, capaz de promover práticas pedagógicas provocadoras, progressistas e subversivas.

Assim como Guacira inova reinterpretando o queer através do olhar de uma educadora, Jasbir Puar traz para o centro de seu estudo o *homonacionalismo* como categoria analítica imprescindível para o estudo

das estratégias de absorção e acomodação das diferenças pelas formas dominantes do multiculturalismo liberal. Sua hipótese no texto “Homonacionalismo como mosaico: viagens virais, sexualidades afetivas” propõe a valorização (ainda rara) da variável nação nos estudos e políticas interseccionais, num momento de mudança na geopolítica da recepção e reificação das diferenças sexuais. Países que aspiram a formas de modernidade ocidental ou europeia criam o marketing de nicho de diversos grupos étnicos e minoritários, normalizando a produção de uma indústria de consumo e de turismo gay e lésbico. Puar traz ainda o exemplo eloquente da “lavagem cor-de-rosa”, ou a prática de encobrimento das políticas de discriminação e da afirmação estratégica dos direitos gays. Afirma Puar: “não é, de forma alguma, uma questão de identidade sexual, mas antes de uma manifestação robusta da regulação da identidade num mundo cada vez mais homonacionalista — um mundo que avalia a pertença nacional com base no tratamento dos seus homossexuais.”<sup>7</sup>

Já Gabriela Ortuño introduz no debate queer geolocalizado as propostas de uma teologia queer de libertação na América Latina. Conforme ela nos mostra, essa teologia tem como antecedentes as teologias feministas, gays e lésbicas que abordam o sagrado a partir do corpo. Esta luta teológica começa nas propostas de uma teologia feminista que geram novas interpretações e discussões sobre a definição de Deus como masculino e o longo processo de eliminação dos atributos femininos à imagem desse Deus, até o ponto onde, já no quadro de uma teologia queer, qualquer tensão entre as representações masculinas e femininas é recusada, gerando a premissa de que Deus não tem gênero, ou seja, é queer.

Na América Latina, a pegada teológica responde a outras urgências. No nosso caso, mulheres pobres e/ou racializadas, assim como os dissidentes sexuais, criaram religiosidades próprias que expressam sua

fé em forma de conclaves dissidentes no interior das religiões que praticam. Nesse contexto, no qual o exercício da fé se complexifica, são criadas as propostas para uma *teologia feminista da libertação*, posteriormente *teologia queer da libertação*, na América Latina, onde o sujeito “mulheres pobres” entra em cena denunciando a violência das igrejas e seu excessivo controle dos comportamentos e das sexualidades das mulheres. Essa teologia surge inspirada e mesmo vinculada ao método da teologia da libertação católica: a interpretação dos textos sagrados a partir do ponto de vista hermenêutico das mulheres e dissidentes sexuais pobres.

No campo dos estudos feministas, as investigações sobre identidade e sexualidade têm enriquecido exponencialmente os debates ao propor ricas abordagens transdisciplinares. Em seu texto “Para além do binário: os queer e o heterogênero”, Tânia Navarro Swain apresenta um diversificado quadro histórico e teórico para destacar como a identidade queer vem desafiando a domesticação das sexualidades e os modelos dualistas impostos, incluindo a categorização do mundo em masculino e feminino. Desafia também, como Swain destaca, os próprios estudos de gênero e o feminismo: “O princípio é: no universo queer, todo o mundo não é queer da mesma maneira. Somos sempre o queer de alguém, a diferença sem fundo, o simulacro apontado por Deleuze. O universo queer é o da diferença, desafio para os próximos anos do feminismo.”

Richard Miskolci, um dos pioneiros dos estudos queer no Brasil, tem oferecido uma chave importante para a compreensão dos sentidos de queer a partir dos contextos que originam e que acolhem essa noção. Enquanto nos Estados Unidos os questionamentos queer surgiram no âmbito do ativismo LGBT, no Brasil, este pensamento surge na universidade, marcando mais uma vez sua ligação com a elite. Outro ponto que deixa cicatrizes no nosso movimento LGBT é sua organização, como grupo identitário, desde o surto do HIV. No momento mesmo de

sua fundação, os grupos LGBT ganham o apoio do Estado e da academia – pesquisas das ciências sociais e epidemiologia se articulam no combate ao HIV, resultando num avanço significativo no campo de estudos sobre a homossexualidade. Esta relação desenvolvida entre o movimento LGBT e o Estado, assim como sua incorporação a partir do discurso acadêmico, promoveu uma certa essencialização identitária LGBT que trazia sobretudo uma marca institucionalizante. Entre nós, portanto, temos, simultaneamente, uma vantagem do ponto de vista dos ganhos relativos aos direitos civis e ao avanço teórico sobre estas sexualidades, mas, por outro lado, um preocupante limite no que diz respeito às críticas que recusam uma identidade sexual compulsória, e a denúncia da fronteira entre a aceitação e o rechaço social com eixo na sexualidade. Apesar da importância deste estudo de Miskolci,<sup>8</sup> optamos por incluir aqui um texto novo do sociólogo, que nos oferece uma leitura inédita da paranoia masculina ou do pânico homossexual num romance clássico do século XVIII, *Frankenstein*, de Mary Shelley – para o autor, um dos primeiros romances sobre subjetividade descentrada.

No caso de *Frankenstein*, escrito em meio à industrialização, urbanização e formação da família nuclear que marcariam o que conhecemos como sociedade burguesa, o romance permite reconhecer a emergência de um temor coletivo do rompimento com a tradição. Seu enredo – sem nomear – mostra eventos que configuram uma transgressão dos laços familiares, a recusa do casamento e uma forma inusitada de procriação. *Frankenstein* passa a ser compreendido, ao fim, como uma obra em que as esperanças na racionalidade científica são frustradas pela descoberta do inconsciente.

As duas primeiras partes deste livro reúnem o debate sobre a falta de adequação ou sobre a necessidade de *localizar* a noção de queer, vista como muito higienizada nas formulações dos estudos de gênero nos países centrais. Já na terceira parte, intitulada O queer em pauta, estão

reunidos estudos e artigos que lidam com o conceito de forma mais “aclimatada” e já num patamar teórico em que não faria mais sentido a discussão sobre a desconstrução do binarismo nos sistemas sexo/gênero. São estudos que partem do pressuposto de que não é o sexo identificado biologicamente que determina o tornar-se gênero através da performatividade. Ao contrário, é o gênero performado que determina o tornar-se sexo. O corpo e seus binarismos históricos já não são mais vistos como organismo natural, e sim como artifício, como arquitetura social e política, como afirma Preciado.<sup>9</sup> Não está mais em questão a validade ou não do binarismo, entram em pauta os *sentidos* do binarismo.

A diferença mais flagrante entre a literatura queer eurocentrada e o pensamento de Preciado, mais afinado com as experiências sexuais dissidentes do Sul global, é a postura do filósofo trans claramente reativa a qualquer possível higienização e racionalização queer em seus cursos e artigos. Seu campo de trabalho é, ao contrário, definido por questões sobre as hierarquias raciais e de gênero em segmentos sociais marginais: trabalhadores(as) sexuais, migrantes, universo comercial pornô, lésbicas, transexuais.

E esta mesma população vai ser o campo de pesquisa do *cuir* latino-americano radicalmente diverso da construção queer da academia central. A clara importância desse desvio de campo de interesse é, como já vimos, a articulação do queer com os processos políticos, sociais e culturais de marginalização. O que interessa para o queer latino-americano diz respeito à suposta humanidade excedente, como foram definidas as populações excluídas pelas Nações Unidas, nos últimos relatórios UN-Habitat. É sobre estes segmentos populacionais que incide o pensamento queer decolonial e é de onde este pensamento tira sua maior originalidade e força política.

Bastante ligados ao pensamento e ao ativismo de Preciado, com quem

trabalham colaborativamente desde o lançamento do *Manifesto Contrassexual* em 2000, são os teóricos Jack Halberstam, filósofo americano, ativista e professor de Literatura Comparada da Universidade de Columbia, nos Estados Unidos, e Sam Boucier, ativista e professor na Université Lille 3, na França.

Sam Bourcier, no artigo aqui incluído, vai confrontar o clássico livro *A dominação masculina*, escrito pelo sociólogo, não menos clássico, Pierre Bourdieu. Em questão: a criação das normas de gênero, raiz da opressão em que se instaura a relação hierárquica entre homens e mulheres. Numa leitura sofisticada de Bourdieu, Sam percorre os caminhos de como se organiza a evolução dos processos de dominação e de como o dominador se apropria da própria dominação. O caminho é longo e cobre muitas paradas: a incoerência dos sistemas de construção dos corpos femininos e masculinos, sua pseudonaturalização, a hipótese de que se o sexo não limita o gênero é porque o gênero excede os limites do binarismo sexo masculino/sexo feminino. Ainda neste caminho, não deixa de apontar as formas como o feminismo confiscou o lugar da dominação, colocando-a exclusivamente no campo masculino. Esta percepção simplificada da dominação, um dos cavalos de batalha das lutas e das teorias queer, pressupõe a existência da mulher e seu lugar de dominada, apagando toda e qualquer diferença não só entre as mulheres, mas também de toda série de incorporações do “Outro”, sem analisar os pressupostos das lógicas coloniais mestre/escravo.

Um dos resultados importantes deste trabalho é colocar em questão a visão monolítica do poder e da dominação que mascara, sobretudo, os fenômenos de dominação cruzada: os efeitos dos fatores classe, raça, religião e tantos outros. É precisamente esta visão de um poder soberano que impede se pensar a interconexão das formas de opressão e de resistência que as teorias queer buscam desvendar.

Já Halberstam, um intelectual com traços e posturas antiacadêmicas e

anti-institucionais, propõe uma forma particularmente interessante de produção de conhecimento. É o que ele chama de “baixa teoria”, que permite que se opere simultaneamente em vários níveis. Halberstam se propõe a trabalhar com arquivos e conceitos desvalorizados pela academia, para a criação de novos vocabulários e novas estruturas de pensamento, com o objetivo de atingir um conhecimento excêntrico, ou “conhecimento subjugado”, como dizia Foucault. A “baixa teoria” é derivada de arquivos excêntricos (repertórios fora do campo acadêmico) e faz sua aposta no trabalho com conceitos negativos como o fracasso, que ocupa grande parte de sua obra. O fracasso, para Halberstam, mesmo que inicialmente sugira um lado escuro perturbador da vida, revela modos de estar no mundo bastante particulares e criativos. O fracasso passa pelo território da estranheza (*queerness*), recusa coerência da identidade, a completude do desejo. Deixa de ser, desfaz-se.

O ponto de partida das análises de Halberstam sobre as muitas sexualidades é a recusa das narrativas heroicas que definem os homossexuais como progressistas, oprimidos e enfrentando o poder. Ao contrário, se o queer, como propõe, for construído como um sujeito anti-heroico e desintegrado, pensado a partir do fracasso, o processo de examinar o sistema sexo e gênero é totalmente subvertido. Privilegiando formas radicais de passividade, de traços masoquistas, a crítica da violência e da lógica que organiza a construção das subjetividades e a força dos sistemas construídos em torno da dialética colonizador/colonizado, mestre/escravo ganha novos contornos. Como diz Halberstam, “os mapas do desejo em torno do sujeito desestruturado e passivo propõem uma linha de fuga melhor do que aquelas que levam ao sucesso, ao reconhecimento à aquisição”.

A importância do repertório diferencial rege o estudo sobre o ativismo de Leandro Colling. Leandro, um dos pioneiros dos estudos queer entre nós, criador, em 2007, do importante grupo de pesquisa

Cultura e Sexualidade (CUS), na Universidade Federal da Bahia, depois de um longo trabalho de conceituação do ativismo através da releitura da teoria da performatividade de Judith Butler, sai em busca de uma cartografia da cena ativista das dissidências sexuais e de gênero. Uma cena pensada não a partir de produções identitárias, como a cena LGBTI, mas da emergência de produções com determinadas características capazes de sensibilizar e modificar a percepção das dissidências sexuais e de gênero. Leandro torna bem claro que as transsexualidades e travestilidades não são variações da homossexualidade, mas variações de incontáveis identidades que, no caso da cena ativista, conectam-se com a produção artística, particularmente aquela que se expressa em múltiplas linguagens. A cena ativista é aquela que expressa a perfechatividade,<sup>10</sup> a não adequação às normas provocando a abertura de fluxos antes rigidamente identitários.

A leitura dos novos textos teóricos queer mostra o passo dado no momento em que as formas de pensamento centradas na construção, ou mesmo na desconstrução do binarismo sexual, foram abandonadas. Os estudos queer, ao descartar o binarismo como questão, passam a instituir novos campos de pesquisa, a desenhar novos objetos e a buscar o leque de questões que foi deixado simplificado ou em branco nos estudos de gênero tradicionais. Conceitos como dominação no estudo de Sam Boucier ou a insuspeita valorização de termos carregados de negatividade (fálica) como fracasso ganham nova luz neste desmonte de conceitos e análises que atravessam a barreira da fortaleza binária em questão há mais de cinquenta anos.

Neste ponto, acho importante chamar atenção para o protagonismo dos estudos lésbicos na era queer. Voltando a pensar a lesbiandade como “ponto cego”, como o lugar da “não mulher” ou como o lugar da “recusa ao contrato social heterossexual”, as pesquisadoras agora abrem espaço para questões represadas exatamente neste ponto cego wittigiano. São

nos estudos lésbicos que as teóricas se libertam da lógica da penetração, da dominação, da opressão. É esta a tão discutida, rejeitada, assumida posição das teóricas lésbicas com a importação do território queer há tanto tempo habitado por elas. Por que trocariam o que já é patrimônio seu por lutas da moda?, perguntam as latino-americanas.

Adriana Azevedo é um dos melhores exemplos da nova efervescência e originalidade do campo de estudos lésbico/queer no Brasil. No artigo “Corpo atritável ou uma nova epistemologia do sexo”, faz uma surpreendente cartografia dos processos de invisibilização lésbica desde a Inquisição, passando por estudos do período colonial e nos revela a intensidade da censura na nomeação das vivências e práticas sexuais lésbicas. Como mostra Adriana, não há vocabulário social disponível para nomear o sexo lésbico nas sociedades onde o estatuto do sexo é baseado na lógica pênis-penetração. Diz ela: “Lésbicas são locais discursivos e corpóreos – e de relações discursivas e corpóreas – onde o sistema de linguagem da instituição heterossexual não chega e que são, por isso, ininteligíveis dentro de um sistema de mundo regido por essas normas”. A saída para Adriana é a busca de outras formas de sexualidade geolocalizadas no contexto brasileiro e latino-americano, colocando questões como: “Quais teriam sido os modos sexuais das mulheres ameríndias que se deitavam com outras mulheres e foram colonizadas pela heteronormatividade compulsória europeia? Como os resquícios, os restos, as relíquias desses outros modos de obtenção de prazer, não ocidentais, poderiam nos ajudar na constituição de uma nova epistemologia do sexo?, na invenção de uma “epistemologia do atrito?”.<sup>11</sup>

Camila Bacellar traz uma outra inquietação, mais pragmática, mais autocrítica. Seu principal objetivo é promover uma escritura de si que busca uma autonomia experimental corporal. Sua pergunta central é sobre que uso tem feito de seu corpo, ou como tem “embarcado” no seu

corpo. “Como estamos fazendo a travessia e para onde temos ido? Para onde ainda não fomos?”, são questões que Bacellar se coloca, comprometida em forjar um corpo erótico decolonial e sua materialização da imaginação política. Sua meta: abrir espaços para “uma permanente experimentação corporal e subjetiva, capaz de produzir uma torção nos nossos modos de desejar, de dizer, de fazer e de ser, em relação e em comunidade”.<sup>12</sup>

Um sintoma interessante neste quadro dos estudos das sexualidades decoloniais é o de que, apesar do extenso universo das teorias queer internacionais, a grande referência destes estudos para nós seja Paul B. Preciado que, curiosamente, não teve forte repercussão na academia europeia e norte-americana. Uma de suas ideias de maior impacto nas nossas teorias queer é seu trabalho conceitual com o cu, desenvolvido pelo filósofo como a única perspectiva teórica capaz de explodir a dicotomia entre sexos e gêneros e abrir caminho para a dissolução das oposições entre heterossexual e homossexual, ativos e passivos, penetradores e penetrados, borrando as linhas que segregam gênero, sexo e sexualidades. O cu, centro erógeno universal na medida que todos têm, não é, portanto, “feminino nem masculino, nem racialmente inferior ou superior, reduzindo-se, na perspectiva de Preciado, a uma plataforma relacional não reprodutiva, vulnerável, histórica e socialmente construída, cujos limites são constantemente redefinidos. O cu seria esse orifício antissistema instalado em todos os corpos: preciso, ofensivo, vital, uma máquina revolucionária intensamente manejável e pensada para o uso coletivo”.<sup>13</sup>

Larissa Pelúcio, que leio sempre com os olhos bem abertos, propõe no artigo “Histórias do cu do mundo: o que há de queer nas bordas?” uma teoria antropofágica do cu. Ela resulta de sua opção pela invenção de uma tradição queer em “nossos saberes de *cucarachas*”, em vez de buscar a adequação possível para traduzir o queer. Larissa propõe, então, a

elaboração de uma “teoria cu” latino-americana no mapa da geografia anatomizada do mundo, ou seja, no “cu do mundo”. Diz ela: “Falar em uma teoria cu é acima de tudo um exercício antropofágico, de se nutrir dessas contribuições tão impressionantes de pensadoras e pensadores do chamado Norte, de pensar com elas, mas também de localizar nosso lugar nessa ‘tradição’, porque acredito que estamos sim contribuindo para gestar esse conjunto farto de conhecimento sobre corpos, sexualidades, desejos, biopolíticas e geopolíticas também.” Para Larissa, se o mundo tem cu é porque tem também uma cabeça. “Uma cabeça pensante, que fica acima, ao norte, como convém às cabeças. Essa metáfora anatômica desenha uma ordem política que assinala onde se produz conhecimento e onde se produzem os espaços de experimentação daquelas teorias.”

O que salta aos olhos no conjunto de textos reunidos neste volume é a virada experimental corporal e sexual conduzida progressivamente pelos estudos e expressões artísticas e ativistas lésbicos/queer.

Para reforçar essa perspectiva, escolhi dois textos que falam do experimentalismo lésbico/queer no campo das artes, campo este que costuma antecipar as teorias e formalizações conceituais acadêmicas. Um deles é o “Chama a revolta! Necropolítica e pornoterrorismo nas margens do mundo e na periferia dos corpos: um ensaio sobre a experiência mitológica e ritual do *devir-coiote*”, de Andiará Ramos Pereira. Aqui o potencial da pornografia e da violência é pensado com base na experiência mitológica e ritual do *devir-coiote* no trabalho estético político do Coletivo Coiote. A palavra coiote, ou *cóyotl*, tem origem asteca e recupera o significado de animal diabólico dado pelos colonizadores espanhóis. *Devir-coiote* previne o roubo colonial. Colocar nossos planos (criminosos e amorosos) em ação. Experimentar o sexo como afinidade política.

No *devir-coiote*, a dança é atualizada pela performance ou, talvez, pela

performatividade, pois o que se performa são discursos de resistência e modos de vida. Não há representação. Há experimentação em direção a uma nova feitura do corpo sexuado e político.

O que Andiara faz examinando as políticas do corpo a partir de manifestações estéticas rituais, Guilherme Altmayer faz com a arte considerada produção de conhecimento e meio para criação de imaginários afirmativos para as corporalidades transviadas. A gama de obras aqui examinada é bem grande. Estão comentados desde o filme *Madame Satã*, o teatro performático dos Dzi Croquettes e o Teatro Oficina, os filmes *Agripina é Roma-Manhattan*, de Hélio Oiticica, e *Ascensão e queda das bixas*, de Rodrigo D'Alcantara, até a pós-pornografia pirata punk de Bruna Kury, as performances de Ventura Profana e Gabe Passareli, passando pelas pichações *CU É LINDO*, de Kleper Reis, e dezenas de outras obras. Seu conceito máster, o *tropicuir*, recupera o pressuposto de anticonformidade do mito da “tropicalidade” segundo Hélio Oiticica e a ele associa a ideia de *cu* de Preciado como lugar de transformação social, que foi tornado abjeto para se constituir em uma das bases de sustentação de um sistema de sexualidades e de produção de subjetivações capitalistas centrado no falo. Assim é o *tropicuir* de Guilherme Altmayer que, através da ambiguidade e das contracondutas estéticas, produz enfrentamentos a muitas formas de opressão – homolebóbifobia, sexismo, racismo, classismo – que se inter-relacionam, demandando um exercício permanente de transformação dos modos de olhar.

A noção teórica do *cu* começa a se desenvolver em nossos estudos queer como a tradução mais radical e geolocalizada do queer/cuir latino-americano: recupera seu sentido inicial de abjeção e elege trabalhar com as camadas sociais indesejáveis de territórios do Sul conhecidos como o “*cu do mundo*”. Esse é o traço mais importante do processo de chegada e *afiliação* do queer em sua longa trajetória da Universidade da Califórnia

Santa Cruz, com Teresa de Lauretis, até nossas terras, onde ganha em força política e social e na abertura de um campo experimental de produção de subjetividades infinito, comprovando que não são as sexualidades, mas os sujeitos que são múltiplos. A presença de Preciado neste volume foi inevitável. *Terror anal* seria o texto escolhido numa seleção racional temática, mas preferi colocar aqui “Dizemos revolução”, o prólogo do livro *Transfeminismos, epistemes, fricções e fluxos*, não somente porque meu DNA, por mais que eu o evite ou tente minimizá-lo, é o de uma “universitária 1968” típica, mas principalmente porque é assim que estou vivendo a chegada explosiva do queer/cuir/cu entre nós neste momento tão difícil para os direitos humanos e para a liberdade de expressão e ação que é este ano de 2020 no Brasil.

Agradeço à Pê, Giulia e Rachel.

## NOTAS

- 1 Termo aqui entendido como as marcas de gênero construídas por um grupo e impostas a outro.
- 2 Gabriela González Ortuño, “Teorías de la disidencia sexual: de contextos populares a usos elitistas. La teoría queer en América latina frente a las y los pensadores de disidencia sexogenérica”, in *De Raíz Diversa. Revista Especializada en Estudios Latinoamericanos*, v. 3, nº 5, p. 179-200, jan-jun 2016.
- 3 Norma Mogrovejo, “O queer, as mulheres e as lésbicas na academia e no ativismo de Abya Yala”, neste livro, p. 48.
- 4 Gabriela González Ortuño, “Teorías de la disidencia sexual: de contextos populares a usos elitistas. La teoría queer en América latina frente a las y los pensadores de disidencia sexogenérica”, in *De Raíz Diversa. Revista Especializada en Estudios Latinoamericanos*, v. 3, nº 5, p. 179 - 200, jan-jun 2016.
- 5 Edward Said tem um excelente artigo chamado “Travelling theory”, em que acompanha exatamente a viagem de uma teoria através de diferentes contextos. O artigo encontra-se no premiado livro *The world, the text and the critic*, Cambridge: Harvard University Press, 1982.
- 6 Neste livro, p. 107.
- 7 Neste livro, p. 174.
- 8 Richard Miscolci, “Não somos, queremos - reflexões queer sobre a política sexual brasileira contemporânea”, in Leandro Colling (org.), *Stonewall 40 + o que no Brasil?*. Salvador: Edufba: 2011, p. 37-56.

- 9 Entrevista com Paul B. Preciado. Disponível em <<https://medium.com/passaparola/paul-b-preciado-o-sujeito-do-feminismo-%C3%A9-o-projeto-de-transforma%C3%A7%C3%A3o-radical-da-sociedade-em-seu-7d6c4c728f8d>>. Acesso em 20 ago 2020.
- 10 Perfechatividade de gênero é um conceito proposto por Leandro Colling para pensar a performatividade de gênero de gays fechativos e/ou afeminados. Essa proposição foi criada a partir de pesquisas realizadas em Salvador, que evidenciaram a dificuldade de distinguir performance e performatividade de gênero, distinção presente em alguns textos de Judith Butler.
- 11 Neste livro, p. 310.
- 12 Neste livro, p. 317.
- 13 Gilmaro Nogueira, “O heterossexual passivo e as fraturas das identidades essencializadas nos sites de relacionamento”, in Leandro Colling, Djalma Thurler, Estudos e políticas do CUS: Grupo de Pesquisa Cultura e Sexualidade. Salvador: Edufba, 2013, p. 39.

# QUEER EM TRÂNSITO

Para as feministas pós-modernas, o feminismo reproduziu os mesmos erros da ciência masculina, na medida em que estimulou o desenvolvimento de princípios universais e essencialistas que representavam apenas as vozes das mulheres brancas ocidentais, burguesas, heterossexuais e cristãs. Por isso, algumas feministas pós-modernas defendem o abandono da categoria “mulher”. Esta

categoria é uma ficção, e os esforços feministas devem ter como objetivo a sua desconstrução, o que termina com o fim do próprio feminismo como epistemologia e movimento político.

**Norma Mogrovejo**

# O queer, as mulheres e as lésbicas na academia e no ativismo em Abya Yala

**Norma Mogrovejo**

“Nos gusta que de lejos se nos note lo lesbiana  
No somos kuir/ estamos en Abya Yala/  
No damos explicaciones si el deseo se derrama  
heteronormal – temblarás con nuestras ganas”  
*Las camionas, Torta Golosa*<sup>1</sup>

**A PROLIFERAÇÃO DOS ESTUDOS** sobre as sexualidades e afetividades dissidentes, nos espaços acadêmicos de Abya Yala,<sup>2</sup> ainda que de maneira lenta e temerosa, está sendo possível graças aos estudos das mulheres, feministas e de gênero – que inauguraram essa discussão e apontaram a necessidade e importância de tais áreas de estudo. Porém, em razão da forte influência epistêmica das academias ocidentais, a colonização discursiva<sup>3</sup> determinou a prática acadêmica do feminismo e das dissidências sexuais e afetivas – prática que precisa ser desconstruída e desmontada.

## **O FEMINISMO NA ACADEMIA LATINO-AMERICANA**

Os estudos das mulheres na América Latina aparecem como uma necessidade

estratégica dos movimentos feministas no início dos anos 1980, em plena ditadura militar, fora da universidade, com ONGs feministas que começaram programas acadêmicos direcionados a profissionais e estudantes de ciências sociais e humanidades. Com a recuperação da democracia, muitas destas profissionais voltaram à academia – ainda que tenham, em geral, mantido uma ligação e parte de suas atividades científicas nas instituições privadas de pesquisa.

Embora os estudos das mulheres e de gênero tenham começado como uma ampliação estratégica e ativista das feministas acadêmicas nos campi universitários, diferentemente das experiências norte-americana e europeia, onde os “women’s studies” se constituem como um “braço acadêmico do feminismo” com uma perspectiva global e política das discussões teóricas em torno da problemática das mulheres e suas perspectivas de transformação; em Abya Yala, a institucionalização, atravessada por certos interesses, envolveu questões sem muita articulação, buscando legitimidade nos campos do conhecimento. Na maioria dos casos, começaram a ser realizados seminários de especialização ligados às áreas da psicologia, sociologia ou antropologia, que depois se tornaram programas de mestrado e doutorado.

Ainda que algumas correntes do ativismo feminista, no início, tenham sido críticas aos processos de institucionalização, defendendo a autonomia como estratégia de transformação do sistema patriarcal e suas instituições, partindo de processos de criatividade e do exercício da liberdade, algumas acadêmicas feministas defendiam seus próprios espaços, que as permitiam seguir com a produção de propostas teóricas sem a obrigação de justificar cada um de seus conceitos. Assim, rapidamente os interesses econômicos dos Estados-nação promoveram processos de institucionalização nos meios universitários, sem deixar muito espaço para ação.

A passagem do conceito de sexo, presente na concepção original dos estudos da mulher, ao de gênero tem uma dimensão simbólica implícita. O gênero ou a perspectiva de gênero é uma forma de observar a realidade para identificar as assimetrias (culturais, sociais, econômicas e políticas) entre mulheres e homens. A ideia de institucionalizar a perspectiva de gênero nasce nos

círculos de ativistas e teóricas feministas da Europa e dos Estados Unidos, nos anos 1960, como uma técnica para remediar as desvantagens das populações de mulheres quanto a suas condições de desenvolvimento e bem-estar, nos âmbitos econômicos, educacionais, profissionais, de direitos humanos e de saúde, entre outros; isso, através da igualdade de direitos e a integração das mulheres aos espaços público-políticos de poder. Esta perspectiva coloca os espaços público-políticos da hegemonia masculina como os únicos referenciais históricos válidos e a cultura masculina como o único modelo a ser seguido.

Foi apenas na década de 1970, com a realização das conferências mundiais da mulher, organizadas pela Organização das Nações Unidas (ONU) e pelos interesses das agências internacionais de desenvolvimento, que os governos manifestaram interesse em inserir as mulheres em seus projetos econômicos. A partir da proposta de se construir mecanismos governamentais internos para melhorar a situação das mulheres, tirada da Primeira Conferência Mundial da Mulher no México, em 1975, o Conselho da Europa elaborou um conjunto de ferramentas teórico-metodológicas para implementar a institucionalização da perspectiva de gênero (1990) e o apresentou na Quarta Conferência Mundial da Mulher, em Pequim. A partir de então, 181 Estados membros da ONU se comprometeram a integrar tal perspectiva em suas leis, planos, programas e políticas.<sup>4</sup>

Os processos de institucionalização, tanto da perspectiva de gênero quanto do movimento feminista e dos movimentos sociais em geral, coincidiram com o impulso da globalização, a mundialização da economia neoliberal e os ajustes econômicos impostos por agências como o Banco Mundial, o Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID), a ONU etc. Políticas que se traduziram na redução da ação do Estado, favorecendo as empresas privadas e a acumulação de capital em poucas mãos. O objetivo fundamental da globalização é dar ao capital o controle total sobre o trabalho e os recursos naturais, e, para tanto, é preciso desapropriar os trabalhadores de qualquer meio de subsistência que lhes permita resistir às intensificações da exploração. Desde o princípio, a concepção das desigualdades de gênero

esteve orientada para o desenvolvimento, mais que para uma transformação das lógicas relacionais de um sistema patriarcal de dominação.

Federici argumenta que realizar o enfrentamento dos problemas das mulheres como problemas de “direitos humanos”, priorizando reformas legais como as ferramentas básicas da intervenção governamental, não nos permite desafiar a ordem econômica mundial, que é a raiz das novas formas de exploração impostas sobre as mulheres.<sup>5</sup>

Para algumas estudiosas, a passagem aos estudos de gênero tem sido mais tolerada e parece academicamente mais aceitável: “para a academia é muito mais fácil assimilar os estudos de gênero que o feminismo, sempre identificado pelos setores mais resistentes como militância e não como ciência.”<sup>6</sup> Ainda que o conceito de gênero tenha permitido transpor a limitação do gueto, para algumas ele teve um efeito perverso: tornou as mulheres invisíveis. Assim, o gênero se converte em um conceito eufemístico que oculta o sujeito.

Como efeito deste processo de institucionalização, as perspectivas políticas dos estudos das mulheres e de gênero, na região, tendem mais à lógica institucional e ao apego às políticas públicas de Estado que à imaginação de outros mundos possíveis. Assim, a docência e a pesquisa acadêmica direcionam-se principalmente para a formação de especialistas em planejamento estratégico e de políticas sociais a partir do prisma do gênero; isto, a fim de que as estudantes consigam se inserir nos espaços de poder estatal como Institutos, Secretarias ou Conselhos da Mulher, assessorias de deputados, senadores e funcionários do governo, consultorias de organismos nacionais e internacionais dedicados à temática da mulher, e/ou como, elas mesmas, docentes universitárias que, em razão da especialização acadêmica, ficam conhecidas como tecnocratas do gênero, muitas delas, inclusive, não se assumindo feministas.

Andrea D’Atri afirma que as feministas, nesses anos, se empenharam majoritariamente em conquistar representatividade, garantir cotas e visibilidade política. Elas se dedicaram à política da identidade, abandonando a análise das condições sociais da existência, nos âmbitos econômico, político

e cultural. Houve uma passagem do “caminho da insubordinação ao da institucionalização”. Alguns feminismos foram incorporados e cooptados por linhas de ação de organismos de poder internacionais, o que deu lugar às “especialistas” que antes eram militantes.<sup>7</sup>

Gargallo aponta três passos que levaram as feministas ao posto de especialistas em gênero, renunciando à possibilidade de produzirem epistemologias a partir da experiência das mulheres: 1) as academias latino-americanas nos anos 1990 desqualificaram a possibilidade de uma cultura das mulheres e da análise política de nós para nós mesmas e se limitaram à análise do sistema de gênero; 2) houve a exaltação do estudo de um sistema de gênero a partir da cultura ocidental, de origem bíblico-evangélico-platônica, que assumia a ideia de uma racionalidade aristotélica e a exclusão das mulheres. Um sistema de gênero tão hermeticamente aceito que desqualificou as feministas da diferença sexual e as ativistas que afirmavam que produziam pensamento a partir de suas ações; 3) a análise de gênero fincou sua prática nas “políticas públicas”, que, para terem legitimidade, tiveram que ocultar o óbvio: apesar do fortalecimento das estruturas de domínio no processo de globalização, a igualdade entre mulheres se dá apenas quando todas somos igualmente oprimidas pelo sistema patriarcal. Todas essas ações para que deixássemos de estar juntas umas das outras, construindo o significado de uma política para as mulheres.<sup>8</sup>

Embora a institucionalização dos estudos das mulheres ou de gênero nos espaços universitários tenha sido parte do processo de democratização e dos projetos modernizadores dos Estados latino-americanos, impulsionados pelos interesses dos polos hegemônicos da geopolítica do poder, sua instauração não foi fácil, devido, primordialmente, ao fato de que esses espaços não deixaram de ser bastiões do poder da intelectualidade masculina, tanto de direita quanto de esquerda.

## **A COLONIZAÇÃO DISCURSIVA**

Chandra Mohanty, em seu ensaio “Bajo los ojos de Occidente” [Sob os olhos do

Ocidente] de 1986, revisa criticamente o trabalho teórico do feminismo ocidental, suas metodologias eurocêntricas, falsamente universalizantes, a serviço de seus próprios interesses. A pensadora denuncia o nexos entre poder e conhecimento, suas implicações políticas e materiais sobre a mulher do Terceiro Mundo e expõe o conceito de *colonização discursiva*: prática acadêmica do feminismo ocidental sobre as mulheres do Terceiro Mundo, com repercussões em suas vidas e lutas, que propõe que toda construção intelectual e política dos “feminismos do Terceiro Mundo” deve conter a crítica interna dos feminismo hegemônicos do “Ocidente”, e a formulação de interesses e estratégias feministas baseadas na autonomia, geografia, história e cultura.<sup>9</sup>

A análise crítica das produções epistêmicas feministas norte-eurocêntricas de Mohanty impactou o pensamento em Abya Yala. Beny Mendoza adverte que no feminismo latino-americano há uma origem majoritariamente burguesa, branco/mestiça, urbana e heteronormativa, porque as classes dominantes e intelectuais, dentro das quais podemos localizar as feministas, foram influenciadas pelo programa político e ideológico norte-europeu. As feministas latino-americanas adotaram o feminismo anglo-saxão (tanto o liberal quanto o radical ou o marxista) para construir suas organizações e reivindicações alternativas de mudança social e cultural, herdando consequências nefastas na adoção de certo olhar e certos objetivos políticos produtivos apenas para as mulheres de determinada classe, origem e sexualidade no continente.<sup>10</sup>

Ainda que o feminismo da região estivesse ligado aos projetos de democratização do final dos anos 1980, eles coincidiram com os novos alinhamentos da política imperialista neoliberal ao final da Guerra Fria. A implantação do ideário da democracia em realidades pós-coloniais latino-americanas, por parte dos países centrais, aconteceu fundamentalmente através dos mecanismos de cooperação e do nascente espaço transnacional de produção de discursos e receitas para a ajuda ao desenvolvimento, que toma forma sob a guia das megaconferências das Nações Unidas. Mendoza reconhece este cenário como parte da estratégia de restituição e

reconfiguração dos vínculos coloniais entre centro e periferia, mas também como parte de um processo interno de cada polo. Ela aponta as cumplicidades políticas do feminismo hegemônico com estes planos para a região, como acontece, por exemplo, nas negociações de parte do movimento feminista latino-americano com os governos corruptos e neoliberais dos anos 1990, na esteira para se alcançar certos planos de igualdade dos quais tanto se orgulham hoje. Consequentemente, as feministas latino-americanas não conseguiram desenvolver um aparato conceitual e uma estratégia política que lhes ajudassem a entender e negociar melhor as relações neocoloniais que estruturam a vida do subcontinente, de tal maneira que o saber feminista latino-americano se produziu a partir do deslocamento do conhecimento geocultural localizado, com teoremas vindos de realidades estrangeiras. Os efeitos da colonização discursiva dos feminismos ocidentais implicaria uma colonialidade intrínseca aos discursos produzidos pelos feminismos latino-americanos, de tal maneira que esta deixa de ser atributo apenas dos feminismos de Primeiro Mundo, e, em nossas terras, tem pelo menos outras duas consequências: a definição, em conluio e dependência dos feminismos hegemônicos do Norte imperial, das orientações e eixos de preocupação e atuação do feminismo local; a fagocitação das habitantes subalternas destas terras, através de sua (boa) representação por parte das mulheres das elites nacionais e dos grupos hegemônicos feministas.<sup>11</sup>

A produção epistêmica dos departamentos de gênero nas universidades está marcada pela tal colonialidade discursiva. Gioconda Herrera, em uma análise sobre as pesquisas desenvolvidas no campo do gênero em cinco países andinos, nos mostra uma explosão de pesquisas voltadas para o campo da identidade, limitadas à mera descrição, sem questionar suas próprias condições de produção em contextos específicos de poder, ou a maneira como se articulam com diferentes categorias de identidade. Lamentavelmente, estes estudos, seguindo os eixos de preocupação, estratégias e conceitualizações legitimados nos países centrais, se voltam primordialmente para o estudo das sexualidades dissidentes e da identidade de gênero, sem conseguir dar conta do irremediável entrecruzamento destas ordens (da produção do desejo, da

sexualidade e do gênero) com as da raça e da classe; nem mesmo da maneira como o estatuto do sujeito da identidade sexual e de gênero estaria sendo produzido dentro de determinado processo de formação dos Estados-nação latino-americanos, em contextos de herança colonial e colonização discursiva. “Sob a influência de alguns feminismos e da política de identidades, o reconhecimento da heterogeneidade, da particularidade e da diversidade ganham cada vez mais espaço.” Na prática, tanto acadêmica quanto política e desenvolvimentista, este reconhecimento costuma estar restrito a um lugar puramente formal e descritivo. É importante destacar que a definição dos enfoques de pesquisa nos cinco países estudados estão fortemente ligados à agenda transnacional das Nações Unidas e aos organismos de ajuda ao desenvolvimento (a Plataforma de Pequim, a Campanha pelos Direitos Humanos e das Mulheres).

O estudo de Herrera nos mostra, assim, de que maneira em um contexto como o latino-americano, a produção de uma reflexão sobre a identidade e sobre os corpos do feminismo vem se desenvolvendo com base em marcos conceituais importados, sem uma mediação que busque uma reapropriação que possibilite uma descida desse corpo à materialidade dos corpos racializados, empobrecidos, folclorizados, colonizados das mulheres latino-americanas.<sup>12</sup>

## **O SUJEITO MULHER E SEU DESCENTRAMENTO**

Os espaços acadêmicos feministas, a princípio, denominavam-se “centro de estudos da mulher” ou, no melhor dos casos, “centro de estudos feministas”. Dessa forma, como sujeito da opressão patriarcal e diante da necessidade de transformar tais condições, a mulher se torna o sujeito da política feminista, tomada como produção teórica e ação transformadora. A mudança para “estudos de gênero”, como já explicado aqui, responde às necessidades institucionais dos Estados-nação, em suas relações de dependência das políticas econômicas impostas pelos organismos internacionais e dos debates teóricos da academia ocidental.

As discussões teóricas no Ocidente colocaram em xeque a capacidade de representação do conceito “mulher”. Como construção cultural imposta a partir da supremacia masculina e sua inerente submissão a esse esquema, sua definição estabelece um limite que se opõe ao Outro e a qualquer reflexão reelaborada sobre si mesma. Na tentativa de falar em nome das mulheres, o feminismo ocidental assumiu uma tarefa arriscada, já que qualquer fonte de conhecimento sobre as mulheres está contaminada pela misoginia e pelo sexismo.

Diante das brigas dos homens pós-estruturalistas referentes às noções de sujeito e à desconstrução das categorias de identidade, algumas correntes feministas, com medo de essencialismos, recusaram qualquer referência ao termo “mulher”. Como explica Alcoff, a própria tentativa de enraizar as políticas feministas na mulher se qualificava como “politicamente reacionária e ontologicamente errada”.<sup>13</sup> Em última instância, esse enraizamento representaria uma adesão a certa concepção humanista do indivíduo centrado em si mesmo, unificado e autêntico, atado à sua identidade essencial de mulher. Uma forma de se libertar das armadilhas desse pensamento essencialista seria, para muitas feministas pós-estruturalistas, garantir a diferença total por meio de uma prática feminista negativa (desconstrutiva). A mulher era entendida como “aquilo que não pode ser nada, e sequer pertence à ordem do ser”,<sup>14</sup> uma categoria vazia, uma ficção, uma identidade que não se podia determinar ou garantir, irrepresentável, mesmo como metáfora ou caso de simples diferenciação, condenada a estar “fora de cena”.<sup>15</sup> Levado às últimas consequências, tal ceticismo nominalista acabou abrindo espaço para um “feminismo sem mulheres”.<sup>16</sup>

Para as feministas pós-modernas, o feminismo reproduziu os mesmos erros da ciência masculina, na medida em que estimulou o desenvolvimento de princípios universais e essencialistas que representavam apenas as vozes das mulheres brancas ocidentais, burguesas, heterossexuais e cristãs. Por isso, algumas feministas pós-modernas defendem o abandono da categoria “mulher”. Esta categoria é uma ficção, e os esforços feministas devem ter como objetivo a sua desconstrução, o que termina com o fim do próprio

feminismo como epistemologia e movimento político.<sup>17</sup>

Sheila Jeffreys, em *La herejía lesbiana* [A heresia lésbica], relata que Diana Fuss, em sua proposta pós-feminista, cita Judith Butler e nove homens, o que é de se espantar já que existem muitas teóricas feministas. Para o pós-feminismo, diz Jeffreys, a raiz do problema do gênero está na predominância da linguagem e das oposições binárias que vêm de Lacan e Derrida. A linguagem atua através da construção de oposições binárias fictícias que controlam misteriosamente a forma de pensar e, conseqüentemente, a de agir das pessoas. O conceito de gênero utilizado por Butler encontra-se afastado das relações de poder: o gênero é a constante estilização do corpo, uma série de atos, reiterados dentro de um marco regulador altamente rígido que, ao longo do tempo, se cristalizam, dando, assim, uma aparência de substância ou de existência natural a uma forma de travestismo (drag). Dessa forma, o gênero seria, então, uma maneira de dar suporte ao corpo, uma roupa, uma aparência, de tal modo que o travestismo e a representação de papéis são atos revolucionários. Para Jeffreys, não está claro onde se encaixa a verdadeira opressão das mulheres. Quando o gênero se converte em ideia ou em aparência, a opressão das mulheres, efetivamente, desaparece. A ideia de gênero tende a ocultar as relações de poder de um sistema apoiado na supremacia masculina.<sup>18</sup>

A negação de legitimidade à existência do sujeito mulher no feminismo abriu caminho para a ascensão de outros sujeitos que encontraram espaço e se posicionaram nos âmbitos acadêmicos e ativistas. A partir de uma lógica ocidental, Preciado, na esteira de Butler, anunciava que o sujeito político do feminismo não é a mulher. Ele entende que tanto a mulher quanto o homem são produtos de dispositivos políticos e propõe, a partir disso, a reinvenção e imaginação de identidades que funcionem como disrupções e linhas de fuga.<sup>19</sup> Coerente com suas propostas teóricas, Preciado abandona sua identidade feminina e, embora afirme ser dissidente do sistema sexual, um sismógrafo corporal em transição biotecnológica, assume-se transexual.<sup>20</sup> Por meio da testosterona, transita para a masculinidade, onde localiza suas preferências e avaliações de gênero no mundo das opressões.

Aqueles que inicialmente eram Centros de Estudos da Mulher ou das Mulheres, ou Feministas, transpuseram seus interesses para temas como a transexualidade e os estudos da masculinidade. Estes, legitimados principalmente pelos financiamentos da Cooperação Internacional, das Nações Unidas e da Fundação Ford, demarcando vozes autorizadas e obrigatórias que, a partir do Ocidente, estabeleciam marcos teóricos a serem reproduzidos.

Em uma crítica à epistemologia feminista eurocêntrica, focada na relação poder-conhecimento e no binarismo teoria-ativismo – como na distinção entre conhecimento puro e conhecimento político, que evidencia a negação de que ambas são formas discursivas que promovem mudanças e transformações sociais –, Curiel reconhece que a política identitária foi necessária pela crítica produzida à universalidade, ao etno e ao heterocentrismo como legados fundamentais da modernidade e da colonização, mas que também foi insuficiente. A crítica ao sujeito do feminismo nas décadas de 1970 e 1980 – “a mulher” de classe média, mestiça e heterossexual –, elaborada pelas afro-latinas e caribenhas, pelas mulheres populares e pelas lésbicas latino-americanas, limitada pelas teorias e práticas políticas “da diferença” e identitárias que fundamentavam suas reivindicações e motivavam suas ações políticas, segundo Curiel, não são suficientes para moldar o feminismo que precisamos hoje. Ela chama atenção também para o fato de que o feminismo, como proposta de emancipação, colocou, junto da crise do sujeito, a crise dos metarrelatos masculinos e eurocêtricos; ele, ainda que tenha revisado epistemologicamente os pressupostos da Razão Universal, expondo as marcas do sexo na noção de sujeito, não se livrou totalmente das mesmas lógicas masculinas e eurocêtricas. O descentramento do sujeito universal do feminismo, a pensadora afirma, ainda contém a centralidade euro-nortecêntrica e universalista e não consegue se livrar dessa colonização histórica, por mais que a critique. O reconhecimento esmagador das teorias europeias e norte-americanas em detrimento das latino-americanas e de outros países do Terceiro Mundo, diante da multiplicidade de sujeitas que o compõe, no caso do feminismo latino-americano, evidencia a separação entre teoria e prática.

A história latino-americana, o pensamento teórico e político produzido por afrodescendentes, lésbicas e indígenas feministas são subalternos à Europa e aos Estados Unidos.<sup>21</sup>

O que daria força ao feminismo latino-americano como proposta teórica, particularmente crítica e epistemológica, seria se livrar dessa dependência intelectual euro-norte-cêntrica – o que não significaria negar a importância desse outro pensamento como referenciais teóricos importantes, afinal de contas, o feminismo é internacionalista. A descolonização, para feministas latino-americanas e caribenhas, precisa passar por uma superação do binarismo entre teoria e prática. Assim, poderíamos produzir teorizações diferentes, particulares, significativas, que foram produzidas localmente, capazes de contribuir enormemente com o real descentramento do sujeito euro-norte-cêntrico e da subalternidade que o próprio feminismo latino-americano reproduz em seu interior.<sup>22</sup>

## **OS ESTUDOS DA DISSIDÊNCIA SEXUAL**

Junto das mulheres, desde meados dos anos 1960, outros sujeitos como lésbicas, homossexuais, travestis, transgêneros, bissexuais, interssexuais lutam pela transformação de suas situações de discriminação. A partir de então, corre uma discussão teórica sobre as diferentes perspectivas úteis à compreensão das suas condições de subordinação diante de um regime heterocêntrico, à construção política da sexualidade, do desejo, dos afetos, dos gêneros e dos corpos no campo da disputa democrática; o mote *não há liberdade política se não há liberdade sexual* ilustra o momento.

As primeiras teses sobre lesbiandade e homossexualidade em espaços universitários, nos anos 1990, obrigaram a academia a questionar a censura, o desprezo e a moral impostos sobre os temas da sexualidade e da dissidência sexual como campos epistemológicos. São iniciados, então, estudos que investigam a ação de novos sujeitos, que questionam principalmente as configurações do poder heterocêntrico e as relações sociais a partir do campo da sexualidade. Não sem dificuldades, algumas universidades abriram centros

de pesquisa, criaram diplomas, cursos de graduação e pós-graduação, grupos de estudo, congressos, colóquios etc., focados no entendimento dessa problemática.

As contribuições do feminismo lésbico, que conceituam a heterossexualidade compulsória como regime político, inauguraram novas perspectivas críticas a respeito dos sistemas binários ligados à produção e reprodução do capitalismo. No entanto, elas foram rapidamente banalizadas pelas políticas e práticas identitárias e desontologizadoras. O sucesso dos discursos performáticos, desontologizadores e da teoria queer nos espaços acadêmicos exemplifica as inclinações teóricas e geopolíticas priorizadas, o que implica alguns paradoxos.

## **A ENTRADA DA TEORIA QUEER NA ACADEMIA**

O queer é um conceito que surgiu da prática irredenta dos dissidentes sexuais mais marginalizados nos Estados Unidos da América do Norte. Eles começaram questionando a indiferença do Estado com os infectados pelo HIV e logo estavam pondo em xeque as práticas integracionistas dos valores da heterossexualidade e do mercado neoliberal presentes no movimento homossexual hegemônico. Capturado pela academia, transformou-se em um conceito formal – ainda que em seu interior tenha se mantido crítico a categorias normalizadoras. Consequentemente, muitos pesquisadores foram a campo investigar a fauna “esquisita” e recém-descoberta, transformando essas pessoas em “objeto” antropológico a ser estudado. Ainda que a identidade tenha sido uma das problemáticas presentes na origem da população queer, o que o movimento LGBT defendia com entusiasmo, o caminho para a institucionalização do queer na academia passou pelos financiamentos de pesquisas que cristalizam a ação dos diferentes.

Seu uso em Abya Yala é *sui generis*, a falta de tradução trouxe interpretações contraditórias. Aqueles que se dizem queer, o fazem para adotar um termo anglo-saxão, ainda que suas práticas sejam divergentes daquelas dos grupos que criaram o conceito.

Embora a luta pelos direitos civis e políticos no Ocidente tenha influenciado significativamente diversos sujeitos sociais latino-americanos, a tentativa de replicar automaticamente as experiências de organização e as reflexões teóricas em nossos contextos, com uma realidade histórica, política, econômica e social diferente, expressa a colonialidade discursiva denunciada por Mendoza.

## **DIFERENTES CONCEPÇÕES DE QUEER**

Os movimentos queer surgem nas lutas políticas e sociais da década de 1980, principalmente nos Estados Unidos, impulsionados pelas crises dos movimentos feministas, gays e lésbicos: crise da aids, do feminismo heterocêntrico, branco e colonial, a crise derivada da assimilação dos movimentos pelo sistema capitalista neoliberal, sua institucionalização e política integracionista dos valores heterossexuais e etnocêntricos.<sup>23</sup>

No entanto, no campo teórico, percebemos que as definições são totalmente contraditórias e pouco claras. A primeira pessoa que transforma esse conceito em uma referência acadêmica, Teresa de Lauretis, três anos depois, em 1994, pede desculpas, renunciando à possibilidade de se usar o termo por ele ter se convertido em um elemento comercial e vazio.<sup>24</sup>

Algumas definições fazem referência a sujeitos; o dicionário de Oxford, por exemplo, define queer como “homem homossexual”. Alfonso Ceballos diz que tal conceito tem a intenção de categorizar a normalidade sã diante da anormalidade abjeta, diferenciar o que é apropriado do que não é e atribuir valores a identidades e atividades – dessa forma, ser homossexual é ser uma versão desvirtuada do heterossexual. O dicionário se refere a um sujeito masculino contraposto a outro masculino e universal, ou seja, sujeitos substantivados por identidades sexuais. Ceballos comenta, também, que queer implica a inexistência de uma resposta imediata e simples à pergunta “o que você é?”; na inexistência de um termo simples ou um lugar definido com o qual ou no qual se situem subjetividades, comportamentos, desejos, habilidades e ambições complexas.

Nesse sentido, Hall sugere que todos somos queer, se pudermos simplesmente reconhecê-lo dessa forma. Todos nos situamos transversalmente se evidenciarmos e recusarmos algumas das mentiras consoladoras que nos dizem ou que dizemos sobre nós mesmos. Assim, o queer não faz referência a algo específico.

Para alguns autores, ele funciona com um guarda-chuva que oculta as diferenças entre lésbicas e gays, ou entre transexuais e travestis, e ignora as diferenças de classe, raça, idade e outras. Anzaldúa argumenta que esse conceito é inútil, porque homogeneiza e apaga nossas diferenças.<sup>25</sup>

Para outros, a categoria deve ser analisada não a partir dos sujeitos, mas de suas ações. Nesse sentido, Janet Jakobsen acredita que seria mais produtivo pensar em queer como verbo (conjunto de ações), em vez de substantivo. O queer seria entendido, então, como uma prática destrutiva que não assume a forma de um sujeito já constituído e que, conseqüentemente, não fornece aos sujeitos uma identidade “nominável”. Ou seja, um conceito que anula o sujeito e que existe apenas como ações de *não sujeitos* ou *sujeitos inomináveis*.<sup>26</sup>

Alexander Doty afirma que o queer pode apontar para desestabilizações das categorias existentes, ainda que ele mesmo esteja se tornando uma categoria – mas uma que resiste a definições fáceis. Ou seja, nunca sabemos ao que se refere exatamente uma pessoa apenas com o uso do rótulo queer, exceto quando é mesmo sobre algo não categorizado ou posicionado fora da normatividade.<sup>27</sup>

Por outro lado, Sedgwick aponta que o termo queer só faz sentido quando empregado em primeira pessoa, já que funciona melhor como autodenominação que como observação empírica sobre os traços identitários de outras pessoas. Com isso, nos vemos diante de uma teoria em que “não há nada em particular a que, necessariamente, se faça referência”. É uma teoria, portanto, que evita a rigidez e ao mesmo tempo borra seu objeto de estudo.<sup>28</sup> Uma teoria que, à medida que nega o sujeito, o reconhece; e ao mesmo tempo que é percebida empiricamente, desaparece de imediato.

As definições também se referem ao significado negativo da palavra, usada inicialmente como humilhação e insulto, e que foi convertida na década de

1980 em um termo que exprime o orgulho de se possuir uma identidade homossexual. Posteriormente, ela se transforma no rótulo acadêmico usado pelos mais conceituados estudiosos de gênero, sendo resgatada do seu primeiro significado e relançada como um conceito positivo e teórico que abrigará uma estrutura de estudos sobre sexualidades não normativas. Ou seja, adjetivação destinada a sujeitos específicos que foi transformada em categoria, pela academia, por meio da impressão de um caráter positivo e teórico à palavra.

A ambiguidade da *teoria queer* é frequentemente tida como a razão de sua natureza escorregadia. De forma geral, ela é entendida como aquela que põe em xeque conceitos convencionais de identidade sexual, desconstruindo as categorias, as oposições e os binarismos que as sustentam; ela cria uma suspensão da identidade como algo fixo, coerente e natural, e opta pela desnaturalização como estratégia, demarcando um campo virtualmente similar ao da homossexualidade, mas que desafia a comum distinção entre o normal e o patológico, o “hétero” e o “homo”, os homens masculinos e as mulheres femininas.<sup>29</sup> Diante de conceitos tão instáveis, é difícil saber se o *queer* existe em algum lugar.

Teresa de Lauretis argumenta que a *teoria queer* não conseguiu dar um salto ao campo do político por expressar um conflito entre sexualidade e política, o que ela chama de equívocos de gênero, a confusão entre gênero e sexualidade. Ao buscar o reconhecimento social, apresentar-se como inclusivo, democrático, multicultural e multiespecífico, o *queer* deslocou o sexual, privilegiando a identidade social pelo gênero. Hoje, temos identidade LGBTIQ, entretanto, nos deparamos com a questão política das identidades sexuais, especialmente aquelas estigmatizadas como parafilias ou transtornos de identidade, enalhadas na sexualidade. Esta, entendida no sentido freudiano da copresença de pulsões conflitantes na psique individual, de caráter obsessivo e frequentemente destrutivo, e as dificuldades que isso causa tanto para o indivíduo quanto para o social.<sup>30</sup>

Lauretis incita os seguidores da *teoria queer* a usar o conceito de forma mais inclusiva, incorporando os campos da sexualidade que foram estigmatizados

*image  
not  
available*

inclusive a queer e suas interpretações culturais –, ou seja, deixar para trás as diferenças que geravam discriminação. Entretanto, sem diferenças, o ser volta ao paradoxo da existência única e universal sob a suposição de que assim é possível impedir a discriminação. A serpente que morde o próprio rabo; o ponto inicial da crítica.

Rubin, em seu ensaio sobre *El tráfico de las mujeres* [O tráfico das mulheres], acredita que o movimento feminista deve sonhar com algo maior que a eliminação da opressão das mulheres: é preciso almejar a eliminação das sexualidades e os papéis sexuais obrigatórios. Uma sociedade andrógina e sem gênero (ainda que não sem sexo), em que a anatomia sexual não tenha nenhuma importância para o que alguém é, o que faz ou com quem faz amor.<sup>35</sup> Porém, ainda que a não atribuição de gêneros ou a desontologização seja a utopia de algumas correntes feministas e do pensamento queer, deixar de ser mulher ou lésbica em sociedades extremamente misóginas tem repercussões políticas e econômicas, como veremos a seguir.

## **SUA CHEGADA À ABYA YALA**

O termo queer chegou à Abya Yala em meados dos anos 1990 como uma reflexão acadêmica ocidental mais do que como uma necessidade discursiva, teórica ou empírica do movimento lésbico-homossexual. Ainda que, como vimos, as definições de queer em inglês sejam complexas e contraditórias, em Abya Yala o termo é usado em sua concepção inglesa. Não existe um equivalente em castelhano que recupere a mistura de significados nem que permita uma transformação linguística natural em substantivo, adjetivo ou verbo – como acontece em outros idiomas.<sup>36</sup> Isto já nos levou a péssimas interpretações, se é que é possível com um conceito tão turvo. Talvez o mais frequente em inglês seja o uso coloquial como insulto, cuja tradução textual equivaleria também a adjetivos como “bicha, viado, mulher-macho, sapatona, invertido etc.”. Entretanto, o uso da palavra queer em inglês, em um contexto latino-americano, soa *fashion*, mais elegante que os termos pejorativos. Isto nos leva a uma reflexão necessária sobre a colonização presente nas línguas

*image  
not  
available*

serem mulheres mobilizaram, nos últimos três anos, milhões delas na Argentina, no Chile, México, Equador, Peru, na América Central e em outros países. Hoje, mais do que nunca, o feminismo é um movimento de massas e é o corpo dessas mulheres que está no centro das reivindicações, exigindo que as condições de discriminação mudem.

Marchas em torno do mote #NiUnaMenos, contra o assédio nas ruas, contra o tráfico, #MeToo tiraram da esfera privada formas de opressão que as mulheres vivem e que estavam profundamente naturalizadas. A saída em peso às ruas nos deu um alto nível de visibilidade e acesso à voz nos meios de comunicação de massa. Estamos participando de encontros feministas multitudinários, nas ruas, nas escolas e nos trabalhos, espaços de reflexão e ação. Nos últimos cinco anos, a população tomou consciência da violência contra as mulheres de maneira mais abrangente que nos últimos quarenta anos. Este fenômeno tem sido chamado por algumas pesquisadoras de “Revolução Feminista”, um sujeito que nunca esteve ausente, mas que agora, com força muito maior, toma as ruas e faz um cruzamento de suas demandas com as diversas formas de opressão que alimentam a matriz de dominação capitalista neoliberal, heteropatriarcal, monogâmica, racista, classista e sexista. A revolução feminista está questionando os autoritarismos e as democracias que servem à abertura irrestrita dos mercados, ao capital internacional, à impunidade, à desarticulação e desorganização da sociedade civil etc. Isto ocorre de tal forma que a sublimação da linguagem, a não identidade, a inexistência do sujeito, a performatividade e a troca de gêneros como “atos” revolucionários aparecem como reconfigurações do mercado para reafirmar a opressão, exclusão e exploração a níveis regionais.

As lutas feministas na rua, na escola, no trabalho, em casa estão gerando reflexões e transformações epistemológicas e também empíricas.



TEXTO PUBLICADO ORIGINALMENTE NO BLOG DA AUTORA EM 10 AGO 2020. TRADUÇÃO DE PÊ MOREIRA.

NOTAS

*image  
not  
available*

Enquanto feminista,  
acredito que não há  
sexualidades normais e  
esquisitas, e sim que todas  
as sexualidades são.

Coloco-me contra todas as  
opressões, em particular as  
que se escondem atrás das  
expectativas morais acerca  
de como as pessoas devem  
ser e que dão base ao  
direito e ao olhar científico.

(...) Estou junto de outras  
mulheres feministas para  
acabar com o sistema que  
une o sexo à invenção das  
raças humanas (racismo) e

*image  
not  
available*

ocidentalização de que falamos na América; línguas coloniais, sempre dispostas a achar mais *fashion* o que não é dito como ofensa, nem mesmo para fazer uma recuperação das palavras a partir da luta, preferindo o importado e, ainda assim, deturpando sua expressão.

Em síntese, não existe um movimento queer latino-americano porque todo movimento precisa de uma identidade e um esquema de diferenciação; existem pequenos grupos e indivíduos que defendem que, se alguma coisa torna-se instituída em algum lugar, é preciso se mudar (ou seja, é necessário que nos convertamos em nômades, atravessando permanentemente o não lugar do questionamento); e, além do mais, pelas próprias contradições presentes na relação das classes altas (pós-)coloniais com suas línguas, em alguns círculos muito requintados da intelectualidade e da dissidência sexual, as pessoas se dizem queer em vez de LGBTTTT.

Contudo, como latino-americanista me pergunto se é realmente possível fazer uma crítica destabilizadora às concepções de identidade. Isso, partindo de um lugar onde as identidades americanas estão em debate e são parte de uma busca do próprio ser em contraposição ao racismo, à exclusão, à negação e à exploração material. Localizando-me no contexto da América que tenta se livrar da exclusão de suas maiorias nativas (toda diminuição dos povos originários em definições híbridas, como mestiçagem, implica um mecanismo de ocultamento) e de um racismo que na Guatemala, como no Peru, chega ao etnocídio, não me surpreende que, passando pela reivindicação do abandono da identidade sexual, terminaríamos encontrando pessoas que tentam definir a *identidade queer*.

Na América Latina há muito pouca coisa que se pareça com o movimento queer das sadomasoquistas californianas lideradas por Gayle Rubin e Pat Califia. Vídeos e blogues, no máximo. Não há ninguém que jogue com o domínio e a submissão, eliminando, através de uma

*image  
not  
available*

despolitização ou desapropriação dos movimentos identitários, seja de sua raiva pela injustiça em que vivem, seja do seu desejo de explodir em algo diferente do que aquilo que já está sublimado (respeitabilidade, ternura, igualdade, saúde), seja da possibilidade de se construir políticas que desfaçam de uma vez por todas as perseguições motivadas pela diferença, possibilitadas pelo modelo misógino, heterocentrado, racista e aerótico do capitalismo controlador.

O queer na América Latina sustenta, como fazem suas financiadoras, que as transsexuais são mulheres – ou seja, são pessoas com uma crítica encarnada no próprio corpo, profundamente revolucionárias das pautas da normalidade que os sexos atribuídos de gênero impõem, mas mulheres: um dos dois sexos reconhecidos pelo registro civil. O queer aqui sugere que um sexo e uma sexualidade não podem existir entre pessoas em idade pré-cidadã (as/os menores) e as/os cidadãos (maiores de 18 anos), porque essa sexualidade estaria inscrita em relações de abuso de poder e em violações ou impossibilidades de consento de uma das partes, descontextualizando e desistoricizando por completo o significado de pederastia (como se todos os menores de idade que têm relações românticas e/ou sexuais com maiores de idade fossem coroinhas abusados pelo padre ou pelo bispo).

Isto é, na América Latina se usa queer para falar de sexos esquisitos, em um clima de termos bonitos, onde não existem putas, nem bichas, nem sapatonas, ainda que haja de tudo um pouco, sem pornografia, e com um mercado turístico, antrópico e hoteleiro que paga impostos e não ocupa as ruas.

Eu não sou queer porque meu sadomasoquismo é exemplar, seja em relações hétero ou lésbicas; passo por temporadas assexuais, mas não gosto muito de dildos; e evito assobiar quando vejo uma bunda bonita escondida pela saia vermelha de uma garota ou peitorais musculosos de adolescentes com camisetas militares. Não quero produzir um

*image  
not  
available*

das mulheres “para justificar o domínio” das potências ocidentais, da mesma forma, hoje o homonacionalismo usa a situação das minorias sexuais ou para justificar políticas neoimperialistas de ingerência ou intervenção na África ou no Oriente Médio, ou para legitimar a limitação do fluxo migratório do Sul para os países do Norte global.

**Caterina Rea**

*image  
not  
available*

uma ampla corrente de pensamento e de prática chamada *Queer of Color Critic* (Crítica queer racializada), que apresenta uma versão bem diferente da condição queer e da dissidência sexual, seguindo uma perspectiva interseccional<sup>5</sup> e descolonizada,<sup>6</sup> comprometida com a discussão de problemas políticos contemporâneos, como a globalização, o neoliberalismo, a imigração ou o terrorismo.<sup>7</sup> Porém, a diferença entre teorias queer brancas e teorias queer não brancas não passa unicamente, nem prioritariamente, por uma diferença de cor de pele ou por uma identidade étnica. Mas se trata de uma questão de posicionamento epistemológico-político e da leitura complexa e articulada do fenômeno da dominação. Poderíamos retomar aqui algumas considerações desenvolvidas, em outra sede, pelo teórico decolonial Ramón Grosfoguel, quando ele diferencia as estratégias das identidades nas políticas daquelas das políticas identitárias.<sup>8</sup> Escreve, a esse respeito, o autor: “Muito diferentes das *identity politics* são as identidades na política. Estas últimas se baseiam em projetos ético-epistêmicos abertos a todos, não importa a origem etnoracial da pessoa.”<sup>9</sup> O único elemento que conta é, aqui, o fato de compartilhar o mesmo projeto epistêmico e ético-político. De maneira semelhante, a crítica queer racializada reagrupa autores e autoras de diferentes pertencimentos étnico, nacional, cultural e religioso – inclusive pessoas brancas – que adotem uma visão crítica não somente em relação às normas sexuais e de gênero, mas também em relação às normas raciais e racializadas, aos imperativos de mercado do neocapitalismo, à islamofobia imperante em muitos países ocidentais, aos projetos neocoloniais e neoimperialistas do Norte, muitas vezes, disfarçados de agendas em defesa de direitos humanos e sexuais a serem realizadas nos países do Sul global.

A crítica queer racializada baseia-se no que o teórico indiano, Sandeep Bakshi, chama de uma “queerness descolonial”,<sup>10</sup> ou seja, uma versão da

*image  
not  
available*

racializados.

O homonacionalismo, por sua vez, tem raízes no chamado “feminismo colonial”,<sup>17</sup> com sua retórica salvacionista arrogante e sua pretensão de libertar as mulheres de cor de homens de cor.<sup>18</sup> Várias feministas do Sul global têm evidenciado a histórica recorrência das políticas coloniais à condição das mulheres e à necessidade de sua emancipação, como argumento para legitimar a prática colonial, reforçando a ideia da incomensurabilidade e da oposição entre os valores e a cultura ocidentais, de um lado, e os das populações colonizadas, de outro. Assim como o feminismo colonial usava a condição das mulheres “para justificar o domínio”<sup>19</sup> das potências ocidentais, da mesma forma, hoje o homonacionalismo usa a situação das minorias sexuais ou para justificar políticas neoimperialistas de ingerência ou a intervenção na África ou no Oriente Médio, ou para legitimar a limitação do fluxo migratório do Sul para os países do Norte global. Em um texto recentemente traduzido em português, a teórica queer racializada, Jasbir Puar, documenta com lucidez as relações entre o fenômeno atual do homonocianalismo e a longa história do feminismo colonial. Escreve a autora:

De que modo é que “a questão homossexual” veio complementar “a questão da mulher” da era colonial, no sentido de modular a arbitragem entre a modernidade e a tradição, entre o cidadão e o terrorista, entre o homonacionalista e o queer? (...). Também podemos dizer que, embora a questão da mulher mal tenha desaparecido, é agora acompanhada por aquilo que poderíamos designar por questão homossexual – na realidade, mais uma variante ou operação de homonacionalismo. Os termos da questão da mulher foram reformulados, com as estudiosas feministas a tornarem-se agora árbitros das modernidades de outras mulheres, ou das modernidades de A Outra Mulher. Invocando novamente Spivak, mas no âmbito do século XXI:

*image  
not  
available*

reproduzir perspectivas eurocêntricas?”.<sup>31</sup> Nossa hipótese é que a teoria queer apareceria muito menos como uma expressão de colonialismo epistêmico e um pensamento hegemônico do Norte imperialista se ela fosse reformulada a partir da crítica racializada. Que leitura do queer alcançaríamos, na América Latina e no Brasil, se, em vez do eixo Norte (Estados-Unidos e Europa)/Sul, fosse privilegiado o eixo Sul-Sul, destacando as produções queer africanas e as de grupos racializados que, nos países do Norte, formam o que podemos chamar de “Terceiro-Mundo estadunidense”,<sup>32</sup> ou os outros europeus e europeias?<sup>33</sup> A partir destas considerações, argumentamos que Norte e Sul correspondem muito mais a um espaço político e simbólico do que a lugares geográficos definidos.



**TEXTO PUBLICADO ORIGINALMENTE NOS ANAIS ELETRÔNICOS DO SEMINÁRIO INTERNACIONAL FAZENDO GÊNERO 11 & 13TH WOMEN'S WORLDS CONGRESS, FLORIANÓPOLIS, 2017.**

## NOTAS

- 1 Declaração do coletivo Combahee River, 1977. Disponível em <<http://rodrigossilvadoo.blogspot.com/2013/11/declaracao-do-coletivo-combahee-river.html>>. Acesso em 7 jul 2020.
- 2 Angela Figueiredo, “Carta de uma ex-mulata a Judith Butler”, in *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*, Heloisa Buaque de Hollanda (Org.), Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p. 240-259.
- 3 Paola Bacchetta; Jules Falquet; Norma Alarcón, *Théories féministes et queer décoloniales: interventions chicanas et latinas états-uniennes*, Cahiers du Cedref, 2011, p. 9.
- 4 Idem.
- 5 Roderick Ferguson, *Aberration in black. Toward a Queer of Color critique*, Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 2004.
- 6 Sandeep Bakshi, “Decoloniality, queerness, and giddha”, in Sandeep Bakshi; Suhraiya Jivraj; Silvia Posocco, *Decolonizing sexualities. Transnational perspective, critical interventions*, Oxford: Counterpress, 2016, p. 81-99.
- 7 David Heng; Judith Jack Halberstam; Esteban Muñoz, *What is queer about queer studies now?*, Durham: Duke University Press, 2005.
- 8 Ramón Grosfoguel, “Dilemas dos estudos étnicos norte-americanos: multiculturalismo

*image  
not  
available*

sempre migraram através dos continentes e, conseqüentemente, a ideia de uma raça ou nacionalidade homogênea é, na melhor das hipóteses, errada. Somos cada qual, todas, hibridizadas, sem nenhuma certeza definida sobre as origens.

**Bernedette Muthien**

*image  
not  
available*

sexualmente com outras mulheres. Muitas mulheres fora da África do Sul, que poderiam se identificar como lésbicas em qualquer outro lugar, estão casadas, com filhos e/ou praticam relações sexuais com pessoas do mesmo sexo de forma oculta, em razão da violência da homofobia patriarcal pós-colonial. Por exemplo, a casa de uma líder africana ativista de gênero foi bombardeada pelo menos uma vez, porque ela trabalhava, em termos amplos, com as sexualidades e, em particular, com os ativismos lésbicos aparentemente fora da visão pública geral. Uma das suas tarefas foi estabelecer uma rede nacional discreta para homens e mulheres gays. É este ativismo clandestino para as sexualidades que resultou diretamente em ataques a ela e que justifica extrema prudência de sua parte. Outro exemplo são os ataques contra a cofundadora da Intersex South Africa, Sally Gross, que necessitou de semelhantes medidas para a segurança pessoal. Atos pessoais de violência contra ativistas não heteronormativos estão profundamente ligados à violência social genérica contra aquelas pessoas percebidas como não heterossexuais, o que inclui os “estupros corretivos” de mulheres percebidas como lésbicas, ação que é tão prevalente, que as organizações queer da África do Sul têm projetos inteiros especificamente dedicados a esta forma de violência de gênero.

São precisamente os imperativos do heteropatriarcado que mantêm as lésbicas e suas irmãs héteras nas caixas inconsistentes de sua sexualidade binária. É bem mais simples encontrar segurança em uma identidade homogênea, mesmo que todas as identidades sejam mais complexas aos olhos de uma pesquisa mais aprofundada. Por exemplo, a paleoantropologia mostra que os seres humanos sempre migraram através dos continentes e, conseqüentemente, a ideia de uma raça ou nacionalidade homogênea é, na melhor das hipóteses, errada. Somos cada qual, todas, hibridizadas, sem nenhuma certeza definida sobre as origens. A única coisa da qual podemos sempre realmente ter certeza,

*image  
not  
available*

antigas sociedades nativas.

Em vez de focar estritamente na lesbianidade e nos estudos lésbicos, pode ser mais útil para a África se re-historicizarmos e recuperarmos a fluidez pré-colonial, pelo menos como uma maneira de ir além da camisa de força dos binarismos, das opressões e das violências coloniais, ainda hoje presentes. Nesse sentido, os estudos queer oferecem uma recepção mais ampla, mais do que um lar, porque oferecem maior “inclusividade”, mesmo que sofram as mesmas doenças do poder e da exclusão como qualquer outro campo de estudo. Ninguém deveria esquecer da ironia de definir o pré-colonial em relação ao colonial. Como coloca a famosa acadêmica feminista, Ifi Amadiume:

O pluralismo e a oposição não são importações coloniais. Contudo, há uma grande divergência em relação a como nomear a sociedade africana anterior ao encontro colonial. Os escritores do híbrido infelizmente desencadearam semelhantes ataques virulentos contra a ideia de uma tradição africana autêntica que muitos têm escavado e evitado a noção de tradição na África, preferindo usar conceitos como transição e modernidade. Eles supõem que tudo que é pré-colonial está morto e sepultado. *Eu estou reivindicando o conceito de tradicional na África, para significar as culturas africanas pré-coloniais, mas admito o problema com uma rígida quebra temporal ou com algo estático. Argumento que o tradicional pode também estar no presente e que o tradicional pode ser dinâmico. É por isso que introduzo a justaposição das noções de parentesco coletivo e de oposição.*<sup>7</sup>

As lutas pelos direitos lésbicos básicos estão ainda longe de ser reconhecidas em nível global, incluindo a África do Sul, onde a noção de estupro curativo deu ao país uma nova notoriedade após a África do Sul ter entrado no *Guinness* pelas altas estatísticas de estupros em 1999. As violências de gênero servem como um lembrete específico de que o

*image  
not  
available*

A utilização de repertório comum de autores, a luta contra a heterossexualidade compulsória, a posição contrária a binarismos fáceis, entre outros, são características que conferem uma aura de transgressão e contestação ao pensamento queer, o que pode sugerir, numa abordagem apressada, uma integração das posições num todo único e homogêneo. Porém, as divergências no interior do

*image  
not  
available*

poder farmacopornográfico.

Preciado vem alertando enfaticamente para a necessidade de estarmos atentos às novas tecnologias do corpo; e foi a percepção dessa necessidade que o levou a assinalar os limites da análise performativa de gênero que reduziria gênero a efeito do discurso. A teoria da performance, sustenta o autor, não dá a importância adequada às tecnologias de incorporação específicas – e são essas tecnologias que possibilitam as diferentes inscrições performativas.<sup>8</sup> O conceito de performance de gênero não consideraria os processos biotecnológicos que levam determinadas performances a serem consideradas naturais em detrimento de outras, consideradas não naturais. Daí a afirmação segundo a qual gênero não é apenas um efeito performativo, mas, acima de tudo, um processo de incorporação prostético.<sup>9</sup> As críticas se dirigem a Judith Butler. Para Preciado, há na teoria de Butler uma centralização no campo discursivo que produziria uma obliteração do corpo. Michel Foucault também não permanece incólume na *démarche* de Preciado: o autor de *História da sexualidade*, que havia se centrado exclusivamente na ideia de gestão da vida, não abordou com mais cuidado a propagação das tecnologias do corpo e de representação, fato que implica limites de sua proposta, como veremos adiante. É no intuito de manter-se atenta às novas tecnologias do corpo – avançando onde Foucault e Butler não conseguiram ir – que Preciado vai argumentar que os hormônios seriam ficções biopolíticas (ficções que se podem tomar, digerir, incorporar). Os hormônios são elementos biopolíticos que criam formações corporais e se integram aos organismos políticos maiores. Há que se pensar gênero no marco de produção de um aglomerado de materiais sintéticos, como a pílula anticoncepcional, o silicone, o vestido, a arquitetura e os códigos de publicidade, a pornografia, os espaços sociais e suas divisões, a divisão dos corpos em órgãos sexuais e funcionais.

Além das discussões sobre corpo e performatividade, surge nos trabalhos de Preciado a questão da possibilidade de ação e das práticas políticas subversivas. Em suas primeiras formulações sobre o tema, Butler afirmara que toda significação ocorreria no espaço da obrigação de repetir. Assim, a capacidade de ação se localizava na possibilidade de mudar a cadeia de repetições. Estando a agência dos sujeitos vinculada à não sujeição às normas que impelem à repetição, é razoável deduzir que só os que saem das cadeias de repetição e divergem das normas estabelecidas atuam de maneira efetiva.<sup>10</sup> A agência é pensada diferentemente por Preciado, dada sua ênfase nas biotecnologias e potencialidades subversivas. Para ela, os sujeitos atuam por meio de próteses cibernéticas e substâncias químicas. Isso significa que as próteses e os químicos possibilitam a ação dos agentes e os constituem por meio de ações mediadas. Se, para Butler, os agentes contemporâneos se definiriam por atos, gestos corporais e discursos, para Preciado, o que os caracterizaria seria a mediação entre corpo e biotecnologias.<sup>11</sup> Preciado opta por uma proposta que privilegia a ação política e parece se afastar da ideia de Butler sobre a inexistência de um sujeito anterior às normas, atribuindo aos agentes capacidade contratual e *status*, sujeitos relativamente soberanos de sua ação subversiva.<sup>12</sup>

Outro ponto nas elaborações de Preciado é a busca por complementar a teoria de biopoder. Foucault<sup>13</sup> comentou, no último capítulo de *A vontade de saber*, sobre uma era em que a morte começava a não mais fustigar a vida. O “limiar de modernidade biológica”, dizia ele, se situa exatamente quando a vida entra na história, inaugurando “a era de um biopoder”.<sup>14</sup> Foucault descreve a modernidade numa indissociabilidade da vida biológica e da vida política – a política voltando-se para governar a vida. Narrando o inusitado aparecimento do sexo como fundador da identidade e, portanto, da inteligibilidade do indivíduo moderno, Foucault sustenta que o poder, que outrora se esforçava em evitar a morte, começa a se centrar na produção, na regulação e na manutenção da vida. Surgia um poder produtivo que simultaneamente controlava e gerava aquilo que disciplinava. Assim, a potência da morte, relacionada ao poder soberano, foi recoberta pela administração dos corpos e pela gestão calculista da vida. Os mecanismos de poder passam a se dirigir ao corpo e à vida, em tudo que faz proliferar e reforçar a espécie. O conceito de biopoder assinala o momento no qual o poder passa a

*image  
not  
available*

campo. Falei sobre isso com especialistas nas religiões afro-brasileiras, mas nunca me detive nessas formulações de Cida, até por me sentir desconfortável em abordar uma temática que não dominava. Não pude naquele momento me aproximar da teoria que Cida estava me apresentando, da qual só pude perceber a densidade e relevância muito mais tarde.

De qualquer modo, sempre pensava nas experiências de Cida. Recordava que seu corpo fora objeto de tecnologias de hormonização, mas administradas por um médico de interior, vinculado à sua família. Lembrava que seu desejo de refazer as performances corporais estava ligado às performances de mulheres tradicionais do interior e não foi à toa que a descobri naquele misto de recato e comedimento, mas sonhando com decotes e brilhos. Relembrava que ela era uma pessoa viajada, mas conservava seu sotaque mineiro e um jeitão de gente do interior e, ao que parece, aquela cidadezinha onde nascera sempre a acompanhara em seus itinerários, pelo seu corpo e pelo mundo. Enfim, um corpo feito de sonhos de paetês, organzas e festas; performances miméticas de posturas, gestos e modos de mulheres do interior do Brasil; hormônios administrados por um médico de família; silicones de “bombadeiras” e cirurgias; viagens e troca de experiências e fluidos; experiências intensivas com drogas; um sistema imunitário debilitado; enfermidades que transformam o corpo; doenças que conduzem a um refúgio para portadores de aids. Esse corpo era “trabalhado” nos rituais de umbanda, no batuque. O corpo de uma filha de Iansã - orixá que foi homem e se transformou em mulher - tem um corpo de mulher e determinação masculina, rechaça a maternidade e é guerreira e defensora da justiça.<sup>34</sup>

## **CORPOS EM TRÂNSITO**

Em 2011, uma década depois de ter concluído minha etnografia, passei a orientar uma doutoranda, Martha Souza, que fazia pesquisas sobre itinerários das travestis de Santa Maria (RS), no Sistema Único de Saúde (SUS). Martha não tardou a encontrar um vazio no que se refere à assistência, assinalando inadequação dos serviços para receber as travestis. Entretanto, deparou-se com formas, para ela inesperadas, de cuidado e de acolhida. De um total de mais ou menos cinquenta travestis que acompanhava em seu trabalho de campo, quase quarenta frequentavam “casas de santo” e se diziam católicas, mas também adeptas das “religiões afro-brasileiras”. A pesquisa, que se concentrava nas pensões e residências onde as travestis moravam, bem como nos pontos de prostituição e nos postos de serviços de saúde, acabou se direcionando também para as casas de santo, localizadas, em sua maioria, em bairros pobres de Santa Maria.

Martha descobriu uma realidade muito mais rica que podia imaginar, com personagens marcantes, como Xuca, uma travesti de aproximadamente trinta anos, com Iemanjá como “santo de cabeça” e Oxalá como “santo de corpo”. Xuca é o pai de santo Ricardo, casada com um babalorixá, candidato a vereador na cidade. Personagens como Joy e Carol: a primeira, a travesti decana da cidade, com mais ou menos 54 anos, mãe de santo respeitadíssima; a segunda, Carol, filha de Pai Ricardo (Xuca), pai de santo. As três têm Iemanjá como santo de cabeça; loiras, administram hormônios e fizeram cirurgias para implante de silicone. Seus corpos - como os das outras travestis que frequentam as casas de santo - passaram por técnicas como ingestão de hormônios, plásticas, longos e demorados apliques de cabelo, sessões de *laser* para retirada de pelos do rosto ou a utilização de pinça, cera ou gilete.

Em Santa Maria,<sup>35</sup> os pais e mães de santo dizem que “consideram três lados”, a nação, a umbanda e a quimbanda. A pesquisa vem mostrando que as travestis preferem participar dos rituais da quimbanda, nos quais, como dizem, “reina Exu”, pois é o local que as permite incorporar pomba-gira e dançar ao som do batuque, bem como desempenhar performances corporais ou relacionar-se a um orixá feminino.<sup>36</sup> Em determinadas ocasiões, principalmente em festas para orixás, as travestis vestem-se com roupas bem

*image  
not  
available*

reticências sobre o termo queer que, como se sabe, não possui tradução fácil, poderiam então se arrefecer. Como dizia, alguns autores comentaram que o termo queer, por si, assinalaria certa assimetria, pois sempre evocaria um contexto inglês e ocidental para o mundo. No entanto, se a teoria queer puder, ao contrário, abrir-se para essas outras experiências e saberes (como as narradas neste texto, nas quais se assinala a diferença de corpos, formas de agência, mediadores, subjetividades), deixando-se afetar, nesse caso haveria a possibilidade de – em vez de o termo em inglês assinalar um processo de assimetria consubstanciado num eurocentrismo avassalador – a expressão designar a resistência a traduções fáceis.

Investigando a etimologia do termo, Sedgwick<sup>50</sup> concluiu: “A palavra queer em si significa através – provém do étimo indo-europeu *twerk*, que dá também o alemão *quer* (transversal), o latino *torquere*, o inglês *athwart*”. O queer poderia ser traduzido para o português como estranho, ridículo, excêntrico, raro, extraordinário; a expressão é também usada de forma pejorativa para designar os corpos dissidentes.<sup>51</sup> Houve quem propusesse expressões para designar a teoria queer: “teoria rarita”, “estudos transviados”, “teoria vadia”. O incômodo com o termo em inglês é notório. Essas dificuldades de tradução me fizeram lembrar de um notável texto de Jacques Derrida,<sup>52</sup> no qual ele responde à solicitação de seu amigo japonês que buscava traduzir o termo “desconstrução”. Derrida sinaliza então a impossibilidade de traduzir ao mesmo tempo em que traduz o vocábulo “desconstrução”, evidenciando assim como essa palavra é substituível por outra numa mesma língua ou entre línguas diferentes.<sup>53</sup> Nessa tentativa, Derrida mostra como o tradutor se envolve e se compromete com a língua que traduz, e afirma: “A possibilidade para (a) desconstrução seria que uma outra palavra (a mesma e uma outra) *se encontrasse* ou *se inventasse* em japonês para dizer a mesma coisa (a mesma e uma outra), para falar de desconstrução e *para conduzi-la para um outro lugar, escrevê-la e transcrevê-la.*”<sup>54</sup>

Proponho aqui que mais importante que procurar equivalentes diretos para o termo queer numa ou noutra língua seria a necessidade de “conduzir a um outro lugar”; seria o “encontro” e a “invenção”. Ou seja, a tradução, como transformação, que implica envolvimento e comprometimento.

Se os estudos queer estão paralisados, como salientam alguns, talvez seja porque se petrificaram em teorias universais do Norte global, que são exportadas para os trópicos para serem simplesmente aplicadas. E provavelmente qualquer promessa de rejuvenescimento esteja vinculada às possibilidades de escapar dessas armadilhas, em processos de distorção e deslocamento que as experiências outras podem provocar. Assim, aqui do lado de cá da linha do Equador, há que se pensar em afetos e afecções que possam deslocar essas teorias universalizantes e alheias às histórias locais. A teoria queer seria então afetada e reconfigurada em processos de traduções propiciados por essas experiências outras. O termo queer, nesse caso, sinalizaria para um sempiterno movimento no qual o desejo de traduzir seria tanto um abrir-se para o outro como a descoberta das potencialidades das línguas maternas, alargando, dessa forma, os horizontes de perspectivas. Acolher esse termo estrangeiro – simultaneamente de tradução impossível e que necessita de tradução – pode produzir, se assim for, uma reconfiguração das línguas e perspectivas, nesse instável processo da “construção do comparável”.<sup>55,56</sup> O queer forçaria a língua a lastrear-se de estranheza (do termo estrangeiro que resiste, dos corpos ex-cêntricos, das práticas diversas), e essas experiências nos trópicos inventariam uma abertura a outras gramáticas e outras formas de agir, como nos ensinam as travestis “trabalhando os corpos” nas casas de santo em Santa Maria.



*image  
not  
available*

interlocutoras desta pesquisa se faz importante para fornecer lugar a agências femininas que chamavam a atenção para uma capacidade de agência implicada “não na resistência às normas, mas nas múltiplas formas em que alguém habita as normas”.

**Lorena Mochel**

*image  
not  
available*

mudanças importantes em termos de novas normatividades nas dinâmicas relacionais entre os gêneros. Gregori<sup>9</sup> aponta para mudanças nos limites da sexualidade e nas convenções do erotismo, indicando que a produção de engajamentos sexuais femininos em torno dos artigos eróticos sugere um deslocamento da anterior clandestinidade associada à sua comercialização e consumo. O lugar dado à valorização desses bens, em especial entre as mulheres, adquirem significados de um *erotismo politicamente correto* que, segundo a autora, opõe este mercado a uma associação direta com a pornografia para se tornar sinônimo de saúde, bem-estar e qualidade de vida.

Ao longo deste artigo, exploro como os diálogos produzidos com este mercado a partir das interações no cotidiano da loja tencionam público e privado na gestão da intimidade desta favela. A análise das ambiguidades presentes no encontro é feita através de dois planos: de um lado, na relação da *sex shop* com a vizinhança e, do outro, nas relações internas estabelecidas na loja entre vendedoras e freguesas. As tentativas de alinhamento geradas com o conjunto de normativas comercializado pelo mercado erótico mais amplo possibilitaram, por sua vez, um debate mais próximo com as moralidades religiosas e (seus) erotismos.

Assim, proponho compreender como epistemologias feministas podem oferecer críticas aos modelos dualistas que não se atentam aos processos historicamente situados na constituição dos erotismos. Fazer etnografia na *sex shop* de uma favela carioca fez emergir temas espinhosos aos feminismos, sobretudo àqueles que se opõem ao reconhecimento de formas de prazer que escapam ao ideal emancipatório universalista centralizado no sujeito liberal autônomo. As reflexões aqui apresentadas articulam um esforço crítico de afastamento destes projetos excludentes para, assim, traçar linhas de fuga com projetos teórico-políticos sustentados no olhar antropológico

*image  
not  
available*



Imagem 1: Objetos eróticos escolhidos para o chá de lingerie de uma cliente evangélica.  
Fonte: Arquivo de pesquisa da autora.

A disposição dos objetos organizados pela proprietária, tanto na mesa da cliente quanto na loja, visava contar uma história que utilizava recursos de uma receita com sucesso de bilheteria de público. A protagonista do filme – personagem branca, heterossexual, casada, com filhos, “um bom carro, apartamento próprio e uma empregada de confiança”<sup>18</sup> – traz como mascote um animal conhecido por sua capacidade reprodutiva e tradicionalmente visto como símbolo de apetite sexual. O coelho, que guarda um compartimento secreto em seu interior e faz referência ao potente vibrador *rabbit*, popularizado pela série norte-americana *Sex and the city*, era também símbolo de um mercado ascendente que já trazia suas próprias referências ao chegar naquela favela. Tais referências, no entanto, foram ressignificadas pela loja através de um “conceito” que propunha uma fusão com lógicas particulares daquele contexto: “sensualidade sem vulgaridade”.

A proposta de levar este “conceito” não só para a loja, mas “pra dentro

*image  
not  
available*

controle feminino no domínio do conhecimento sobre o que deveria servir para o casal. Quando acompanhados de suas namoradas ou esposas, eles pouco falavam e costumavam colocar o poder de decisão sobre a venda para as mulheres, indicando que, naquele espaço, estas informações pertenciam a um domínio discursivo feminino. A incidência deste comportamento aumentava quanto mais novos (em idade) fossem os clientes. Remetendo ao imaginário encontrado em propagandas de disfunção erétil,<sup>28</sup> aqui a relação com o “bom” desempenho sexual, do ponto de vista masculino, estaria orientada para maximizar o prazer da mulher.

Este conhecimento compartilhado sustentava a costura cotidiana de intimidades entre as interlocutoras, através da qual os saberes sobre como utilizar os produtos ganhavam forma através de narrativas em primeira pessoa. Por outro lado, as modulações vocabulares generificadas apontavam caminhos mais ponderados nas abordagens com o público masculino. Em vez de “eu gosto de usar com o meu marido”, as vendedoras utilizavam generalizações como “todo mundo gosta”, “o pessoal costuma elogiar” etc.

Havia, no entanto, um artigo específico que também ganhava modulações cotidianas no vocabulário da loja em torno de seu uso. De forma emblemática, o gel anestésico, indicado para uso anal, finalizava os atendimentos como “a última coisa que se mostra às clientes”. Indicado para dar “mais conforto na relação”, o “cosmético” mais vendido na loja apontava para um particular acionamento em torno da combinação de pedagogias eróticas entre tecnologias discursivas da saúde e narrativas religiosas. A utilização do termo “esfíncter” para se referir ao ânus, indicando o diálogo estabelecido com o discurso médico era reflexo de treinamentos de venda dedicados especialmente ao tema do sexo anal. Entre as clientes, uma articulação entre prazer e dever se anunciava em comentários como “faço só porque ele gosta” ou “tive que

*image  
not  
available*

Afinal, que normas regem os valores seculares? Como os feminismos seculares pensam a respeito de suas próprias sensibilidades e formas de governo?

As críticas de Butler<sup>36</sup> já apontavam para um horizonte de que os discursos pretensamente igualitários sustentados pelos feminismos ocidentais não consideram as relações interseccionais de poder envolvidas nos dispositivos da sexualidade, como classe, raça, etnia etc. Assim, o determinismo social engajado pelos “sujeitos do feminismo” excluiria, segundo a autora, outras possibilidades de agência que fogem às construções salvacionistas do feminismo ocidental.

Ao reconhecer formas distintas de incorporação das normas, Butler nos propõe a reflexão de que há projetos liberais incrustados nas categorias analíticas que reproduzem estes feminismos. A missão civilizatória está vivificada nos pensamentos que consideram a liberdade como valor universal, e não normativo, conduzido por mecanismos específicos de poder. A oposição entre liberdade e submissão ganha, neste modelo, contornos que obliteram nossa compreensão de que a própria liberdade seria normativa.

O distanciamento do feminismo<sup>37</sup> deve procurar outras maneiras que não se encaixam nesse ideal liberatório, pois seu arsenal conceitual é incapaz de conceber outras formas de vida. São estas outras experiências que nos ensinam sobre os limites dos pressupostos teóricos e políticos condensados na cultura. A análise da experiência etnográfica apresentada neste trabalho propõe, nesse sentido, ampliar lugares dentro do debate feminista para discutir sobre o reconhecimento de agências que foram historicamente subalternizadas neste processo. Num contexto no qual o divórcio representa um fracasso e resistir é manter e salvar o casamento, o feminismo deve estar sempre interrogando para pensar na visão hegemônica e colonialista dos processos seculares a partir dos quais foram construídos seus sujeitos de

*image  
not  
available*

mapeamento oficial apresenta um total de quinze comunidades no Complexo do Alemão. As dimensões de cidade desta favela são confirmadas pelo número de habitantes, contabilizados em 60.555 no último Censo (2010), e também por sua relativa autonomia em relação a outros bairros próximos.

- 3 Meio de transporte inaugurado em junho de 2011, a partir de um investimento de R\$210 milhões durante o Programa de Aceleração do Crescimento (PAC). Apesar de transportar diariamente mais de oito mil passageiros, o serviço foi desativado em setembro de 2016 em função do não cumprimento do acordo entre a Secretaria de Estado de Transportes com a concessionária que administrava o teleférico.
- 4 O projeto das UPPs começou a ser implementado pela Secretaria Estadual de Segurança do Rio de Janeiro no ano de 2008, com o objetivo inicial de instituir um “policimento de proximidade” nas favelas, como forma de enfrentamento ao tráfico. Configurando o que passou a ser denominado no campo de estudos da segurança pública como “cinturão de segurança” para a realização dos megaeventos (MENEZES, 2015), as quatro unidades instaladas em 2012 no Complexo do Alemão – 20ª UPP (Fazendinha), 21ª UPP (Nova Brasília), 22ª UPP (Morro do Adeus/ Baiana) e 23ª UPP (Morro do Alemão/ Pedra do Sapo) – estavam em pleno funcionamento durante o período no qual realizei meu trabalho de campo naquela região. (Palloma Menezes, Entre o “fogo cruzado” e o “campo minado”: uma etnografia do processo de “pacificação” de favelas cariocas. Tese de Doutorado em Sociologia – Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2015, p. 23 e 59.)
- 5 Ann Marilyn Strathern, *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.
- 6 Lícia do Prado Valladares, *A invenção da favela: do mito de origem à favela.com*, Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005.
- 7 Ibid., p. 151.
- 8 O conjunto de trabalhos organizado na coletânea *(Des)Prazer da norma* apresenta um mapeamento contemporâneo dessas dinâmicas presentes em negociações entre norma e transgressão CF. , Everton Rangel; Camila Fernandes; Fátima Lima, *(Des)prazer da norma*, Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2018.
- 9 Maria Filomena Gregori, *Prazeres perigosos: erotismo, gênero e limites da sexualidade*, Tese (Concurso de Livre Docência) – Departamento de Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2010.
- 10 Entrevista realizada em 28 de maio de 2013.
- 11 Os nomes aqui utilizados são fictícios.
- 12 Gregori observou em sua pesquisa que as mulheres compõem a maior parte do público das “boutiques” (eróticas, sensuais, femininas) em cidades como Rio de Janeiro e São Paulo. Segundo a autora, estas lojas também costumam contar com mulheres em seus comandos, marcando uma produção e distribuição destes bens de consumo em torno de novas etiquetas sexuais femininas. Cf. Maria Filomena Gregori, op. cit.
- 13 Este termo é utilizado pelo mercado de vestuário feminino para se referir a modelos que vestem tamanhos a partir do 46, mas não há consenso sobre quais seriam os números limites que agrupariam este nicho de consumidoras.
- 14 A entidade, fundada em 2002, produz eventos e manuais no estilo “guias de negócio”, direcionados a empresárias(os) do mercado de artigos eróticos.

# O CUIR SITUADO

*image  
not  
available*

e harmônica das vias e espaços públicos do Distrito Metropolitano de Caracas.

## **Capítulo I**

Das infrações relativas a determinadas condutas em lugares públicos.

**Artigo 13.** Oferecimento de serviços sexuais. Aqueles que ofereçam serviços de caráter sexual na via pública serão sancionados com multa de vinte (20) unidades tributárias, ou a realização de algum dos trabalhos comunitários estabelecidos no Artigo 38 da presente Portaria, por um período de quarenta e oito horas.

Ainda que o trabalho sexual não seja um crime para o Código Penal da Venezuela, nas ruas de Caracas, quem manda é a Portaria de Convivência Cidadã. Estas poucas palavras, que alegremente proclamam os termos da convivência entre cidadãos, também condenam muitas mulheres, travestis<sup>3</sup> e homens a viverem em uma negociação diária, custosa e às vezes violenta com os agentes do Estado – neste caso, a Polícia Metropolitana (PM). A convivência cidadã implica uma harmonia social que respeita todos os cidadãos, enquanto eles respeitam as normas estabelecidas. Mas alguns “convivem” melhor que outros, e as normas sempre valorizam certas existências e marginalizam outras.

Tive que conhecer a Portaria de Convivência Cidadã, e a definição de cidadania que a acompanha, para entender a região da avenida Libertador, em Caracas, onde dezenas de travestis realizam seu trabalho sexual.<sup>4</sup> Tive que conhecê-la porque, assim, entendi melhor os fatores estruturais que levam à violência e à marginalização que rotineiramente são produzidas nessas ruas e sobre esses corpos. Mas a verdade é que a Portaria funciona apenas como uma ferramenta para a PM; antes da Portaria existia a Lei de Vadios e Maliciosos, e antes havia outra, e

*image  
not  
available*

artístico/cultural, me interessam as barraqueiras, as divas, as *locas* e as putas. Em minha comunidade, elas são as atrevidas, as que sempre se arriscam. As divas me interessam especialmente porque são elas que complexificam o projeto político – são as que envergonham. Defendo que, para elaborar projetos de sociedade verdadeiramente inclusivos, é necessário imaginar que nem todos os cidadãos serão bons cidadãos e se adequarão às expectativas de participação social (educados, interessados, racionais, não frívolos). É vital para qualquer projeto de transformação social se aliar à complexidade e aos sujeitos frustrantes.

O que me chama atenção é uma questão de poder: a sociedade se impõe violentamente, sobre os corpos dessas divas, para marcar o território do gênero. Esta demarcação tem como resultado sua exclusão social, econômica, jurídica, política e interpessoal. A “cidadania” é um mecanismo para excluí-las. A participação social lhes é negada, seus direitos (como cidadãs ou seres humanos) são violados, e, muitas vezes, elas mesmas se negam a participar socialmente dos moldes do que se espera de um bom cidadão.<sup>11</sup> Dessa forma, os conceitos “cidadania” e “sociedade civil” não são muito centrais na constituição do meu trabalho, não obstante, me interessam porque são mecanismos usados para o exercício de certo poder social. Estou buscando uma maneira de entender o poder, a periferia e o centro; uma que seja suficientemente complexa para:

- a. Contemplar as múltiplas modalidades do poder – suas imposições, subversões, inversões e perversões, que são sempre e necessariamente imprevisíveis e ásperas.
- b. Respeitar a criatividade e a força de vontade das pessoas marginalizadas (sem romantizá-las).
- c. Contemplar a força com a qual o centro é imposto na vida cotidiana.

A respeito da marginalização e participação, a pergunta chave para mim é se podemos usar as micropolíticas do corpo e do desejo, partes da

vida cotidiana das travestis – por exemplo, o escândalo –, como estratégia para a articulação de outras cidadanias.<sup>12</sup> Em vez de buscar formas de discipliná-las para a participação, prefiro pensar em como seria um projeto político baseado no desejo e na corporalidade. Para pensar essa questão, primeiro quero explicar um pouco o que entendo por “cidadania” e “sociedade civil”. Em seguida, tratarei das diferentes organizações. Depois, proponho três marcos referenciais para uma política antinormativa.

## **A CIDADANIA**

Entendo por cidadania os processos que produzem uma pessoa como parte de um grupo social, as coisas que a fazem sentir parte de tal grupo, e as que fazem a sociedade vê-la como parte desse grupo. Muitas vezes, hoje em dia, o grupo social é tomado como um Estado-nação, mas a cidadania não é exclusiva para os sujeitos dos Estados-nações. Dessa maneira, para ter uma cidadania, precisamos de mais que um passaporte ou uma carteira de identidade, precisamos da sensação de pertencimento.

Mas nada é tão fácil. Por mais documentos e sensações de pertencimento que um estadunidense de descendência árabe tenha, ele sempre vai ser um forasteiro e suspeito de terrorismo. Por mais que participe da economia dos Estados Unidos, ainda que tenha adotado costumes do país, uma mexicana não naturalizada sempre estará ameaçada pelo serviço de imigração dos Estados Unidos. E, evidentemente, a “cidadania”, numa dinâmica em que pode haver cidadãos bons, maus e não naturalizados, tem seus processos de inclusão e exclusão. Mas ainda que sirva como ferramenta para a exclusão, a cidadania também pode ser usada estrategicamente para se “fazer exigências”. Especialmente a fim de exigir o cumprimento dos

direitos dos cidadãos e dos seres humanos. Dessa forma, por vezes, convém às *locas* cultivar uma cidadania.

A cidadania pode ser uma estrutura disciplinadora,<sup>13</sup> que cristaliza identidades mediante o controle do Estado e da ideologia, ou uma estrutura política onde se reconhecem sujeitos de direitos e atores políticos capazes de intervir no governo (como é definida no Dicionário da Real Academia da Língua Espanhola). A cidadania tem uma dimensão afetiva e outra estrutural; ambas marginalizam as travestis. A cidadania interessa ao meu trabalho porque ela facilita lógicas, estéticas, práticas e estruturas de “participação”. Para que ela seja útil às travestis, é necessário transformarmos a noção de política e ao mesmo tempo a noção de cidadão. Ou seja, para que uma pessoa se imagine “sujeito de direitos” e relevante na garantia desses direitos, é preciso que exista um processo de “produção de subjetividade”, ao mesmo tempo que se luta por um reconhecimento estrutural.

Assim, se definimos como cidadão o sujeito de direitos ativo, e se os direitos e o reconhecimento realmente combatem a dinâmica da marginalização social, estamos sugerindo que cultivar a cidadania entre as travestis pode servir como intervenção em suas problemáticas. Interessam-me as estratégias para materializar esta transformação social. Porque ela parece um projeto a prazo muito longo e talvez não tão útil para enfrentar necessidades urgentes (por exemplo, na hora que a polícia aparece para te prender, é muito mais útil tirar os saltos e correr!), mas que pode servir como um referencial para se desenhar intervenções pontuais.

Horacio Roque Ramírez, que tem trabalhado extensamente com o projeto ContraSIDA Por Vida, aponta uma diferença pedagógica que existe entre as intervenções do projeto e as intervenções de outros prestadores de serviço na cidade de São Francisco. Ele fala da distinção freireana entre uma pedagogia “bancária” e uma pedagogia “dialógica”.

A intervenção dialógica prevê a criação de um diálogo entre “sujeitos”, que podem estar ocupando diferentes funções e ter responsabilidades variadas.<sup>14</sup> A visão disciplinadora da cidadania é útil para mostrarmos a profundidade da transformação necessária, já que o processo de produzir cidadania é um processo de enculturação:

O projeto fundante da nação é civilizatório, no sentido de, por um lado, fornecer ao registro um poder legalizador e normativo das práticas e sujeitos cujas identidades ficam circunscritas ao espaço burocrático; e, por outro, organizar um *poder* múltiplo, automático e anônimo, que controle incessante e discretamente os indivíduos: para torná-los cidadãos da pólis (...).<sup>15</sup>

Precisamos olhar para o problema da cidadania das travestis de duas formas: a partir da integração das travestis ao conceito de cidadania e também da transformação do conceito de cidadania. É isso que sugere Rummie Quintero, uma ativista das causas trans e comunitária, da paróquia 23 de Janeiro, em Caracas, que atualmente elabora a proposta do projeto “Divas de Venezuela”, uma ONG dirigida a pessoas transgênero, transexuais e travestis:<sup>16</sup>

(...) desde que comecei minha projeção como pessoa e como bailarina, essa parte social começou também. Sempre trabalhando com as comunidades, porque sempre vi que o respeito também se conquista com a adaptação, e muitas vezes é necessário se adaptar à sociedade para depois adaptar a sociedade a você. Que é o que estou fazendo agora. Agorinha estou adaptando a sociedade. Primeiro, eu me adaptei a ela, agora estou adaptando ela a mim.<sup>17</sup>

É possível tentar “polir” as travestis para que sejam cidadãs exemplares (o projeto normativo), para que convivam, por exemplo, com os moradores da avenida Libertador que sempre chamam a polícia para

botá-las para correr, ou que passem a fazer denúncias quando tiverem seus direitos violados. Mas não é possível esperar que abrir as portas para o diálogo, ou pedir que denunciem essas violências, gere alguma resposta. Os anos de repressão ativa têm de ser neutralizados por algum outro tipo de intervenção. Rummie adota uma posição que reconhece a legitimidade da sociedade e de sua comunidade, o que não é comum na maioria das travestis que acompanhei e entrevistei, e que definitivamente encontrei mais entre pessoas que se identificam não como travestis, mas como “transgênero” ou “transexual”.<sup>18</sup>

Rummie reconhece que uma estratégia para transformar a forma como a sociedade olha para as pessoas transgênero é respeitar as normas dessa sociedade e, em sua experiência, destacar-se artisticamente para ser respeitada. Esta estratégia funciona bem para ela, e, segundo minhas observações, é muito eficiente para projetar uma imagem positiva das pessoas transgênero. Mas ela não funciona em um espaço criminalizado e estigmatizado como o do trabalho sexual nas vias públicas. Aí, encontramos uma estética chocante e por vezes abjeta, e comportamentos escandalosos como o trabalho sexual, a agressão, a nudez pública, o roubo, o consumo de drogas etc.<sup>19</sup> Nas palavras de um trabalhador sexual da avenida Solano, falando do trato da polícia: “Eu sei que isso é ilegal e tudo mais, mas pelo fato de sermos seres humanos não deveriam nos maltratar”.<sup>20</sup> Ser um sujeito de direitos está condicionado ao cumprimento de uma estética e um conjunto de comportamentos do bom cidadão. Este trabalhador sexual se entende como um sujeito de direitos “pela sua condição de ser humano”, não de cidadão. Evelina Dagnino identifica essa luta não como a luta pelos direitos, mas pelo “direito de ter direitos”:

(...) a pobreza é uma marca de inferioridade, uma maneira de ser em que os indivíduos perdem a habilidade de acessar seus

direitos. Esta privação cultural imposta pela ausência absoluta de direitos, que por fim se expressa como uma supressão da dignidade humana, chega a ser constitutiva da privação material e a exclusão política.<sup>21</sup>

Dagnino identifica dois tipos de direitos: o direito à igualdade e o direito à diferença. O direito à igualdade corresponde à definição liberal de cidadania, enquanto o direito à diferença faz referência ao que ela chama de “nova cidadania”, uma que se define fora da relação entre Estado e indivíduo. Isto quer dizer não apenas “acesso, inclusão, filiação e pertencimento a um sistema político”, mas também “o direito de participar na definição desse sistema”.<sup>22</sup> A redefinição da cidadania aparece não apenas como uma estratégia política, mas principalmente como uma política cultural.

O que Dagnino chama de “nova cidadania” parece estar ligado ao conceito de “democracia radical” proposto por Laclau e Mouffe – usado por Cristina Bloj em seu artigo presente no mesmo livro. Ambos se baseiam nas “lutas contra as diferentes formas de subordinação – de classe, de sexo, de raça, assim como aquelas às quais se opõem os movimentos ecológicos, antinucleares e anti-institucionais”.<sup>23</sup> Dagnino também inclui o movimento LGBT nestas lutas.

Questiono-me sobre o tanto que sentidos liberais de cidadania são reproduzidos nestas lutas. Falando a partir da minha experiência com o “movimento LGBT” nos Estados Unidos e agora na Venezuela, me parece que a categorização destes atores como participantes na criação da “nova cidadania” oculta as práticas de exclusão e as limitações dos imaginários políticos que cultivamos dentro do próprio movimento.

Existem dois tipos de igualdade: uma em que eu sou igual a você, outra em que você é igual a mim. Partindo de uma posição de abjeção ou de completa rejeição social, esta diferença implica estratégias diferentes.

Se eu sou igual a você, eu me adequo à tua estética para me tornar um sujeito de direitos; se você é igual a mim, e eu sou uma pessoa rejeitada pela sociedade, então você, no momento em que me torno equivalente a você, também se suja.

Kulick e Klein<sup>24</sup> analisam o escândalo travesti para entender suas possibilidades políticas. Eles se baseiam na diferenciação proposta por Nancy Fraser entre projetos de “redistribuição afirmativa” e projetos de “redistribuição transformadora”. A redistribuição afirmativa busca reparar “padrões de distribuição sem atrapalhar os mecanismos subjacentes que os produzem”, prática que “marca os beneficiários como ‘diferentes’ e subvalorizados, destacando divisões no grupo”.<sup>25</sup> De acordo com Fraser, a redistribuição *transformadora* é uma estratégia para

reparar padrões de injustiça, precisamente, através da modificação do quadro referencial subjacente que os produzem. Reestruturando as relações de produção, a redistribuição transformadora modificaria a divisão social do trabalho, abaixando os níveis de desigualdade social sem criar camadas estigmatizadas de pessoas vulneráveis que se entendem como beneficiárias de uma benevolência especial.<sup>26</sup>

Os projetos de redistribuição transformadora se baseiam em uma política de igualdade, mas não igualdade no sentido de que os desfavorecidos dizem ser iguais aos privilegiados (uma política normativa ou conformadora), e sim uma igualdade em que os desfavorecidos consideram os privilegiados seus iguais (partindo da abjeção). Nas palavras de Kulick e Klein, o escândalo travesti “reterritorializa a vergonha”, ou seja, a travesti usa seu poder de contaminação para produzir uma impressão no Outro e transformar o “campo de guerra” - a cidadania, a masculinidade, ou outro. Esta

estratégia funciona para conseguir o efeito desejado, que no caso relatado no artigo é o de tirar mais dinheiro do cliente.

O escândalo travesti é uma estratégia de ressemantização: as travestis transgridem os bons costumes e a sociedade civil não por recusar a vergonha (e promover algo como um “orgulho travesti”), mas por habitar a vergonha como um espaço para questionar os outros e incriminá-los.<sup>27</sup> Ao ser incriminado, o privilegiado se envergonha e cede às demandas colocadas para calar o escândalo. Os autores sugerem que o escândalo, como política, poderia ser estendido de um nível interpessoal a uma esfera coletiva mais organizada. Como seria uma cidadania travesti? Ainda é apenas para ser sonhada, e depende delas, mas há um princípio fundamental a ser levado em conta: “a constituição de sujeitos sociais ativos (agentes políticos), defendendo o que consideram como seus direitos e lutando para o seu reconhecimento”.<sup>28</sup> Mas se a sociedade civil é fundamental para a definição de uma “nova cidadania”, é necessário redefinir a noção de política no que chamo “sociedade civil LGBT” da Venezuela.<sup>29</sup>

## **SOCIEDADE CIVIL**

Pensava que conhecia a ideia de “sociedade civil” porque, em minha busca de um lugar onde me sentir confortável como sapatona colombiana estrangeira, acabei me aproximando de muitas ONGs. A pandemia do HIV/aids ironicamente abriu espaço para organizações comunitárias que ofereciam serviços de prevenção e saúde aos G [gays] e a nós, LBT [lésbicas, bissexuais, travestis]. Fomos nos metendo nelas. Se você quiser encontrar pessoas LGBT em qualquer lugar, primeiro busque por boates, depois ONGs, e se não há nenhuma que seja explicitamente LGBT, procure as ONGs especializadas em HIV/aids. Lá você acha.

Então, é simples: a sociedade civil é um código para dizer ONG. Nos Estados Unidos, elas são organizações registradas no Estado, sem fins lucrativos e com metas sociais. Não são nem o “setor público” (o Estado), nem o “setor privado” (o mercado), nem as pessoas comuns. Você poderia perguntar “mas e os partidos políticos?”. As comunidades de que faço parte, nos Estados Unidos, têm alergia a eles. Não nos metemos ali. “E as organizações transnacionais (de desenvolvimento, de direitos humanos etc)?” Bem... a verdade é que eu trabalho com minha comunidade local, não me meto em assuntos internacionais. “E o exército?” Parece que nos Estados Unidos trabalhamos com a ideia de que as forças armadas estão completamente fora do nosso alcance. Agora posso confessar que meu olhar sobre a sociedade civil está completamente marcado por minha cidadania estadunidense. Parece, a partir desse ponto de vista, que a “sociedade civil” é simplesmente um mecanismo legal para garantir acesso a fundos monetários, porque sem o “501 (c) 3”<sup>30</sup> não é possível receber dinheiro de fundações. No caso das pessoas que me interessam, a sociedade civil é a possibilidade de se organizar formalmente para exigir direitos e receber apoio. Muito concretamente, isto significa a formação de uma ONG, mas entendo que essa manifestação é apenas um elemento na chamada “sociedade civil”.

Mas me pergunto: se limitamos nossa imaginação sobre quais são os espaços de força política, não estamos perdendo a oportunidade de sonhar, ou até mesmo alucinar, com outras possibilidades de resistência coletiva? O que temos chamado de “sociedade civil” às vezes não se vincula ao que chamamos de “base”, especialmente porque esta base não está de acordo com o imaginário hegemônico de força política.

Vários autores (Daniel Mato, Mario Roitter, Afef Benessaieh e, em especial, Eveline Dagnino) se ocupam de analisar o universo da sociedade civil, e as suas definições são numerosas. Roitter fala da noção de “Terceiro Setor”, ou seja, um espaço nem-Estado nem-mercado, e da

genealogia do conceito de sociedade civil até chegar, como também fazem Dagnino<sup>31</sup> e Reygadas,<sup>32</sup> a uma distinção entre as noções de sociedade civil de Antonio Gramsci e Jürgen Habermas; por fim, demarcando a importância da noção gramsciana na América Latina. A preocupação de Mato está voltada para a produção de representações da sociedade civil e com os atores “globais” e “locais” que influenciam esta produção.<sup>33</sup> Isso, sempre destacando as relações estruturais que determinam a distribuição de recursos internacionais e, portanto, a priorização das atividades de certas organizações da sociedade civil, em particular as ONGs.<sup>34</sup> Dagnino estuda a resistência da esquerda ao autoritarismo no quadro da “democracia”, e a ideia de que fortalecendo a “sociedade civil” se fortaleceria a democracia,<sup>35</sup> e como nos últimos anos acontece uma “confluência perversa entre o projeto político participativo e o projeto neoliberal”.<sup>36</sup> Ou seja, que a sociedade civil também pode ser entendida como “todo mundo exceto os militares” em uma luta contra um Estado autoritário.

Robles Gil também critica a confluência da ideia de sociedade civil com democracia: “o desenvolvimento da sociedade civil não é idêntico, e não equivale, de nenhuma maneira, à democratização da sociedade”.<sup>37</sup> Ele usa a noção gramsciana de sociedade civil para se distanciar da ideia estadunidense de Terceiro Setor: “a sociedade civil aparece [em Gramsci] como um campo de elaboração e difusão das ideologias, onde se constrói, se recupera e se reproduz o consenso e o reconhecimento sobre o rumo econômico e político da sociedade”.<sup>38</sup>

Em uma de minhas saídas a “campo” (a avenida Libertador em Caracas, onde trabalham diversas travestis), minha acompanhante e eu vimos cinco guardas nacionais com metralhadoras escoltando duas travestis para baixo de uma ponte. A escolta seguiu em silêncio: nem nós, os civis, nem os militares, nem as travestis que eram escoltadas falavam durante a caminhada pela rua. Quando passaram por mim,

troquei olhares com uma das meninas que parecia me dizer “agora sim estamos bem fodidas”, com um meio sorriso irreverente e a sobrancelha levantada. Os militares as levaram para debaixo da ponte. Nós continuamos em cima. Nos aproximamos muito cuidadosamente da tal ponte e comecei a registrar a experiência. Passaram cinco minutos – não se via nada do que acontecia lá embaixo. O militar que tinha ficado do lado de cima nos viu e decidimos, nesse momento, que não havia nada que pudéssemos fazer diante das metralhadoras dos guardas. Vai saber o que aconteceu com aquelas meninas; nós fomos embora de táxi.

Coisas como essa acontecem cotidianamente, não tanto com a guarda nacional (foi a primeira vez que os vi detendo travestis), mas sempre com a PM. Essas cenas acontecem porque existem silêncios que as autorizam – as vítimas da violência são pessoas que não podem denunciar, ou não denunciarão, porque a denúncia não serve para nada. No momento, estão fodidas. Militares com metralhadoras podem fazer, a qualquer hora, o que tiverem vontade, e se não há consequências, podem seguir fazendo. E isso depende de onde e quando se produz um discurso que traz consequências – em que o pronunciamento da sociedade mude, ou a denúncia valha de algo. Enquanto esse tipo de discurso não existir, as partes coexistem em uma negociação cotidiana lubrificada pelo silêncio. Às vezes não coexistem, e elas terminam assassinadas embaixo da ponte.

Se é possível dizer que o “rumo econômico e político da sociedade” pode ser construído diante de um consenso,<sup>39</sup> então a sociedade civil se apresenta como o campo para esta construção, negociação e reelaboração. Reygadas opõe esse sentido gramsciano de sociedade civil com o sentido habermasiano: a sociedade civil como o “nível institucional do mundo vivido, no qual a prática associativa se desenvolve e a cultura se forma”.<sup>40</sup> O sentido habermasiano, diz ele, não nos ajuda a “compreender as complexas articulações entre o mundo

cultural, por um lado, e o mundo econômico e político, por outro”.<sup>41</sup> Assim, para o desenho de intervenções, mais vale entender os contornos simbólicos, econômicos, políticos e interpessoais relevantes.

Assim, várias vezes durante o processo de escrever este ensaio, me perguntei: para que serve a ideia de “sociedade civil”? Por vezes me frustro e me lembro que é mais importante saber como imaginar e promover intervenções do que relacioná-las com essa história de “sociedade civil”. Roitter apresenta uma maneira de pensar a operabilidade da ideia de sociedade civil:

(...) acreditamos que a reintrodução deste tema nas ciências sociais significa também uma oportunidade para prestarmos atenção em como as pessoas se organizam de forma autônoma na tentativa de influenciar o Estado e o mercado e enfrentar os crescentes níveis de exclusão e fragmentação na sociedade.<sup>42</sup>

Parece útil pensar maneiras de organização para se fazer presente nesse âmbito, mas fico pensando nos elementos sociais que não são nem de Estado nem do mercado: por exemplo, a violência doméstica, a proibição religiosa da sexualidade ou o conjunto cultural que impõe o racismo e a xenofobia, para além do Estado, com consequências no mercado. O Estado e o mercado são os únicos espaços para a transformação? Onde se encontram as transformações internas, as transformações que mudam a maneira de se olhar para um problema, o lugar da fé, da criatividade, do orgulho, da vergonha? Como abordamos a dimensão afetiva e imaginativa da transformação?

Então, como vamos da festa, o lugar do prazer, ao foco, o lugar da determinação? Nas minhas entrevistas com representantes de ONGs direcionadas a pessoas LGBT,<sup>43</sup> percebi uma separação entre o espaço “social” e o espaço legal ou jurídico. No discurso de Jesús Medina, diretor executivo da Lambda, os dois espaços são parte de uma

abordagem “integral” do projeto de defender os direitos LGBT:

(...) é possível combater a violação dos direitos a partir de um ponto de vista jurídico, mas também de um educativo. A área da saúde também é relevante, e logo ali está a parte social. Você pode fazer um evento esportivo na intenção de unir um grupo de pessoas, para que elas se conheçam, interajam. E isso vai permitir que você crie um grupo forte que, quando for necessário combater um problema de discriminação, esse grupo forte criado a partir do encontro esportivo, estará presente.<sup>44</sup>

Jesús Ravelo, da Unión Afirmativa, com base em sua experiência com as reuniões da Lambda, identifica nessas reuniões uma proposta mais de “encontro social” ou “comunitário”, e fala da diferença entre os dois grupos:

(...) víamos na prática que (...) a Lambda, nas vezes que os visitei, tinham um grupo de filmes às terças-feiras, e era bacana porque as vezes que fui senti que (...) havia uma comunidade, ou pelo menos uma parte da comunidade que se forma ali. Mas então, nessas coisas, sinto que é importante (...) educar.<sup>45</sup>

Esta diferença é reafirmada pelo trabalho da Lambda na organização da Marcha do Orgulho LGBT em Caracas, um evento que reúne a “comunidade” para promover visibilidade, orgulho e direitos dos LGBT. Não estou dizendo que as pessoas da Unión Afirmativa recusavam o projeto comunitário, e sim que se desenhou uma diferença, talvez estética e política, no foco de cada grupo. No fim das contas, a Unión Afirmativa também participou da organização da Marcha do Orgulho nos anos anteriores. O que interessa aqui é que os campos de atuação de ambos são concebidos como campos “separados”. Nesta divisão, a Lambda se vê como organização com uma atividade mais “social”, e a

Unión Afirmativa, com atividade mais “legal”. A divisão está relacionada também a uma distinção segundo a qual a Unión Afirmativa, em razão de seu foco e seus membros, é tida como uma organização de profissionais e intelectuais (professores universitários, advogados, cientistas políticos etc.). É importante destacar que a Lambda também tem integrantes “profissionais” e desenvolve pesquisas – o que estou apontando aqui é a diferença nas “percepções” dos vários projetos. Ravelo diz que essa é uma diferença entre pensar e fazer:

(...) quando começamos a nos reunir (...), começamos a ver as diferenças de estilo entre as diferentes ONGs. E alguns grupos estavam mais preocupados em fazer. “Vamos fazer isso, vamos fazer aquilo”. E nós estávamos um pouco mais inclinados a pensar sobre as coisas antes de fazer. Talvez muitas vezes ficávamos só pensando e, no final das contas, não fazíamos nada.<sup>46</sup>

Medina compartilha da crítica interna de Ravelo sobre a Unión Afirmativa e a diferença entre os dois grupos:

(...) desde que conheço a Unión Afirmativa sei que eles se dedicam exclusivamente ao que é, é... a parte legal, sabe? De fato, sempre nos disseram isso, que eles se ocupam da parte legal, que isso está dentro dos seus objetivos. E (...) acredito que isso seja muito importante, porque (...) depois que conquistarmos essa parte legal vamos dar um salto bem importante no que diz respeito aos nossos direitos. Porque eles serão alcançados. Mas eu, se fosse eles, colocaria um pouco mais de força. Talvez eles precisem ser um pouco mais agressivos.<sup>47</sup>

Esta separação entre o espaço social e o espaço político, o fazer e o pensar, é uma distinção estética, na qual o discurso do espaço social é agradável e o discurso político soa pesado. Isso de ser “sério” é como

fazer as sobrancelhas. Uma das primeiras coisas que muitas travestis fazem quando começam a se definir como tal é se olhar no espelho e encontrar os traços que lhes agradam e trabalhá-los até chegar à “perfeição”. Das sobrancelhas – e isso é verdade para quase todas as travestis que entrevistei – tiram-se pelos com pinças até que o olho chegue ao formato desejado, com a sobrancelha levantada como se fosse uma provocação. Quando ficamos “sérios” para participar de articulações políticas, cultivamos certa estética e vamos tirando os pelinhos que não convêm. Mas, nesse refinamento da estética política, corremos o risco de nos tornarmos pesados. Ravelo relata uma experiência pela qual a Unión Afirmativa passou no [republicagay.com](http://republicagay.com), um website venezuelano:

(...) por mais ou menos um ano tivemos uma coluna no *Republica Gay* (...), com publicações duas vezes ao mês. Mas, aparentemente, essa era a coluna menos visitada da página [A, a o quê? A menos visitada (risos)] Sim, sim, a menos visitada. Lá tinham todas as festas e todas as notícias interessantes, (...) e a Galería, e o Cuarto Oscuro. Ninguém queria saber de política (... risos), nem nada desse tipo.<sup>48</sup>

Resumidamente, um dos comentários que mais se faz na “sociedade civil LGBT” é sobre a falta de “participação” dos integrantes da comunidade. A experiência de Ravelo indica que os leitores do [republicagay.com](http://republicagay.com) têm muitas opções mais chamativas que “a política” e decidem participar apenas delas.

Rummie Quintero, da Divas de Venezuela, como vimos anteriormente, também trabalha com a parte “social” e compartilha da visão de Medina, que entende o social como parte integrante de um projeto para fazer valer os direitos dos LGBT. As razões pelas quais Rummie deixou de participar de ONGs LGBT apontam tanto para o

problema estético (a diferença de “perfil” que teve com a Unión Afirmativa) quanto para o problema de participação, em especial a frustração que sentiu com a receptividade de outras ONGs, onde sentia que não era levada a sério, apesar de sua extensa experiência com a organização comunitária no 23 de Janeiro:

Estive em muitíssimas organizações esportivas, e em outras, e no entanto (...), aconteceu isso (...) de não escutarem, sabe? Porque sem motivo aparente pode-se exercer esse desrespeito com as pessoas transgênero, ou (...) essa desvalorização. Também me deparei com (...) “choques” com pessoas que não estavam tão preparadas como eu, ou como outra pessoa, para desempenhar um cargo, e isso causava um choque. Ou seja, por isso decidir fundar essa ONG [Divas]. Nas organizações onde tinham pessoas heterossexuais fui muito bem recebida. As áreas que me diziam respeito ficavam sob minha responsabilidade, e eu as direcionava como achasse melhor. E, bem, sempre que as dirigi, graças a Deus, me saí bem.<sup>49</sup>

Rummie sente que tem suas habilidades organizacionais mais respeitadas em espaços não LGBT. Ainda que teoricamente seja possível dizer que a Lambda e a Unión Afirmativa aceitem ou incentivem a participação de pessoas transgênero (e ambas tiveram um ou outro membro trans), existem frustrações e autoexclusões:

(...) era mais ou menos um “bom, não vamos excluir você porque também faz parte do GLB (...) pertence ao T”, ou seja, à comunidade gay. Mas não (...) recebi um cargo de fato; no Lambda de Venezuela fui coordenadora cultural e esportiva, cargo que nunca ocupei, quer dizer (...) era algo muito fictício, e essa foi uma das minhas decepções de verdade porque, quer dizer, se te dão um cargo, também devem te dar a importância desse cargo.<sup>50</sup>

Mas Rummie, e também eu, temos enfrentado problemas de participação, tentando convocar mulheres trans e travestis, e me parece que o ato de “convocar” é justamente onde está o problema. Por mais que Rummie consiga funcionar em um modelo político mais ou menos normativo (“me adequar à sociedade”), muitas mulheres trans e especialmente travestis não conseguem.

A festa, assim como a locura e o escândalo, nem sempre são lugares produtivos para se promover intervenções. Quando digo que é preciso imaginar uma política a partir da festa, não quero dizer que a política deve ser produzida única e exclusivamente a partir da festa, ou de uma maneira *loca*, e sim que é preciso transcender essas distinções estéticas que marginalizam ou fazem com que certos atores sociais se autoexcluam. Se a ideia é intervir nos momentos e nos silêncios graves onde direitos são violados, temos que transformar a política para que ela se faça sentir nesses espaços e nos sujeitos que os habitam.

A estratégia do projeto ContraSIDA Por Vida é uma dialética entre a festa e o foco, através da formação de uma sensação de “comunidade” e reflexão. Criativamente, usando os recursos estatais, o projeto teve que fazer um “trabalho adicional para explicar como um espaço aberto para reflexão criativa usando a produção cultural era importante para a sobrevivência de latinos queer na [epidemia da] aids”.<sup>51</sup>

## **RUMO A UMA POLÍTICA ANTINORMATIVA**

Assim, para promover uma política antinormativa, acredito serem úteis três quadros referenciais: primeiro, levar em conta o propósito da “*queer theory*”; segundo, usar estratégias e categorias locais; e, terceiro, articular uma política do desejo.

### a) A *queer theory*

A *queer theory*<sup>52</sup> é uma produção intelectual, inicialmente norte-americana, que surge nos anos 1980, baseada em uma crítica à *heteronormatividade*. A *queer theory* tenta entender os processos e atores sociais fora de um quadro normativo – imaginar o sujeito teórico sem uma trajetória reprodutiva, moral ou econômica fixa. Ainda que me incomode a linguagem sumariamente teórica e inacessível da *queer theory*, a crítica fundamental à normatividade me parece muito útil para elaborarmos uma resposta cultural à marginalização.

Acredito, em especial, que a estratégia de “ressemantização” proposta pela *queer theory* seja produtiva nesses projetos. A ideia de ressemantização é abordada na análise de Kulick e Klein<sup>53</sup> sobre o escândalo travesti como estratégia para exigir o direito à igualdade. Mas é preciso ter muito cuidado: a palavra *queer* é uma categoria *local* estadunidense (é como te chamavam na escola quando implicavam com você), que, através da hegemonia teórica que permite a publicação e circulação de textos estadunidenses por todo o mundo, viajou muito, mas não tem a mesma ressonância em outros lugares. A Venezuela tem suas próprias categorias – algumas das que vi: *de ambiente, entendido, marica, parguito, cachapera, camionera* etc.<sup>54</sup> – e seus próprios tipos de escândalo.

## b) Usar estratégias e categorias locais

Ao planejar uma intervenção (ou mesmo um projeto de sociedade civil), é necessário entender primeiro como identificar o problema localmente e quais têm sido as respostas e soluções adotadas pelas pessoas afetadas. Às vezes, elas são boas, outras vezes não servem, mas é preciso olhar para elas. Quando se pretende introduzir um conceito externo à situação, é preciso pensar para que serve essa referência estrangeira – e de que forma ela muda a maneira como imaginamos o problema. Um

exemplo pode ser o uso de símbolos LGBT “globalizados” vindos de outras localidades: o triângulo rosa usado para identificar homossexuais no regime nazista alemão; ou o arco-íris que se popularizou em São Francisco nos anos 1980 para representar o orgulho gay; ou a própria Marcha do Orgulho Gay celebrada na última semana de junho em diferentes partes do mundo. Já nem lembramos que a data celebra uma revolta urbana que aconteceu em 1969, quando invadiram uma boate LGBT chamada Stonewall Inn no bairro gay de Nova York. As manifestações feitas pela classe trabalhadora novaiorquina e pelas *locas* travestis porto-riquenhas protagonizaram essa revolta. Estes símbolos certamente mobilizam discursos produtivos, mas, ao mesmo tempo, ocultam discursos locais.

### c) Articular uma política do desejo

Embasa a ideia de uma política do desejo na pedagogia dialógica do projeto ContraSIDA Por Vida e na necessidade de privilegiar a construção de “subjetividades” em uma proposta de cidadania. Isso significa que é necessário usar as lógicas locais e as epistemologias dos afetados (as *locas*) para desenharmos intervenções. Na prática do projeto ContraSIDA, isto significou a transformação dos discursos estatais e médicos para a prevenção do HIV em espaços onde “eram privilegiadas as narrativas dos participantes [das oficinas] sobre como interpretar e, se necessário, acomodar suas vidas sexuais”.<sup>55</sup> Ou seja, no projeto eram realizadas oficinas de criação literária, de vídeo ou fotografia, em vez de palestras sobre como usar a camisinha – sempre contando com a presença de um representante do grupo que estava capacitado/a para informar sobre o tema, caso fosse necessário.

No que diz respeito ao movimento LGBT na Venezuela, acredito, muito concretamente, que isso significa resistir à tendência de

privilegiar representações médicas, psicológicas ou sexológicas da vida na comunidade, representações que determinam o discurso e se propõem a “ensinar” aos próprios LGBT como é ser da comunidade LGBT, e significa também incentivar possibilidades de participação em equipes esportivas, reuniões sociais, além de oportunidades para expressões coletivas.

Com estas observações e propostas estratégicas, espero ter aberto alguns diálogos mutuamente construtivos entre diferentes intervenções locais sobre a problemática da marginalização.



**TEXTO ORIGINALMENTE PUBLICADO SOB O TÍTULO “CIUDADANÍA PERVERSA: DIVAS, MARGINACIÓN Y PARTICIPACIÓN EN LA ‘LOCA-LIZACIÓN’”, NO LIVRO POLÍTICAS DE CIUDADANÍA Y SOCIEDAD CIVIL EN TIEMPOS DE GLOBALIZACIÓN, DANIEL MATO (ORG.). CARACAS: FACES, UNIVERSIDAD CENTRAL DE VENEZUELA, 2004, P. 239-256. TRADUÇÃO DE PÊ MOREIRA.**

## NOTAS

- 1 Este artigo se baseia em uma pesquisa financiada por um Dissertation Fieldwork Grant da The Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research para o projeto “Queer for a day: transformistas, misses and mass media in Venezuela”, 2003-2004. Agradeço a Afef Benessaieh e Judith Halberstam por suas contribuições para a elaboração do título.
- 2 Holly Woodlawn, *A low life in high heels: the Holly Woodlawn story*, Nova York: St. Martin’s Press, 1991, p. 278.
- 3 N.T.: A palavra do texto original é “transformista”, que, no Brasil, é usada para identificar homens cis que se montam de personagens femininas para fins de entretenimento – também os conhecemos por *drag queens*. Optamos por traduzir a palavra como “travesti”, que no nosso contexto é entendida como uma pessoa trans e se aproxima do que a autora define como a “transformista” venezuelana.
- 4 *Travesti* [*Transformista*, no original] é usado, na Venezuela, para se referir às pessoas que nascem com uma biologia “masculina” e se apresentam como mulher na vida cotidiana. A palavra tem associações com o trabalho sexual que muitas travestis realizam e é considerada um termo pejorativo, ainda que seja usada como autoidentificação. *Transgênero* é uma pessoa que faz esforços identitários, físicos e sociais para viver como um membro do gênero que a sociedade diz que não pertence à sua biologia, nesta definição cabem as travestis, mas nem todos os transgêneros são travestis (nem a maior parte). *Transexual* é uma categoria clínica. Entende-se por transexual o ser humano que nasceu com o sexo discordante da sua identidade. Como condição médica, é tratada com intervenções psiquiátricas, endocrinológicas e cirúrgicas para se alcançar a “mudança de

sexo”. Fundamentalmente, no diagnóstico do transexualismo está a rejeição das genitais com as quais nasceu.

- 5 A sigla GLBT é para “gays, lésbicas, bissexuais e transgêneros”. Atualmente, em Caracas, as siglas se transformaram em uma palavra que se pronúncia de maneira corrida “gelebetê”, o que produz uma fluidez na maneira como ela é falada, coisa que não está presente na pronúncia comum em inglês, onde a sigla é soletrada. Seu uso está ligado, assim como em outras partes do mundo, a uma tentativa de validação das identidades locais e imaginação de uma luta comum. A categoria tem sido criticada nos Estados Unidos por ser excessivamente normativa, por estar presa à articulação das diferenças e não remeter à promoção da ambiguidade, o que aconteceria no movimento queer. Como veremos a seguir, queer é uma categoria local estadunidense, que não tem tradução adequada para o espanhol. É necessário questionar-se sobre as categorias e articulações que servem para ser usadas em espanhol, de acordo com seus usos locais. (N.E: Por LGBT ser a forma corrente no Brasil, alteramos as próximas aparições do termo GLBT para LGBT.)
- 6 Edgar Carrasco; Marcia Ochoa, “Informe sobre impunidade: Venezuela”, Proyecto Ilegalac - Oasis - Unión Europea, Caracas: Acción Ciudadana Contra el Sida, 2003.
- 7 N.T.: A palavra *loca* tem uma tradução difícil para o português. Uma das mais correntes seria “bicha”, que é ainda incompleta, porque, nos países de fala castelhana, *loca* também pode ser usada para mulheres trans e travestis. A próxima nota, da própria autora, explica melhor o uso. Decidimos manter a palavra em espanhol também pelo jogo na construção do conceito “loca-lização”.
- 8 N.T.: Sem tradução para o português, *jotería* é um equivalente de queer em alguns países de fala castelhana, como o México. Refere-se a pessoas ou ações entendidas como dissidentes sexuais ou de gênero.
- 9 Ian Ang, *Watching Dallas: soap opera and the melodramatic imagination*, Traducción de Della Couling, Nova York: Routledge, 1989.
- 10 Esclarecimento: uso a palavra *locas* em seu sentido mais generoso e amplo, como uma categoria usada em muitos espaços da “comunidade” - o mundo GLBT latino-americano - para me referir a suas agentes mais atrevidas. A palavra é usada para se referir aos homens homossexuais afeminados e também às mulheres trans. Para ser mais precisa, essas mulheres trans são pessoas que nascem com um corpo “masculino” e fazem esforços para viver suas vidas de acordo com o gênero que a sociedade lhes diz que não lhes cabe (feminino).
- 11 José Esteban Muñoz chama essa atitude contrária e debochada de “desidentificação”. Ela também tem seus aspectos “automarginalizantes”, que limitam possibilidades sociais, econômicas ou educacionais, por exemplo. Cf. José Esteban Muñoz, *Disidentifications: queers of color and the performance of politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.
- 12 Para uma excelente elaboração sobre uma destas “micropolíticas”, o escândalo, ver Don Kulick; Charles Klein, “Scandalous Acts: the politics of shame among Brazilian travesti prostitutes”, in Barbara Hobson, *The struggle for recognition*, Oxford: Blackwell, 2003. Disponível em <<http://www.sociology.su.se/cgs/Conference/Klein%20and%20Kulick2001.pdf>>. Acesso em 20 ago 2020.
- 13 Beatriz González-Stephan, “Economías fundacionales: diseño del cuerpo ciudadano”, in Beatriz González-Stephan (Comp.), *Cultura y Tercer Mundo 2. Nuevas identidades y*

- ciudadanías*, Serie Nubes y Tierra, Caracas: Editorial Nueva Sociedad, 1996, p. 19-20.
- 14 Horacio Roque Ramírez, "Praxes of desire: remaking queer latino geographies and communities through San Francisco's Proyecto ContraSIDA Por Vida", in Matt García; MarieLeger; Angharad Valdivia (Eds.), *Geographies of latinidad: latina/o studies into the Twenty-First Century*, Durham: Duke University Press, 2003.
- 15 Beatriz González-Stephan, op. cit.
- 16 É importante deixar claro que Rummie Quintero é uma mulher trans que se propõe a trabalhar também com travestis. Ela mesma não se identifica como tal.
- 17 Entrevista com Rummie Quintero, fundadora da Divas de Venezuela, realizada em 5 de maio de 2003.
- 18 Ver nota 4.
- 19 Patricia Márquez descreve o cultivo e uso de uma estética abjeta entre os *chupapegas* [delinquentes ou viciados] de Sabana Grande, a região de Caracas onde também trabalham as travestis e outros trabalhadores sexuais masculinos e femininos. Cf. Patricia Márquez, *The street is my home: youth and violence in Caracas*, Stanford: Stanford University Press, 1999, p. 46-47.
- 20 Edgar Carrasco; Marcia Ochoa, op. cit.
- 21 Evelina Dagnino, "Culture, citizenship and democracy: changing discourses and practices of the Latin American left", in Sonia Alvarez; Evelina Dagnino; Arturo Escobar (Eds.), *Culture of politics/politics of culture: revisioning Latin American social movements.*, Boulder, CO: Westview Press, 1998, p. 48, tradução livre.
- 22 Ibid., p. 50-51.
- 23 Ernesto Laclau; Chantall Moufee, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, México, Madrid: Siglo XXI, 1989, p. IX.
- 24 Don Kulick; Charles Klein, "Scandalous Acts: the politics of shame among Brazilian travesti prostitutes", in Barbara Hobson, *The Struggle for Recognition*, Oxford: Blackwell. Disponível em < [http://www.sociology.su.se/cgs/Conference/](http://www.sociology.su.se/cgs/Conference/Klein%20and%20Kulick2001.pdf) > Klein%20and%20Kulick2001.pdf. Acesso em 16 abr 2003.
- 25 Parece que esta última observação de Fraser não leva em conta os padrões de menosprezo social que não têm nada a ver com a aquisição de direitos "especiais", e que vêm de padrões culturais e econômicos que marginalizaram e menosprezaram diferentes atores sociais por séculos antes de surgirem tentativas de reparação. Por exemplo, Fraser aponta que a discriminação positiva nos Estados Unidos é um projeto de redistribuição afirmativa, mas não reconhece que esta discriminação, por envolver atores antes rejeitados, "transforma" o campo de trabalho. O melhor exemplo disto são as mudanças que vêm acontecendo nas universidades e na produção intelectual desde o início da prática dessa discriminação positiva, que abriu espaço para as produções intelectuais e culturais de muitas mulheres e minorias étnicas no âmbito das universidades. Antes dessas mudanças, a hegemonia universitária ativamente excluía e calava a participação de mulheres e minorias étnicas.
- 26 Nancy Fraser, "Social justice in the age of identity politics: redistribution, recognition, and participation. The Tanner Lectures on Human Values", Conferência na Stanford University, 30 abr - 2 mai 1996, p. 45-46, tradução livre.
- 27 Don Kulick; Charles Klein, op. cit.

28 Evelina Dagnino, op. cit.

29 No curso das aulas para preparar este artigo, o conceito de “sociedade civil GLBT” foi fortemente questionado. Se consegui entender, esse questionamento respondia à proposta de que era possível fragmentar a ideia de sociedade civil para falar de um grupo específico. Mantenho a ideia porque me parece importante para marcar um ponto de referência. Se a ideia de “sociedade civil” tem a sociedade em geral como referente, a “sociedade civil GLBT” se apoia em duas referências: a sociedade em geral e o que podemos chamar de “sociedade GLBT”. Uso essa ideia para me referir a políticas e práticas que tomam forma “dentro” da sociedade GLBT, quando esta elabora seu posicionamento em relação à sociedade em geral – observações focadas no comportamento de membros do grupo e não no tratamento da sociedade em geral.

30 A seção da lei de impostos nos Estados Unidos que define uma “*Non-profit Organization*”, ou organização sem fins lucrativos. Ela é necessária para que os patrocinadores possam descontar as doações que fazem de seus impostos de renda (*income tax*) a serem pagos anualmente, e também um requisito para se receber financiamento de uma fundação.

31 Eveline Dagnino, op. cit.

32 Rafael Reygadas Robles Gil, *Abriendo veredas: iniciativas públicas y sociales de las redes de organizaciones civiles*, México: Convergencia de Organismos Civiles por la Democracia, 1998.

33 Daniel Mato, “Desfetichizar la ‘globalización’: basta de reduccionismos, apologías y demonizaciones, mostrar la complejidad y las prácticas de los actores”, in Daniel Mato (Comp.), *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización 2*, Caracas: Clacso – Unesco, 2001.

34 Ibid., p. 164-170.

35 Eveline Dagnino, op. cit., p. 21.

36 Ibid., p. 143.

37 Rafael Reygadas Robles Gil, op. cit., p. 121.

38 Ibid., op. cit., p. 117.

39 Idem.

40 Ibid., p. 120.

41 Ibid., p. 121.

42 Mario Roitter, “El tercer sector como representación topográfica de la sociedad civil”, trabalho apresentado no Coloquio Internacional Políticas de Ciudadanía y Sociedad Civil en Tiempos de Globalización. Más Allá de los Debates sobre la Coyuntura en Venezuela, realizado em Caracas, 23-24 mai 2004, p. 7.

43 Consultar o artigo de Carlos Muñoz (2003) para uma perspectiva acerca do Movimiento Ambiente de Venezuela (MAV), que inclui uma análise do conteúdo da revista da organização *Igual Género*, comentários da imprensa nacional e websites; o autor fez entrevistas com Jesús Medina (identificado como “Jesús Roveló”) da Lambda e José Ramón Merentes da Unión Afirmativa. Muñoz localiza o MAV em uma etapa anterior à atual, da qual surgem as presentes organizações. O campo das ONGs direcionadas aos LGBT em Caracas foi profundamente afetado e definido pelo trabalho do MAV. Todos os entrevistados para o meu trabalho fazem alusão às acusações de desvios de fundos da

União Europeia em 1997.

44 Entrevista com Jesús Medina, diretor executivo da Alianza Lambda de Venezuela, realizada em 6 de maio de 2003.

45 Entrevista com Jesús Ravelo, coordenador geral da Unión Afirmativa, realizada em 8 de maio de 2003.

46 Idem.

47 Entrevista com Jesús Medina, cit.

48 Entrevista com Jesús Ravelo, cit.

49 Entrevista com Rummie Quintero, cit.

50 Idem.

51 Horacio Roque Ramírez, op. cit.

52 Por motivos que explicarei adiante, prefiro não traduzir esta ideia. Ah! E a *queer theory* é definitivamente feminina.

53 Don Kulick; Charles Klein, op cit.

54 N.T.: da comunidade, entendido, bicha, viadinho, sapatão, caminhoneira etc.

55 Horacio Roque Ramírez, "Praxes of Desire: Remaking Queer Latino Geographies and Communities through San Francisco's Proyecto ContraSIDA Por Vida", in Matt García, Marie; Leger y Angharad Valdivia (eds.), *Geographies of Latinidad: Latina/o Studies into the Twenty-First Century*. Durham: Duke University Press, 2003.