

**Analítica *Quare*:
como ler o humano**

Fernando Luís de Morais

QUEER, QUARE E ANTAGONISMO: QUANDO SER EXTRAPOLA O SENTIDO DE EXISTIR

Existir e ser não são expressões sinônimas, nem revestidas de sentido contíguo. Existir significa estar no mundo, ter uma presença física, às vezes, viva. Ser, no entanto, envolve um processo muito mais complexo: enveredar-se pelos caminhos tortuosos de um labirinto rizomático,¹ meândrico, em um exercício que supõe a transposição de controvérsias acaloradas, a superação de desafios espinhosos, provocadores de inquietações, angústias e aflições. Ser implica existir, mas a reversão dessa premissa resulta implausível. Ser, para além de existir, é ter vida, ter autonomia, ter visibilidade, é sobreviver. O filósofo francês Jean-Paul Sartre, em célebre citação, assevera que “a existência precede a essência” (SARTRE, 1984, p. 3). Se o mundo fosse regido por um grande paradigma binário – estrutura catalisadora de forças antagonicas, de valores absolutos –, o polo do existir comportaria os objetos encerrados em si e, numa direção diametralmente oposta, situar-se-ia aquele do ser, abrangendo seres capazes de autocriarem-se numa dinâmica incessante no tempo e no espaço. Ser implica “a transição de uma quimera de estabilidade e certeza produzidas por efeito de nossos apegos a objetos para uma consciência e aceitação do implacável dinamismo que sustenta o ato de viver.” (GIFFNEY, 2009, p. 6, tradução nossa). É situar-se não nas fronteiras, mas no suposto centro – ou mover-se em direção a ele e revogá-lo. Ou antes, aspirar – por vontade própria – a estar na fronteira. É possibilitar sentidos não previstos no epicentro aflorarem e flamejarem. É desarranjar hierarquias, ocupar uma posição como igual. Essa renitência na busca pela equidade pressupõe, no entanto, um contínuo embate entre grupos privilegiados e aqueles coagidos, constrangidos aos rincões mais recônditos, relegados a um *status* de subalternidade, em um contexto regido por forças hegemônicas. É desse quadro de imbricações assimétricas, de oposições e antagonismos que se deflagra um horizonte de (co)existências múltiplas, um cenário onde existências *queer* e *quare* vêm a ser.

Definir *queer* e *quare*, porém, é um empreendimento árduo e não menos ardiloso. Signos arrebatadores, são categorias tão elásticas, tão abertas, que a própria tentativa de definição converte-se em esforço quase contraproducente ou fracassado. Como delimitar algo resistente, pela própria natureza, à delimitação? *Queer* e *quare* não são pura e simplesmente identidades, mas “um território em constante transformação: ‘utópico em sua negatividade

¹ Não estamos, aqui, fazendo qualquer referência às expressões “rizoma” e “rizomático” empregadas para explicar o modelo descritivo ou epistemológico na teoria filosófica de Gilles Deleuze e Félix Guattari. Nossa utilização do termo presta-se tão somente a descrever a condição caótica intrínseca ao processo de ser.

[...] curvando-se continuamente para perceber que sua compreensão continua impossível” (JAGOSE, 1996, p. 131; EDELMAN, 1995, p. 346, tradução nossa). Judith Butler já havia endossado a seguinte opinião: “Preocupa-me quando ‘*queer*’ se torna uma identidade. Nunca foi uma identidade, mas sempre uma *crítica a ela*” (BUTLER, 2008, p. 32, grifo e tradução nossos). E enquanto crítica, *queer* e *quare* são marcadamente transgressivas, desestabilizadoras, beligerantes, *troublantes*;² não se conformam a imposições normativas e, por isso, abrem fendas, atravessam fronteiras e instauram arenas de contestação. Como admitido por Phillip Harper, Brian E. Francis White e Margaret Cerullo (1990, p. 30, tradução nossa) “*Queer* inclui em si um impulso necessariamente expansivo, permitindo-nos pensar as possíveis diferenças contidas sob essa rubrica.” Ou, como bem o quer Lee Edelman (1994, p. 114, tradução nossa), *queer* – e diríamos também *quare* – é “uma zona de possibilidades”, cuja eficácia política está justamente no fato de permitir a resistência às imposições, às definições.

No entanto, um vacilo, uma irresolução e um certo ceticismo parecem ainda pairar no ar: o que é *queer/quare* afinal? Mesmo nos arriscando a incorrer em um lapso, é possível traçar uma trajetória do termo *queer* – e posteriormente de *quare* –, abarcante, sob sua jurisdição, do repúdio, da rebeldia e da celebração. Conforme Eve Kosofsky Sedgwick elucida no livro *Tendencias* [Tendências] (1993b), a etimologia do termo *queer* encontra raízes na expressão indo-europeia *twerkw*, da qual deriva o verbo latino *torquere* (girar, torcer) que, por sua vez, dá origem a *quer* (oblíquo, perverso) no alemão. Historicamente, o termo foi introduzido na língua inglesa no início do século XVI, possivelmente derivado da forma alemã, para marcar algo que se poderia chamar de “estranho”, “anticonvencional”, “excêntrico”, “ridículo”, “insólito”. Há, inclusive, registros fazendo referência ao submundo delituoso londrino, mais especificamente a uma rua conhecida como “*Queer Street*”, reduto de gays, prostitutas, pobres, delinquentes. Em resumo, todos os tipos de “devassos” e “pervertidos” existentes à época. Em seguida, a expressão tem o sentido alterado, passando a ser empregada como insulto, como difamação, dirigidos, na maioria das vezes, a homens homossexuais, mas também a lésbicas, bissexuais, travestis, transexuais e todos aqueles afastados ou extraviados das normas comportadas e binariamente compartimentadas da heterossexualidade. Citando a edição *online* do *Oxford Living Dictionaries*:

² Forma flexionada da palavra “*troublant*”, que, em francês, significa “perturbador”, “inquietante”. Optamos por manter o termo no original, resgatando, dessa forma, a mesma descrição atribuída ao termo “*queer*” pela teórica Eve Kosofsky Sedgwick em *Tendencias* (1993b).

A palavra *queer*, no sentido de “homossexual”, foi utilizada pela primeira vez no fim do século XIX; quando usada por heterossexuais, era, originalmente, agressiva e depreciativa. No fim da década de 80, no entanto, alguns gays começaram a empregá-la deliberadamente em lugar de gay ou homossexual, de forma positiva, num intuito de privá-la do poder negativo. *Queer* também passou a adquirir conotações mais amplas, relacionadas não apenas à homossexualidade, mas a qualquer orientação sexual ou identidade de gênero em desacordo com as normas heterossexuais. O uso neutro desse termo, que coexiste com a forma depreciativa, é agora bem estabelecido, sendo amplamente utilizado como adjetivo ou modificador do substantivo (QUEER, tradução nossa).

Enquanto enunciado agressivo e depreciativo, “*queer*” constituía-se em injúria para os “desviantes”. Logo, equivaleria, em português, a “veado”, “bicha”, “sapatão”, “giletão”, entre tantas outras imputações ofensivas e homofóbicas. Antagoniza-se, efetivamente, à palavra inglesa “*straight*”, equivalente, em língua portuguesa, a “reto”, “direito”, “correto” e, por extensão, “heterossexual”. De acordo com o posicionamento abraçado pelo sociólogo e ativista espanhol Javier Sáez, “Gay é uma palavra respeitosa, tolerável. Queer não; queer é insulto, palavrão, palavra suja que, na boca dos que se apropriam, mostra não estar reivindicando tolerância, nem respeito, nem aceitação por parte de uma ordem excludente e normativa” (SÁEZ, 2004, p. 30, tradução nossa).

Na visão de Rictor Norton (1997), o termo “*queer*” já estava saturado de um peso tóxico bem antes de servir como alcunha para homossexual. Verificam-se, no início do século XVIII, expressões como *queerken* (prisão), *queer booze* (bebida nociva), *to cut queer whids* (usar linguagem suja/obscena), *queer-bird* (homem liberado do cárcere recentemente) e *queer cull* (almofadinha ou palerma). Outrora rechaçado, o termo tem sido, ao longo das últimas décadas, veementemente recobrado e resgatado, convertendo-se em instrumento de automeação (*Queer Nation* 1990).³ Butler (2002, p. 318, tradução nossa) chega a afirmar que “a palavra *queer* adquire poder precisamente por meio da invocação reiterada que a relaciona com acusações, patologias e insultos”. Sinaliza, pois, uma insurgência ativista não só contra a homofobia, mas também contra inúmeras outras formas de (o)pressão e violência, notadamente às tocantes ao gênero e à sexualidade.

Nomear-se *queer* é um gesto político e transgressor de afirmação das diferenças e inscrição de corpos “estranhos” em cenários outros, suscitando novas narrativas, novas

³ A *Queer Nation* é uma organização ativista LGBTQI+ fundada na cidade de Nova York em março de 1990. O objetivo maior dessa entidade tem sido eliminar a homofobia e aumentar a visibilidade LGBTQI+.

reescrituras da história das fronteiras. Reconhecer-se *queer* é, como menciona Michael Warner,

saber, de uma maneira ou de outra, que sua estigmatização está vinculada ao gênero, à família, às noções de liberdade individual, ao Estado, ao discurso institucionalizado, ao consumo e ao desejo, à natureza e à cultura, à maturidade, à política de reprodução, à fantasia racial e nacional, à identidade de classe, à verdade e à confiança, à censura, à vida íntima e à exposição social, ao terror e à violência, aos cuidados de saúde e às normas culturais profundamente radicadas sobre a forma de encarar o corpo. Ser *queer* significa lutar continuamente em termos dessas questões, de forma local e gradativa, mas sempre arcando com as consequências. É ser capaz, de modo mais ou menos articulado, de desafiar o entendimento comum sobre o que significa a diferença de gênero, ou o papel que o Estado exerce sobre ele, ou o que significa a “saúde”, ou o que define justiça, ou como estabelecer uma boa relação com o meio ambiente. Os *queers* fazem uma espécie de reflexão social prática simplesmente ao buscar maneiras de serem *queer* (WARNER, 1993, p. xiii, tradução nossa).

Ser *queer* é uma destreza e ousadia no modo de pensar, de agir e de ser; uma afronta e um investimento contra “as normas regulatórias da sociedade, que assume o desconforto da ambiguidade, do ‘entre lugares’, do indecível.” (LOURO, 2015, p. 8). O termo, em si, em inglês, instaura um incômodo notório, resiste, não se conforma, (ant)agoniza traduções fáceis. Sujeitos *queer* inquietam porque reagem, não se curvam e transgridem. Corpos *queer* também; são corpos eletricamente transitantes, subversivos, antagonizantes, dotados de carga, potência e beleza.

Ser *queer/quare* é, portanto, reagir conscientemente contra a ordem impositiva, abusiva e despótica. Logo, é preciso voltar-se contra a imposição de normas domesticadoras de sujeitos e corpos, escancarando e denunciando o absurdo dessas práticas. Mas como escapar a essa aguda tirania? Como rebelar-se contra essa visceral opressão? Qual instrumento produtivo serviria a esse tipo de denuncia? Os estudos *queer* – e posteriormente sua releitura *quare* – permitem retrabalhar esses olhares castradores de individualidades, revestidos de poderes falocêntricos e hegemônicos e, ao mesmo tempo, deslocar categorias de inteligibilidade, construir caminhos, romper limites, descortinar possibilidades, num exercício contínuo de “aprovação” de sujeitos como legítimos, como corpos que pesam e (se) importam. *Queer* e *quare* são um ofício de iconoclastia, de profanação de ortodoxias “sacrossantas” do relicário da sexualidade. Enfim, uma dinâmica diligente viabilizando não somente existir, mas a extrapolação desse sentido para, portanto, ser.

Uma sucinta digressão histórica

Nos anos que circundaram as décadas de 70 e 80, a homossexualidade adquiriu um *status* oscilante. De patologia, passou à despatologia e, em seguida, em consequência da epidemia de AIDS, à repatologização, declinando a um estatuto de “suposto vetor de contaminação coletiva” (MISKOLCI, 2014, p. 12).

Se afastarmos nosso olhar da interpretação do campo médico e, sob outra ótica, considerarmos o campo da legalidade, é possível perceber um percurso que se estende da criminalização à descriminalização – embora esta não seja a realidade em muitos países, onde LGBTQI+ estão, inclusive, sujeitos à pena de morte. Arábia Saudita, Iêmen, Irã e Sudão são exemplos nítidos desse barbarismo. Trata-se da chamada “homofobia de Estado”. Quanto aos dispositivos de estigmatização, criminalização e patologização, Sáez em *Teoría Queer y psicoanálisis* [Teoria *queer* e psicanálise] observa

Com efeito, poderíamos dizer que há uma dependência estrutural entre o fato histórico da produção do “homossexual” por esses dispositivos e a reação das pessoas identificadas como estranhas e doentes. Em outras palavras, se um conjunto de disposições e discursos legais, médicos, psiquiátricos não tivesse surgido, inventando a categoria clínica de “homossexual”, não teria havido necessidade de se organizar ou lutar contra uma perseguição iniciada a partir desse próprio dispositivo da sexualidade. Portanto, quando hoje se fala de “orgulho gay”, essas palavras não devem ser entendidas como um tipo de autossatisfação absurda baseada em uma prática sexual, mas como uma reação política de luta e resistência contra um dispositivo de perseguição, escárnio e extermínio subsistente ainda hoje (SÁEZ, 2004, p. 22, tradução nossa).

Homossexualidade e dissidência de gênero foram – e ainda são – encaradas como atemorização absoluta à ordem social, consolidada sob os imperativos de uma matriz prescritiva da heterossexualidade. Coincidentemente, nesse mesmo período (décadas de 70 e 80), diversos teóricos debruçavam-se sobre trabalhos tangentes, em certa medida, dessas preocupações: Mary McIntosh (1998 [1968]) na desnaturalização da heterossexualidade, Gayle Rubin (1975) em maciças críticas à heterossexualidade da teoria social canônica, Michel Foucault (1988a [1976], 1988b [1984] e 1988c [1984]) na produção dos volumes finais da história da sexualidade, Adrienne Rich (1993) na exposição do caráter compulsório da heterossexualidade, Monique Wittig (1992 [1980]) na investigação da mente

heterossexual, entre tantos outros. À época, a homossexualidade tinha se tornado, de fato, uma questão.

Em meio a esse cenário de disposições diversas – palco para todos os tipos de desigualdades impostas justamente pelas regulações sexuais e de gênero –, despontam os estudos gays e lésbicos, que, apesar de garantirem um *status* de “normalidade” a esses sujeitos, foram inoperantes no sentido de contestar e/ou problematizar a heterossexualidade. Eis aqui, entretanto, algo a ser lembrado: coloca-se sob exame, unicamente, a homossexualidade em suas facetas socialmente menos desprestigiadas. Assim, o foco incidia sobre homens e mulheres cuja performance de gênero era mais adstrita às normas regentes da heterossexualidade, em detrimento de dissidentes sexuais como os transexuais, as travestis, as *drags*.

Esse clima hostil e adverso atuou como mola propulsora para a emergência de uma corrente de reflexão mais tarde conhecida como teoria *queer*.⁴ Nascida de uma articulação entre os estudos feministas e os estudos gays e lésbicos, e inspirada pelos trabalhos de Jacques Derrida (2004 [1967]), Jacques Lacan (1998 [1958]), Louis Althusser (1980 [1969]) e Michel Foucault (1988a [1976], 1988b [1984] e 1988c [1984]), essa analítica começa a ganhar terreno e notoriedade por volta dos anos 90, com a publicação do livro *Gender Trouble* [Problemas de gênero] (2016 [1990]), da professora e filósofa Judith Butler. Comentando o *status* canônico dessa obra, Eve Kosofsky Sedgwick ressalta que

Qualquer um que esteve na conferência de Rutgers, em 1991, sobre os estudos gays e lésbicos e ouviu *Problemas de gênero* sendo citado incessantemente nos trabalhos não poderia deixar de se impressionar com o impacto produtivo que essa obra densa, e até mesmo imponente, teve no recente desenvolvimento da teoria e da leitura *queer*. (SEDGWICK, 1993a, p. 1, tradução nossa).

Deve-se, no entanto, a Teresa de Lauretis, teórica e feminista italiana radicada nos Estados Unidos, a primeira utilização do termo “*queer*” em fevereiro de 1990, por ocasião de uma conferência sediada na Universidade da Califórnia (Santa Cruz) e, posteriormente, publicada na revista *differences* [diferenças]. A política *queer* descreve a produção do

⁴ Donald Hall (2003), no intuito de evidenciar a pluralidade de vozes *queer*, suas sobreposições ou ainda suas divergências, propõe o uso do termo no plural: “teorias *queer*”. Embora reconheçamos essa diversidade, optamos por mantê-lo no singular, pois, além de já consolidado, todas essas vertentes analíticas partem de um princípio geral, não descaracterizando ou desvirtuando, portanto, sua abrangência. A tempo, problematizamos, ainda neste capítulo, o *status* do termo “teoria” quando usado para fazer referência aos estudos *queer*.

conhecimento empreendida por um círculo de pensadores que, operando uma ressignificação do termo, tomaram-no emprestado para caracterizar a perspectiva analítica nascente. De acordo com a própria Lauretis (1991), o termo serviria para pôr em causa a fórmula prosaica dos estudos “gays e lésbicos”, assim conveniente e irrefletidamente chamados, como se ambas as categorias constituíssem um todo indiferenciável. Essa irreflexão, se não inibida e analisada criticamente, levaria ao apagamento das especificidades sexuais entre gays e lésbicas e, por conseguinte, à naturalização de uma identidade ou experiência comum de opressão homossexual. Nas palavras da referida teórica,

Hoje, temos, por um lado, os termos “lésbica” e “gay” para designar tipos distintos de estilos de vida, sexualidades, práticas sexuais, comunidades, questões, publicações e discursos. Por outro lado, a locução “gay e lésbica” ou, cada vez mais frequentemente, “lésbica e gay” (primeiro as damas), tornou-se moeda corrente [...] Em certo sentido, a expressão “Teoria *Queer*” foi alcançada no esforço para evitar todas essas estreitas distinções em nossos protocolos discursivos, não para aderir a qualquer dos termos, não para assumir responsabilidades ideológicas, mas, em vez disso, transgredir e transcendê-los ou, no mínimo, problematizá-los. (LAURETIS, 1991, p. v, tradução nossa).

A não aderência e a não assunção de responsabilidades ideológicas sobre as quais discorre Lauretis parecem coadunar com o entendimento de diversos teóricos que desaprovam a utilização contemporânea do conceito “*queer*” como uma categoria vale-tudo, ou como um “receptáculo unificador ilegítimo” (ANZALDÚA, 1991 apud JOHNSON, 2005, p. 127) continuamente operado como atalho conceitual de nomeação não só de pessoas, mas de temas lésbicos, gays, bissexuais e transgêneros. Dentre os teóricos corroborantes dessa opinião, citamos, por exemplo, Annamarie Jagose quando afirma: “Embora esses termos [homossexual, gay, lésbica e *queer*] estejam claramente relacionados, os argumentos construcionistas [...] indicam não serem meramente formas distintas de dizer a mesma coisa, não devendo, portanto, ser equivocadamente reconhecidas como sinônimos” (JAGOSE, 1996, p. 74, tradução nossa).

Com efeito, e contrariamente a essa simplificação inadvertida da qual trata Lauretis, pode-se argumentar, como decorrência, que também os estudos *queer* não são sinônimos de estudos gays e lésbicos (JAGOSE, 1996; GIFFNEY, 2004). A esse respeito, Samuel A. Chambers em “A Queer Politics of the Democratic Miscount” [Uma política *queer* do equívoco democrático] enfatiza:

desejo mais do que sustentar, insistir numa distinção entre as identidades lésbica e gay, por um lado, e numa relação *queer* com as normas, por outro. Noreen Giffney chega ao cerne da questão, afirmando sucintamente que “os estudos lésbicos e gays não são a mesma coisa que teoria *queer*” [...]. Hoje, no entanto, além de uma constante propensão de equiparar erroneamente lésbicas e gays com *queer*, constata-se uma nova tendência de incluir o *queer* na identidade LGBT, ou seja, literalmente, acrescentá-lo. Tal qual uma construção um tanto monstruosa, rejeito essa nova tendência de usar LGBTQ (isso para não mencionar LGBTQQ) como um vale-tudo para descrever a identidade de todo e qualquer indivíduo que, de algum modo, não é agora, ou nunca será, heterossexual [...]. Isso sugere, de modo mais significativo, que me afasto fundamentalmente da ideia implícita e sutilmente popularizada nos últimos anos de que “*queer*” é um termo de inclusividade, designando uma superação de tudo o que separaria lésbicas, gays, transgêneros, transexuais, homens e mulheres bissexuais e todos aqueles incertos de sua orientação sexual. *Queer* tornou-se o “etc.” recorrente nas análises feministas quando os autores – muitas vezes ainda trabalhando dentro de um quadro epistemológico da segunda onda, comprometido com uma certa universalidade da experiência das mulheres, e também a pressupondo – pretendiam evitar que alguém fosse deixado de fora [...]. Contudo, defendo que *queer* não nomeia – e nem deveria nomear – uma tentativa de incluir todos e quaisquer uns. (CHAMBERS, 2009, p. 2, tradução nossa).

Os empreendimentos *queer* derivam – como fica patente no posicionamento de Chambers – da incredulidade e do ceticismo na fixidez dos sujeitos sexuais, que compartilhariam então uma universalidade de experiências. Ao assumir uma disposição contrária à visão integracionista reivindicada e priorizada pelos estudos gays e lésbicos, a analítica *queer*, em posicionamento político radical, avoca para sua arena de reflexões as estratégias sociais normalizadoras de comportamentos (LOURO, 2004). A julgar por isso, a “teoria” *queer* – e não (tão somente) LGBT – inaugura-se, pois, como campo disciplinar investido de uma postura político-cultural particular, em diálogo e/ou tensão constante com abordagens que lhe precederam ou que lhe são análogas. Nesse sentido, origina-se como forma de resposta às demandas do próprio movimento feminista e também gay e lésbico, propondo uma alternativa distinta de pensar e analisar as diferenças e a realidade social.

Com relação às demandas do movimento feminista, nas primeiras gerações, questionava-se a posição ocupada pela mulher, que buscava distender o espaço, a representatividade e os direitos a ela concedidos na sociedade. A centralidade das indagações convergia para um sujeito universal masculino, encarado como referencial de humanidade. O homem ocupava, desse modo, o cerne das preocupações, sendo o centro em torno do qual gravitavam todos os outros corpos. A existência feminina, a concepção de “mulher enquanto

mulher”, isto é, a individualidade autônoma admitida em seus contornos racionais e morais, restavam assim inexploradas.

Partindo da observação desse papel sempre secundário atribuído à mulher, Simone de Beauvoir publica na França, em 1949, o livro *O segundo sexo*, onde elabora uma teoria crítico-filosófica da relação estabelecida entre o masculino, tomado como modelo prototípico, e o feminino, tomado como desvio. Beauvoir objeta a rotulação das mulheres como naturalmente frágeis e submissas, restritas somente ao papel de mãe e esposa. Para a filósofa, os papéis de gênero não se encontram inscritos no corpo, mas, antes, construídos no interior da cultura, em conformidade com uma matriz patriarcal. Esse entendimento é sintetizado em uma de suas citações mais conhecidas: “Ninguém nasce mulher: torna-se mulher” (BEAUVOIR, 1967, p. 9). É a partir do impacto causado pela obra dessa autora, portanto, que as gerações seguintes do feminismo colocam sob escrutínio o movimento de passagem do indivíduo feminino à mulher, ancorado no processo de socialização.

Nesse sentido, a produção de sujeitos “verdadeiramente femininos” seria determinada por mecanismos de controle e subordinação que os constroem durante toda a vida. Essa é, contudo, uma linha de pensamento inconsistente e falha, pois, além de induzir a certo “determinismo social”, em que os indivíduos são completamente definidos pela socialização – incapazes, portanto, de burlar e infringir regras – nutre-se, conforme apontado por teóricas lésbicas e negras, uma concepção de sujeito feminino também universal (HULL, BELL-SCOTT e SMITH, 1982; RILEY, 1988). Descaracterizar-se-iam, desse modo, particularidades e peculiaridades da existência de mulheres não-heterossexuais e não-brancas. Em outras palavras, o sujeito dotado de primazia nessa teorização pertence a um “modelo idílico”, um nicho prescrito de entrecruzamentos e interseccionalidades: branco, heterossexual, de classe média ou alta. Em vista disso, a heterossexualidade e a identidade são trazidas à ribalta para serem contestadas.

Colocar a heterossexualidade sob questionamento, na berlinda, permite evidenciar que ela “é, então, igualmente uma construção cujo significado depende de modelos culturais em mudança” (JAGOSE, 1996, p. 17, tradução nossa). Em consonância com esse argumento de Annamarie Jagose, apresentado no livro *Queer Theory: An Introduction* [Teoria *queer*: uma introdução], é possível admitir o desejo heterossexual não como um impulso natural, mas, antes, como produto de uma regulamentação política categorizadora de corpos, visando à manutenção perpétua da reprodução. A teórica aponta ainda para o quanto a noção de heterossexualidade como instância natural encontra-se radicada em nossa cultura. Suas palavras são esclarecedoras:

É difícil pensar a “homossexualidade” não como um termo evidentemente descritivo de determinadas identificações ou inclinações, mas como uma categoria histórica e culturalmente contingente. Mais difícil ainda é pensar a “heterossexualidade” dessa forma, em função do quanto foi naturalizada. A heterossexualidade tem, afinal, há muito, mantido a pretensão de ser um estado natural, puro e incontestável, prescindível de explicação. Na verdade, posto que muitas tentativas de “explicar” a homossexualidade estão fundamentadas conceitualmente na heterossexualidade, há um consenso de que aquela seja assumida como uma forma de sexualidade intrinsecamente neutra ou não-marcada. (JAGOSE, 1996, p. 17, tradução nossa).

No tocante ao questionamento identitário, coloca-se em jogo, mais uma vez, a velha e incorrosível dicotomia entre posicionamentos essencialistas e não-essencialistas. Na base essencialista, a identidade é considerada como natural, fixa e inata, enquanto na oposta é admitida como fluida, provisória, e como efeito do condicionamento social e dos modelos culturais disponíveis. Contrapondo a universalidade do sujeito coerente, verifica-se, então, a ausência de qualquer coesão no sujeito produzido pela experiência feminina – o sujeito feminino, bem como o masculino, cuja vida é líquida, faz-se mosaico eternamente cambiante (BAUMAN, 2001, 2005, 2007). Além disso, instâncias interseccionais como classe, raça/etnia, sexualidade, para citar apenas algumas, interpenetram-se, remodelando as experiências individuais de modo ímpar. Assim, a experiência de socialização de cada indivíduo é sempre *sui generis*, desabonando reconhecer a existência de um único sujeito feminino, mas uma pluralidade de diferentes sujeitos.

Por mais preliminares ou incipientes, os estudos que elaboravam e impulsionavam questionamentos nessa mesma linha de argumentação, ao longo das décadas de 70 e 80, foram, contudo, minados em decorrência da pandemia de AIDS, doença inicialmente vulgarizada como “a peste gay”, o “câncer gay” (HALPERIN, 2004; LOURO, 2015). Posturas e tendências reacionárias e retrógradas foram retomadas, compelindo o movimento homossexual a negligenciar as pautas radicais partilhadas com o movimento feminista e a abraçar não só discursos essencialistas – que advogavam a sexualidade como natural, fixa e congênita –, mas também pautas assimilacionistas, cujo objetivo era a inserção do indivíduo na sociedade não obstante sua pressuposta “anomalia”. As agendas regidas por essa lógica, em análise mais cuidadosa, possibilitavam divisar uma orientação sexual dita “normal”, “natural”, “palatável” em detrimento de outra, tida como “tolerável” ou “assimilável”, desde que disciplinada, “higienizada”, tendente à normalização, aos “regimes do normal” (WARNER, 1993, p. xxvi). Esse programa refreia a objeção a estruturas sociais, cultivando um ilusório “faz-de-conta” democrático e conduzindo fatalmente ao atravancamento das

contestações acerca da heterossexualidade e das identidades de modo geral. Como consequência desse impasse, os debates e as reflexões sobre o sistema de exploração/dominação e sobre a identidade e a heterossexualidade como regimes políticos são inviabilizados; logo, as bases da opressão permanecem intocadas, invioladas.

Nesse vórtice de mudanças e transições históricas, uma corrente de investigação filosófica inédita ganha terreno no campo dos estudos sociais: o Pós-estruturalismo. Renegando e pondo em xeque noções tradicionais de verdade e objetividade, esse viés filosófico sustenta que a realidade social deva ser analisada sob um ponto de vista histórico, identificando os discursos sociais produtores de estruturas nos variados contextos (sociais, históricos e geográficos) onde se originaram. O processo de construção de normas, instituições e estruturas sociais seria, então, esquadrihado a fim de revelar o caráter antinatural e fabricado desses domínios.

Respaldo-se no viés acima descrito, qualquer conhecimento produzido é tomado como decorrência de um olhar ou exame específico dos dados exteriorizados por um discurso ou um conjunto de discursos. As distintas imbricações estabelecidas entre eles, os discursos, são fortemente marcadas por relações de poder, das quais derivam normas, diretrizes, opressões e violências particulares, a depender dos contextos históricos, sociais ou geográficos que as determinam. Segundo Daniel Yon, no livro *Elusive Culture* [Cultura ilusória],

o discurso é definido como um conjunto de afirmações e ideias produtoras de redes de significados. Essas redes estruturam as possibilidades de pensamento e de fala e constituem o quadro conceitual e os modelos classificatórios para mapear o mundo ao nosso redor. O discurso molda nosso pensar e a produção de novos saberes e, além disso, facilita entendimentos e comprometimentos mútuos. É importante notar, entretanto, que, mesmo o discurso viabilizando pensamentos e ações, pode também trabalhar no sentido da restrição, ao estabelecer parâmetros, limites e pontos cegos. Isso remete à noção foucaultiana de *poder/conhecimento*, segundo a qual o discurso disciplina os sujeitos, mesmo quando os posiciona e os viabiliza no mundo social. Em outras palavras, o discurso é tanto produtivo quanto repressivo (YON, 2000, p. 3, tradução nossa).

Vislumbra-se, a partir desse novo e promissor arcabouço, a possibilidade de rechaçar posturas e visões assimilacionistas, colocando sob suspeita e questionamento as noções até então quase completamente blindadas e inabaláveis de heterossexualidade e identidade.

Retomando os preceitos pós-estruturalistas, esses princípios já haviam sido colocados em aplicação durante a década de 80, nos trabalhos de teóricas feministas lésbicas como Adrienne Rich e Monique Wittig, precursoras do que viria, anos depois, a se consolidar como a “teoria” *queer*. Essa analítica, cuja origem do nome assinalamos anteriormente, carrega a marca do “estranho”, do “excêntrico”, do “desajustado”, representando com exatidão uma linha de estudos que põe a nu a diferença, o caráter político da (a)normalidade, a artificialidade de sua origem, e, conseqüentemente, os efeitos da naturalização de assimetrias e segregação de determinados grupos sociais. Segundo Lisa Duggan, em modelos *queer*, “a retórica da diferença substitui a ênfase liberal mais assimilacionista na semelhança com outros grupos” (DUGGAN, 1992, p. 15 apud JAGOSE, 1996, p. 77, tradução nossa). A diferença é, assim, crucial para os conhecimentos *queer*, para a “teoria” *queer*, afiliada, portanto, à corrente teórica dos Estudos Subalternos, cujo objetivo é reconstruir os espaços de produção dos discursos não-hegemônicos em sociedades onde os saberes e os poderes da colonialidade foram instituídos e incutidos. Forcejando convulsionar as verdades e certezas produzidas pelos discursos doutrinadores e socialmente aceitos, busca-se resgatar a história, o conhecimento e o sujeito “subalterno” na luta que trava pela autonomia, abrindo-se espaço para novas categorias de sujeito.

Os estudos *queer*

É lugar-comum e aceito entre teóricos e ativistas a afirmação de que o termo “*queer*” tenha ganhado notoriedade na década de 90, passando, então, a ser usado com maior assiduidade e tomado como nomeação de uma analítica emergente, a “teoria” *queer*. Surgida como um entrecruzamento nem sempre pacífico dos estudos gays, lésbicos, feministas, pós-estruturalistas e psicanalíticos, essa “teoria” ganha impulso como “crítica aos efeitos normalizantes das formações identitárias e como probabilidade de agrupamento de corpos dissidentes” (PEREIRA, 2015, p. 412). Entre os teóricos canônicos mais proeminentes alinhados à nova corrente de pensamento, encontram-se Judith Butler, Eve Sedgwick, Teresa de Lauretis, Gayle Rubin, David Halperin e Michael Warner, que, trabalhando a partir de uma série de cabedais teóricos pós-modernos e pós-estruturalistas, põem sob escrutínio os marcadores discursivos e culturais observados tanto nas identidades dominantes e não-dominantes quanto nas instituições postulantes de entendimentos e comportamentos

heterogenderizados.⁵ Esses estudiosos, em discussões inaugurais, trouxeram à baila uma conceituação distinta de sexualidade – até então sonegada –, subvertendo categorias pré-concebidas e maniqueístas de comportamento sexual, redesenhando-as em um movimento caleidoscópico.

Como corolário da concepção de uma gama de possibilidades sexuais, a analítica *queer* encontra-se oposta aos protocolos e predisposições reguladores de uma sexualidade hegemônica, arraigada a noções de identidades e comportamentos sexuais inflexíveis, estáveis, unificados. Sedgwick refere-se a esse empreendimento “teórico” como uma trama de possibilidades e experiências linguísticas, epistemológicas, representacionais, políticas, comportamentais e sexuais ilimitadas, não consolidadas ou cristalizadas como significado monolítico, homogêneo:

Essa é uma das coisas a que *queer* pode se referir: a malha aberta de possibilidades, lacunas, sobreposições, dissonâncias e ressonâncias, lapsos e excessos de significado, porquanto os elementos constituintes do gênero de alguém, da sexualidade de alguém, não são constituídos (ou *não podem* ser constituídos) de modo a significar monoliticamente. As aventuras experimentais linguísticas, epistemológicas, representacionais, políticas inerentes a muitos de nós que, por vezes, podemos ser incitados a nos descrever como (entre tantas outras possibilidades) *pushy femmes*, fadas radicais, *fantasists*, *drags*, clones, *leatherfolk*, senhoras de *smoking*, mulheres ou homens feministas, masturbadores, *bulldaggers*, divas, *Snap! queens*, fanchonas passivas, *storytellers*, transexuais, mariconas, *wannabes*, homens lésbicos ou lésbicas que dormem com homens, ou ... pessoas capazes de apreciar, aprender ou se identificar com essas categorias. (SEDGWICK, 1993b, p. 8, grifo da autora, tradução nossa).

Como fica patente no texto da teórica, sexualidade e gênero não são domínios nos quais significados unívocos e sedimentados possam ser depositados e/ou afiançados. Isso se deve em razão de a própria significação não ser intacta, inviolada, indene, mas, antes, sempre sujeita a deslizamentos, a oscilações, como já asseverado por Jacques Derrida (2000). Então, em poucas palavras, os estudos *queer* empreendem uma ajustagem de foco, centralizando não só a natureza construída da sexualidade e das categoriais sexuais, mas também, e ao mesmo tempo, apresentando-se como uma zona de descoincidências, de desestabilização e de potencialidades. Guarnecidos de uma blindagem subversiva, esses estudos visam ao

⁵ A expressão “heterogenderizados” refere-se aos entendimentos e comportamentos tão fortemente influenciados pelas normas sexuais e de gênero respaldadas na heterossexualidade que qualquer outra forma de expressão sexual ou de gênero não pode ser reconhecida ou ganhar espaço.

entrincheiramento, à resistência, à rebeldia, à insubordinação, ao antagonismo frente à (o)pressão, à avessia à assimilação, à ruptura, ao rompimento, à dissolução de barreiras, à abertura de um espaço para a equidade, ao estranhamento, ao incômodo, ao pluralismo. Todo esse inventário – evidentemente não exaustivo – de expressões parece se atrelar e revestir os objetivos almejados pela analítica *queer*, tipo de intervenção poderosa, órbita controversa e inquietante, que se abre como campo de possibilidades várias, como uma pulsão insurgente, um elã produtivo. Em harmonia com essa afirmação, Miskolci havia observado anteriormente que “um olhar queer é um olhar insubordinado. É uma perspectiva menos afeita ao poder, ao dominante, ao hegemônico, e mais comprometida com os sem poder, dominados, ou melhor, subalternizados” (MISKOLCI, 2012, p. 44).

Essa nova e subversiva ótica aproxima-se de algumas vertentes epistemológicas cujo escopo é o questionamento de noções clássicas – e já ultrapassadas – de sujeito, identidade, agência e identificação. No tocante a essa rebeldia, insubmissão e perturbação – condições peculiares já ensejadas pelo próprio nome atribuído à “teoria” –, resgatamos o entendimento de Guacira Lopes Louro:

Queer pode ser traduzido por estranho, talvez ridículo, excêntrico, raro, extraordinário. Mas a expressão também se constitui na forma pejorativa com que são designados homens e mulheres homossexuais. Um insulto que tem [...] a força de uma invocação sempre repetida, um insulto que ecoa e reitera os gritos de muitos grupos homófobos, ao longo do tempo, e que, por isso, adquire força, conferindo um lugar discriminado e abjeto àqueles a quem é dirigido. Esse termo, com toda sua carga de estranheza e de deboche, é assumido por uma vertente dos movimentos homossexuais *precisamente para caracterizar sua perspectiva de oposição e de contestação*. Para esse grupo, queer significa colocar-se contra a normalização (LOURO, 2015, p. 39, grifo nosso).

Colaborando com os dizeres de Louro, trazemos o posicionamento crítico de Tomaz Tadeu da Silva:

tal como o feminismo, a teoria *queer* efetua uma verdadeira reviravolta epistemológica. A teoria *queer* quer nos fazer pensar *queer* (homossexual, mas também “diferente”) e não *straight* (heterossexual, mas também “quadrado”): ela nos obriga a considerar o impensável, o que é proibido pensar, em vez de simplesmente considerar o pensável, o que é permitido pensar. [...] O *queer* se torna, assim, uma atitude epistemológica que não se restringe à identidade e ao conhecimento sexuais, mas que se estende para o conhecimento e a identidade de modo geral. *Pensar queer significa questionar, problematizar, contestar todas as formas bem-comportadas de*

conhecimento e de identidade. A epistemologia *queer* é, neste sentido, perversa, subversiva, impertinente, irreverente, profana, desrespeitosa. (SILVA, 1999, p. 107, grifo nosso).

Com base nas palavras de Louro e Silva, é possível perceber que *queer* aponta para uma dinâmica de oscilação de sentido. Essa volubilidade, convertida em resignificação positiva do termo, viabiliza uma manobra de objeção a posicionamentos mais conservadores que supõem a homossexualidade como imprópria, antinatural ou, até mesmo, anormal, devendo, portanto, ser censurada, punida e extinta. *Queer*, em termos de sexualidade, é um movimento fluido, envolvendo, dessa forma, tudo o que escapa à definição, à fixidez, à estabilidade; logo, trabalha a contrapelo da subordinação aos ditames da heterossexualidade compulsória (RICH, 1993), de padrões normativos rígidos e previamente estabelecidos.

Teresa de Lauretis, ainda quando o pensamento *queer* estava em estágio incipiente, ressaltou o fato de a “teoria” *queer* não aventar uma destruição ou dissolução das identidades, mas, antes, um frequente revisionismo crítico das identidades tidas como monolíticas, essencialistas, naturalizantes e dominantes. Essa analítica situar-se-ia, portanto, no entremeio daquilo que categorias estanques como “gay” e “lésbica” não permitiam subsumir: identidades como, por exemplo, gays e lésbicas racializados, transgêneros (travestis e transexuais), intersexuais, rasuradas pelos próprios discursos daquelas rígidas categorias. Por conseguinte, a recém-chegada proposta preconizava não só a subversão, mas também a intersecção entre identidades outras e, por fim, sua emancipação nesse enredo de sexualidades dissidentes. Como explicitado pela teórica,

Nesta perspectiva, o trabalho da conferência teve como objetivo articular os termos pelos quais as sexualidades lésbica e gay podem ser compreendidas e pensadas como formas de resistência à homogeneização cultural, contestando discursos dominantes por meio de outras construções do sujeito na cultura. Tinha esperança de que a conferência também problematizasse algumas das construções discursivas e dos silêncios construídos no campo emergente dos “estudos gays e lésbicos” e explorasse, com mais consideração, questões até então praticamente não abordadas, como o fundamento respectivo e/ou comum de discursos e práticas atuais de homossexualidades em relação ao gênero e à raça, com diferenças consequentes de classe ou cultura étnica, de localização geracional, geográfica e sócio-política. Estaríamos dispostos, espero, a examinar, explicitar, comparar ou confrontar as respectivas histórias, pressupostos e quadros conceituais que caracterizaram até agora as autorepresentações das lésbicas e gays norte-americanos, sejam eles racializados ou brancos; a partir daí, poderíamos então reformular ou reinventar os termos de nossas sexualidades, construir outro horizonte discursivo, outra maneira de pensar o

sexual. Como irei sugerir [...] a “Teoria Queer” veicula uma ênfase dupla, ou seja, enfatiza tanto o trabalho conceitual e especulativo envolvido na produção discursiva quanto o trabalho crítico necessário de desconstrução de nossos próprios discursos e seus silêncios construídos. (LAURETIS, 1991, p. iii-iv, tradução nossa).

Desde a emergência desses estudos, entretanto, muita coisa mudou. A despeito de haver certo consenso acerca da origem do termo e da carga semântica matizada em diferentes acepções ao longo da história, uma definição precisa do que seja, de fato, *queer* – e, por conseguinte, a “teoria” *queer* – parece um anseio utópico, pois o próprio termo esbarra em entraves e irresoluções. Alexander Doty endossa a seguinte opinião:

Queer pode agora apontar para coisas que desestabilizam categorias existentes, enquanto ele mesmo se torna uma categoria – mas uma categoria que resiste à fácil definição. Em outras palavras, simplesmente tomando por base o rótulo “*queer*”, não é possível afirmar com certeza ao que alguém esteja se referindo, a não ser a algo não-hétero ou não-normativamente hétero. (DOTY, 2000, p. 8, tradução nossa).

Ou também como sugere Wayne Koestenbaum:

A incerteza com relação ao significado da palavra contribui para que ela assinala um conhecimento incompleto: “*queer*” significa um golpe de dúvida ilógico, a sensação de vacilar entre duas interpretações – uma hesitação que marca [...] o horror que advém de não ser capaz de explicar uma estranha duplicidade. (KOESTENBAUM, 1991, p. 147, tradução nossa).

Ao justapor as duas citações às quais acima recorreremos, podemos inferir, pelas entrelinhas, que sensibilidades diferentes foram gerando uma profusão de visões de mundo singulares, emoldurando, por conseguinte, distintas leituras do mundo. Desse modo, a depender das percepções ou premissas sob as quais se respaldam os pesquisadores, os argumentos sustentados em referência aos estudos *queer* podem ser radicalmente conflitantes – embora esses estudos mantenham certa afinidade e simpatia em relação às normas regentes da sexualidade (um dos objetos de estudo) e ao posicionamento pós-estruturalista (metodologia) que perfilham. Como admitido por Pedro Paulo Gomes Pereira em artigo intitulado “*Queer nos trópicos*”,

A utilização de repertório comum de autores, a luta contra a heterossexualidade compulsória [...], a posição contrária a binarismos fáceis, entre outros, são características que conferem aura de transgressão e contestação ao pensamento *queer*, o que pode sugerir, numa abordagem apressada, uma integração das posições num todo único e homogêneo. Porém, as divergências no interior do pensamento *queer* são grandes e, assim, tratar as posições e teorias de forma unificada, desconsiderando a especificidade de cada pensamento, retira a força das propostas e das ideias. Distante do contexto de enunciação e sem atenção devida à singularidade de corpus teórico, corremos sempre o risco de nublar a densidade das proposições *queer* – que necessitam de um movimento autorreflexivo intenso e contínuo –, o que conduziria à repetição pura e simples de teorias, sem que haja a resistência das realidades analisadas. A teoria se torna, nesse caso, dissociada das realidades locais e, sem esse confronto, acabamos por entrar num círculo que induz à eterna repetição (periférica) de teorias (centrais). (PEREIRA, 2012, p. 374).

As palavras de Pereira sublinham, uma vez mais, um ponto nodal dos estudos *queer* inadvertidamente desconsiderado: a heterogeneidade de posicionamentos teóricos que os permeia. Essa miopia de percepção conduziria, segundo o autor, a uma replicação e a um repisamento incauto de posições, que imobilizariam o poder de ação ou o dinamismo de novas propostas. Esse questionamento faz pensar, notadamente, no destemor e intrepidez de Teresa de Lauretis, a primeira teórica a empregar o termo “*queer*”, mas também a pioneira a tecer críticas em seu desfavor, repudiando o conceito por julgá-lo esvaziado de significado. Já em 1994, apenas três anos após a cunhagem da expressão “teoria *queer*”, Lauretis, no artigo “Habit Changes” [Mudanças de hábito], revela o novo entendimento:

Quanto à “teoria *queer*”, minha insistente especificação lésbica pode ser encarada como distanciamento daquilo que, desde que a sugeri enquanto hipótese de trabalho para os estudos gays e lésbicos neste mesmo periódico, rapidamente se transformou numa criatura conceptualmente vazia da indústria editorial. (LAURETIS, 1994, p. 297, tradução nossa).

Embora renegando o termo, é insuspeito que Lauretis trouxe a lume um pensamento axiomático das fissuras e deslizamentos dos modelos já sedimentados de gênero e sexualidade, impulsionando uma série de outros estudiosos a dar continuidade e profundidade às bases de discussão.

Antes mesmo de Lauretis e Butler darem a guinada inicial dos estudos *queer*, Gayle Rubin, antropóloga e militante do movimento feminista, já havia desenvolvido uma infinidade de sugestões metodológicas que, posteriormente, serviram de balizadores no processo de

desenvolvimento dos estudos feministas e gays e também da analítica *queer*. Entre seus artigos mais prestigiados e conhecidos, pelo menos no cenário brasileiro, estão o provocador “The Traffic in Women: Notes on the ‘Political Economy’ of Sex” [O tráfico de mulheres: notas sobre a “economia política do sexo”] (1975) e “Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality” [Pensando o sexo: notas para uma teoria radical das políticas da sexualidade] (1984).

Em 1975, quando da publicação de “The Traffic in Women”, Rubin utiliza pela primeira vez o termo “gênero”, num texto de teoria antropológica, para estabelecer uma distinção entre sexo e gênero, indispensável aos estudos desse campo. Segundo a autora, o sistema de sexo/gênero, expresso por meio dessa dicotomia, prevê um processo de transformação de uma matéria-prima biológica, o sexo, e seu produto cultural, o gênero. Iterando suas palavras: “Toda sociedade tem também um sistema de sexo/gênero – uma série de arranjos pelos quais a matéria-prima biológica do sexo humano e da procriação é moldada pela intervenção humana, social, e satisfeita de um modo convencional, por mais bizarras que sejam algumas dessas convenções” (RUBIN, 1975, p. 165, tradução nossa). Esse sistema, conforme anunciado por Rubin, desempenha uma função de dispositivo de controle e disciplina de pessoas, operando, portanto, como mecanismo de organização social. Uma das principais consequências da distinção entre sexo biológico e gênero está, pois, em demonstrar que as relações instituídas entre mulheres e homens e os significados simbólicos vinculados a categorias supostamente estanques e inalteráveis como “mulher” e “homem” são, com efeito, socialmente construídas, e, por conseguinte, não naturais, não imutáveis ou não predeterminadas.

Anos depois, em entrevista concedida à teórica Judith Butler (“Sexual Traffic: Interview with Gayle Rubin by Judith Butler” [Tráfico sexual: entrevista com Gayle Rubin, por Judith Butler] [1994]), Rubin afirma que “The Traffic in Women”, publicação surgida em meio à segunda onda do feminismo, procura refletir e entender a opressão investida contra as mulheres dentro de um quadro de masculinidade hegemônica:

Mesmo os melhores trabalhos marxistas da época tendiam a focalizar assuntos mais próximos das preocupações centrais do marxismo, como classe, trabalho, relações de produção; havia até algumas teorias bastante criativas sobre as relações sociais de reprodução. Surgiu então uma literatura maravilhosa, muito interessante, sobre o trabalho doméstico, por exemplo. Fizeram-se bons estudos sobre a divisão sexual do trabalho, sobre o lugar da mulher no mercado de trabalho, sobre o papel das mulheres na reprodução do trabalho. Parte dessa literatura era muito interessante e muito útil, mas não conseguia chegar a certos temas cruciais que interessam às feministas:

diferença de gênero, opressão de gênero e sexualidade. Assim, havia um empenho geral no sentido de diferenciar o feminismo desse contexto político e de suas preocupações dominantes. Havia muita gente buscando entender o problema da opressão sobre as mulheres e buscando instrumentos que lhe permitissem analisá-lo de diferentes pontos de vista. “Traffic in Women” foi parte desse esforço e aborda esse tipo de problema. (RUBIN e BUTLER, 2003, p. 160).

“Thinking sex”, publicado nove anos depois de “The Traffic in Women”, não é, como explicitado por Rubin, sua continuação e tampouco seu desdobramento. Esse novo texto implica, pelo contrário, uma reavaliação de teses anteriores e advoga a necessidade de criação de uma teoria radical do sexo, bem como de seus parâmetros norteadores:

Uma teoria radical do sexo deve identificar, descrever, explicar e denunciar a injustiça erótica e a opressão sexual. Essa teoria necessita de ferramentas conceituais sofisticadas, capazes de compreender o assunto e mantê-lo em pauta. Deve, além disso, produzir ricas descrições da sexualidade da forma como se apresenta na sociedade e na história. Nesse sentido, requer uma linguagem crítica convincente que possa expressar a barbárie da perseguição sexual. (RUBIN, 1999, p. 149, tradução nossa).

A criação dessa teoria, como admitido por Rubin – e aqui estamos pensando no ano de 1984, pelo menos seis anos antes do surgimento da analítica *queer* –, é interdita, entre outros fatores, pela assunção penetrante e axiomática que ronda e/ou enreda a cultura ocidental: o essencialismo sexual. Resgatando as ideias de Foucault em “História da sexualidade”, a autora refuta o entendimento de que o sexo seja um impulso natural preexistente à vida social e que, por conseguinte, serviria para moldar as instituições. Pensar o sexo nesses moldes é admiti-lo, de alguma forma, como “eternamente imutável, associal e trans-histórico” (RUBIN, 1999, p. 149, tradução nossa). Como alternativa ao essencialismo, Rubin, no mesmo diapasão de Foucault, aposta teoricamente no argumento de a sexualidade não ser ordenada e compreensível em termos unicamente biológicos, mas, antes, construída na sociedade e na história. Conforme enfatizado por ela,

A fome sentida no estômago não traz qualquer indício sobre a complexidade da culinária. O corpo, o cérebro, a genitália, e a capacidade para a linguagem são necessários para a sexualidade humana; contudo, não determinam seus conteúdos, suas experiências e tampouco suas formas institucionais. Além disso, não há corpo que não seja mediado por significados conferidos pela cultura. (RUBIN, 1999, p. 149, tradução nossa).

No mesmo texto, Rubin, ao admitir um sistema hierárquico, desenvolve o conceito de estratificação sexual, a partir do qual julga que as sociedades ocidentais modernas classificam os atos sexuais. Nessa estratificação piramidal, encontram-se, no topo, modalidades heterossexuais – consideradas mais “normais” ou “naturais” – e, próximas à base, modalidades mais desprezadas, abjetas, como “transexuais, travestis, fetichistas, sadomasoquistas, profissionais do sexo (as prostitutas e os modelos pornográficos, por exemplo) e abaixo de todos, aqueles cujo erotismo transgride as fronteiras geracionais” (RUBIN, 1999, p. 151, tradução nossa). Como explicitado no excerto, na base desse escalonamento hierárquico, estão aqueles cujos comportamentos sexuais são direcionados à pior luz possível, como se essas formas de variação sexual fossem menos palatáveis ou, em casos mais extremos, abomináveis. Além disso, esse sistema constritor e reacionário, com sua “capacidade ilimitada de marginalizar a sexualidade *queer*” (WARNER, 1993, p. ix, tradução nossa), conta com um aparato de controle e cerceamento de liberdades daqueles dissidentes sexuais, nulificando possibilidades de existência. Assim, Rubin, ao ressaltar a importância de um renovado olhar interpretativo dessas sexualidades não-reprodutivas, assevera a necessidade premente do estudo dessas sexualidades.

Uma amostra brilhante do que esse sistema regido pela lógica da heterossexualidade compulsória e da heteronormatividade é capaz de produzir é disponibilizado por Michael Warner na introdução de seu livro *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory* [Medo de um planeta *queer*: política *queer* e teoria social] (1993), primeira compilação de estudos *queer*. Explicamo-nos. Em uma das páginas do livro, há uma ilustração idealizada por Carl Sagan e desenhada por Linda, sua esposa, representando dois seres humanos, supostamente exemplares prototípicos da espécie. Essa imagem seria transformada em uma placa pictórica e usada em uma das espaçonaves da NASA, nos anos 70, como forma de retratar a humanidade “autêntica” às possíveis inteligências de algum outro sistema estelar, caso entrassem em contato com a cosmonave. Warner assim a elucida:

Há outros pressupostos mais nocivos aqui também, pois as placas da NASA não carregam simplesmente imagens de pessoas como tentativa de generalizar a humanidade. Elas retratam – quando se compartilha das convenções de imagem da cultura norte-americana do pós-guerra – um homem e uma mulher. Eles não são apenas sexualmente diferentes, mas a própria diferença sexual. Estão nus, porém não têm pelos corporais; a mulher não tem órgãos genitais; os cabelos estão elegantemente penteados em conformidade com as normas de gênero dos jovens de classe média. O homem está ereto, enquanto a mulher inclina um dos quadris ligeiramente para frente. Para um nativo da cultura que produziu essa imagem – fantasia

bizarra –, é imediatamente reconhecível não apenas como dois indivíduos gendrados, mas como um casal heterossexual (monogâmico, supõe-se, dada a ausência de competição), um Adão e Eva tecnológicos, mas benignos. Isso atesta, assim, a profundidade da convicção cultural (leia-se, insistência) de que a humanidade e a heterossexualidade são sinônimas. Essa mensagem avança em direção aos confins do universo, anunciando às estrelas que, independentemente do que se diga, a Terra não é um planeta *queer*. (WARNER, 1993, p. xxiii, tradução nossa).

Esse exemplo banal – e por isso mesmo chocante e grave – para o qual Warner chama a nossa atenção evidencia como a identidade heterossexual tem primazia em relação a todos os outros tipos identitários, advertindo-nos da heterossexualidade, alegadamente, tão naturalizada, a ponto de imprimir um *status* de compulsoriedade. O Adão e a Eva tecnológicos, aos quais Warner se refere, são produtos de uma ordem social fundamentada no que ele denominou, em 1991, heteronormatividade. Essa formulação remete às expectativas, exigências e imposições sociais acarretadas a partir da admissão da heterossexualidade como natural e, por isto, autêntica. Descreve, desse modo, embasada em um sistema dicotômico de classificação, o vínculo imediato entre comportamento social e autoidentidade e o órgão sexual do indivíduo. Essa condição vinculativa apregoaria conceitos definidos e precisos de masculinidade/virilidade e feminilidade, associados aos comportamentos esperados, respectivamente, por parte tanto de homens quanto de mulheres. Juntamente com Lauren Berlant, Warner esclarece

Por heteronormatividade entendemos aquelas instituições, estruturas de compreensão e orientações práticas que não apenas fazem a heterossexualidade parecer coerente – isto é, organizada como sexualidade –, mas também que seja privilegiada. Sua coerência é sempre provisória, e seu privilégio pode assumir formas diversas (às vezes, contraditórias): passa despercebida como linguagem básica sobre aspectos sociais e pessoais; é percebida como um estado natural; também é projetada como objetivo ideal ou moral. (BERLANT e WARNER, 2002, p. 230, tradução nossa).

Para Warner, ainda, a heteronormatividade só pode ser desconstruída, superada, projetando um mundo necessariamente *queer*. Com efeito, o processo de reconfiguração do sujeito bem como a desestabilização da identidade – escopos cardinais do pensamento *queer* – requerem a admissão da heterossexualidade como categoria contingente e não-fixa. Esforçar-se para “perturbar” a heterossexualidade a ponto de desestabilizá-la é entrever, entre outras coisas, uma possibilidade concreta de reconhecer enredamentos e mecanismos, colocá-los sob

escrutínio, convulsionando e subvertendo noções consolidadas e longevas de gênero e sexualidade. Um dos preceitos capitais deixados por Warner, logo nos anos do desabrochar da “teoria” *queer*, é de que as lutas por ela incitadas, além de buscar a tolerância e o *status* de equidade, devem questionar e defrontar instituições, discursos e teologias universalizantes, homogeneizantes e rasuradores das diferenças. Desse modo, portanto, as práticas *queer* operam como instrumento de intervenção social, político, filosófico, histórico, cultural na promoção de um mundo renovado e destemido, de um “planeta *queer*”.

Da evolução da teoria

O reexame de qualquer teoria desponta como efeito de uma provocação, de certo desconforto, seja porque alguns pontos não tenham sido explorados, seja porque ainda suscite questionamentos, seja porque não tenha esgotado todo seu potencial (e, de fato, acreditamos que raramente qualquer teoria o esgote). Em se tratando da “teoria” *queer* – ainda que assuma notável importância no contexto contemporâneo ao ilustrar as incongruências entre identidade sexual, desejo e atos sexuais e empreender uma crítica radical das identidades sexuais a fim de questioná-las como estáveis – isso não é exceção.

Pretendemos, antes de prosseguir, problematizar o *status* do termo “teoria”, tão difundido e, no entanto, quase nunca debatido ou questionado. Para introduzir a discussão, transcrevemos a famosa máxima postulada por Leonardo da Vinci que, em certa medida, acautela-nos e coloca-nos de sobreaviso em relação à negligência quanto ao uso de teorias corroborantes do fazer científico: “Aquele que ama a prática sem teoria é como o navegante que embarca em um navio sem um remo e uma bússola e nunca sabe aonde vai parar.” (DA VINCI apud MELLO, 2012). O pressuposto subjacente ao posicionamento de Da Vinci é a imprescindível necessidade da utilização da teoria em detrimento da execução prática e empírica, que pode levar a um total desnorreamento em relação ao objeto de análise.

De origem grega (“*theoria*”), a palavra remete nessa língua aos conceitos de “contemplar”, “olhar”, “examinar”. Teoria, como termo consagradamente conhecido no campo da epistemologia e da filosofia das ciências, aponta para um repertório ou conjunto de conhecimentos vinculados e articulados de forma sistemática, um complexo de princípios fundamentais de uma arte ou ciência, a fim de descrever e explicar um determinado objeto de estudo. Essa postura relega ao não-lugar científico interpretações mais prosaicas e, portanto, mais vulgares do termo: teoria como qualquer reflexão para a qual não haja evidências explícitas. Nesse sentido negativamente carregado, poderia até ser compreendido como mera

“especulação”. Entretanto, a valência positiva encontra-se aportada na ciência, onde equivale a algo muito mais amplo e prudente, regido e orquestrado com rigor formal, estabelecido sob a necessidade de um método, de uma linguagem e regras objetivas e inequívocas.

Por esse mesmo prisma, “teoria” pode ser definida como uma síntese legitimada – e, portanto, aceita – de um domínio abrangente do conhecimento, apoiada em hipóteses forçosamente falseáveis, as quais são, por conseguinte, apropriadas e continuamente confrontadas seja entre si, seja com outros fatos no conjunto de evidências científicas, que fundamentam o conceito. No pensamento científico, o fato é encarado como superior à ideia, pois tem sempre o potencial para falseá-la. Nesse sentido, uma teoria dita científica encontra-se organizada em torno de uma série de hipóteses passíveis de serem testadas e falseadas, garantindo, por isso, a possibilidade de que um fato inaugural possa anular uma interpretação até então consolidada e efetiva.

Esses fundamentos categóricos e bem definidos evidenciam que o uso do termo “teoria” para referir-se aos estudos *queer* é “desajustado”, “estranho”, “esquisito”, para armarmos aqui um jogo de palavras com a tradução de *queer*. Segundo o sociólogo Javier Sáez, essa objeção é válida:

é evidente que usar a palavra “teoria” para referir-se aos estudos *queer* é bastante inadequado. O termo teoria irradia um brilho especial, provoca uma sedução, traduz uma espécie de esperança de explicação, de verdade derradeira que aparecerá coerentemente em seu seio. No entanto, o que chamamos de teoria *queer* não é um *corpus* organizado de enunciados, nem tem qualquer pretensão de cientificidade, nem recorre a um autor único, nem aspira a dar conta de um objeto claramente definido, ou seja, não é “uma teoria” estritamente falando. O saber universitário americano rapidamente se apropriou do termo “teoria *queer*” e o colocou em voga nos anos noventa, fazendo-o perder, assim, grande parte de seu potencial subversivo e transformando-o em um saber cada vez mais intelectualizado e separado das culturas populares de onde se originou. É muito significativo que a própria Teresa de Lauretis, a quem se credita a cunhagem da expressão “teoria *queer*”, em 1991, tenha rapidamente se distanciado dessa terminologia ao compreender que as instituições e os saberes estabelecidos haviam-se apropriado dela e desativado parte de seu poder e criatividade (SÁEZ, 2004, p. 126-127, tradução nossa).

Se nos calcarmos na leitura cuidadosa desse excerto de autoria de Sáez, fica patente o fato de que a assim denominada “teoria *queer*” jamais se conforma aos moldes pré-estabelecidos e ao efetivamente consagrado como teoria. Os estudos *queer* são tão volúveis e oscilantes, sendo

talvez esse o motivo pelo qual Michael Warner tenha defendido a existência de um “utopismo universalizador”:

O utopismo universalizador da teoria *queer* não substitui inteiramente versões baseadas nas minorias da teoria lésbica e gay – nem poderia fazê-lo, em razão de a sexualidade normal e a mecânica que a reforça não se aplicarem igualmente a todos, como nos recordam constantemente as formas difusas de terror, coerção, violência e destruição (WARNER, 1993, p. xxvi, tradução nossa).

Situando-se nesse mesmo veio de pensamento, a socióloga, feminista e ativista política Mary McIntosh observou, alguns anos mais tarde, o fato de *queer* ser “definido mais pelo que não é do que propriamente pelo que é” (MCINTOSH, 1997, p. 365, tradução nossa). Diversos outros autores, ao longo do tempo, alinharam-se nessa mesma direção. Tamsin Spargo, escritora e historiadora cultural, em seu recente livro *Foucault e a teoria queer* (2017) chega a afirmar que “A teoria queer não é um arcabouço conceitual ou metodológico único ou sistemático, e sim um acervo de engajamentos intelectuais com as relações entre sexo, gênero e desejo sexual. Se [...] é uma escola de pensamento, ela tem uma visão profundamente não ortodoxa de disciplina” (SPARGO, 2017, p. 13).

Com base em todos esses parâmetros sobre o estatuto dito teórico dos estudos *queer*, evidencia-se que tomar esses estudos como algo consolidado e plenamente coeso é um projeto ilusório. Souza, no artigo “A teoria queer e os estudos organizacionais: revisando conceitos sobre identidade” (2017), admite haver uma propensão de primazia do termo teoria sobre o termo *queer*, quando, na verdade, deveria ocorrer a dinâmica contrária: a “queerização” da teoria. Segundo ele, estaríamos diante do que Halperin (2003) entende como sendo uma manobra de “domesticação” da teoria *queer*. Portanto, como argumenta, “a teoria queer não é uma teoria somente porque não tem um corpo sólido, unificado e consistente, mas porque, para ser efetiva em seu propósito, precisa resistir às forças que a querem estabilizar e normalizar. O importante é tornar queer a teoria ao invés de teorizar o queer” (SOUZA, 2017, p. 311). Conforme ainda observa, é justamente por não se tratar de uma teoria no sentido mais estrito do termo que Souza e Carrieri (2010) privilegiam as denominações “pensamento queer” ou “analítica queer”. Respaldados nesses pressupostos cujo propósito é aclarar – melhor seria dizermos problematizar – o *status* teórico do referido campo de estudos, alinhamo-nos com estes autores e passamos a utilizar ora as expressões por eles propostas, ora “estudos *queer*”, embora de forma indistinta, em detrimento do termo já consagrado “teoria

queer”. Comungamos, portanto, com o entendimento de que a assim designada “teoria *queer*” trata-se, antes, propriamente de um complexo de “especulações intelectuais coletivas” (SOUZA e CARRIERI, 2010, p. 312) e não de um corpo monolítico de conceitos e metodologias, sendo, por isso, um conjunto de princípios e não uma teoria.

Esse conjunto de princípios dos estudos *queer* provoca “fissuras na ordem social essencialista apregoadora de um discurso que nega as diferenças e enfatiza um pensamento dicotômico e preconceituoso” (NIGRO, JESUS e CARBONIERI, 2017, p. 7), abrindo espaço para um questionamento: em que sentido esses estudos impulsionam o reconhecimento da pessoa humana? A resposta a essa pergunta nos é oferecida pela teórica Judith Butler, quando nos conduz na direção de um pensamento de que todos os corpos importam, embora sob condições em que pareçam desprovidos de qualquer valor. A partir da indiciação dos sujeitos pelas expressões produzidas por seus corpos, viu-se – e ainda se vê – uma investida no terreno da taxonomia e da hierarquização consoante a padrões culturais e normativos ditos autênticos. (Re)pensar, assim, a sequência sexo-gênero-sexualidade, desorganizando as relações hegemonicamente previsíveis estabelecidas em seu âmbito, é rebelar-se contra o círculo vicioso da heterossexualidade compulsória e “natural”. Essa concepção de sexualidade “natural” é, contudo, tênue e deficiente em sua abrangência para lidar com a noção do “ser homem” ou do “ser mulher”. Com efeito, há uma série de convenções baseadas em uma arcaica epistemologia do corpo, lida pelas lentes embaçadas da biologia – embora essa realidade esteja em pleno processo de mudança, e as visões apresentem-se menos inflexíveis – que ainda considera a relação entre sexo biológico, gênero e desejo sexual como diretriz indissolúvel, inabalável. Ao definir *queer*, Annamarie Jagose põe em causa essa tendência:

Em termos gerais, *queer* descreve as atitudes ou modelos analíticos que refletem as incoerências das relações supostamente estáveis entre sexo biológico, gênero e desejo sexual. Ao resistir a esse modelo de estabilidade – o qual reivindica a heterossexualidade enquanto origem, quando é, na realidade, seu resultado – *queer* põe em foco as incongruências entre sexo, gênero e desejo. [...] Quer seja enquanto performance travesti ou desconstrução teórica, *queer* localiza e explora as incoerências desses três conceitos estabilizadores da heterossexualidade. Demonstrando a impossibilidade de qualquer sexualidade “natural”, coloca em xeque até mesmo categorias aparentemente não problemáticas como as de “homem” e “mulher” (JAGOSE, 1996, p. 3, tradução nossa).

No propósito de lançar por terra paradigmas identitários consolidados e promover, por conseguinte, uma ressignificação subversiva às categorias de identidade sexuadas e

“generificadas”, o pensamento *queer* não só realça o caráter socialmente construído da sexualidade e das categoriais sexuais, mas também, e ao mesmo tempo, revela-se como zona “desestabilizadora de certezas e provocadora de novas percepções” (LOURO, 2015, p. 25). Ou, como admite Jagose na introdução do livro *Queer Theory: An Introduction*, “uma zona de possibilidades [...] sempre modulada por um sentido de potencialidade” (JAGOSE, 1996, p. 2, tradução nossa). É a esse posicionamento plurivalente que alude Tomaz Tadeu da Silva (1999) quando reconhece que a analítica *queer* empreende uma “reviravolta epistemológica”, por incitar-nos a refletir sobre pontos de incongruência.

Judith Butler, professora de retórica e literatura comparada na Universidade da Califórnia, em Berkeley, e uma das figuras exponenciais dentre os teóricos *queer*, em sua díade de livros mais conhecidos, *Gender Trouble* [Problemas de gênero] (1990) e *Bodies That Matter* [Corpos que importam] (1993), enfatiza, repetidas vezes, a necessidade da desconstrução do sujeito. É preciso, no entanto, fazermos uma ressalva: desconstruir, de modo algum, equivale a dismantelar, mas, antes, a uma profunda e rigorosa investigação do processo de constituição desses sujeitos dentro das estruturas de poder existentes. Sara Salih (2015, p. 10), quanto aos livros de Butler, assinala: “Em maior ou menor grau, todos [...] levantam questões sobre a formação da identidade e da subjetividade, descrevendo os processos pelos quais nos tornamos sujeitos ao assumir identidades sexuadas/“generificadas”/racializadas que são construídas para nós (e, em certa medida, por nós)”. Ao colocar em foco a visibilidade e a materialidade daqueles que desacatam as normas de gênero e sexualidade – e aqui poderíamos citar como exemplos extremos a travesti e a *drag queen* –, Butler descortina o caráter construído, cultural, indeterminado e não-fixo de todas as identidades. O deslinde realizado pela teórica sobre as identidades, quer homossexuais, quer heterossexuais, como oscilantes, precárias, como eterno processo de devir, representa um avanço expressivo dentro desse campo de estudos.

A hostilidade perpetrada contra a diferença por meio de um discurso hegemônico de cis-heteronormatividade deve-se, em grande medida, a uma tendência perniciosa de encarar a complexidade do mundo em termos binários, invalidando, assim, o dissidente, o ambivalente, o não-conformado ou amoldado às normas regulatórias. Teóricas *queer* como Eve Sedgwick, Monique Wittig, Judith Butler, Riki Wilchins entre outras voltam as críticas mais ferrenhas à oposição binária expressa pelo par heterossexualidade/homossexualidade, que funciona como referência catedrática à construção dos sujeitos. Qualquer definição rígida de padrões binários – podemos sustentar – opera um movimento contínuo de apagamento de tudo o que está posicionado no interstício dos polos. Parece-nos oportuno, neste ponto, recorrer ao

posicionamento de Riki Wilchins em *Queer Theory, Gender Theory: An Instant Primer* [Teoria *queer*, teoria de gênero: um manual elementar] (2004), quando defende o caráter mutável da identidade não mais como uma intimidação, mas, ao contrário, como um estratagema poderoso. Em termos mais precisos, Wilchins reconhece a fragmentação identitária enquanto gesto eficiente na ruptura de binarismos como masculino/feminino, homem/mulher, menino/menina, perpetuadores do patriarcado. E justamente a partir dessa ruptura se revelam novas possibilidades de existência, o reconhecimento da pessoa humana.

Em consonância com essa linha argumentativa, Butler já havia admitido o fato de a prescrição da sexualidade em função de balizadores binários neutralizar a força perturbadora de sexualidades que transgridem e desafiam “as hegemonias heterossexual, reprodutiva e médico-jurídica.” (BUTLER, 2016, p. 47). Pode ser elucidativo repisarmos uma colocação feita pela autora sobre Monique Wittig:

Para Wittig, a restrição binária que pesa sobre o sexo atende aos objetivos reprodutivos de um sistema de heterossexualidade compulsória; ela afirma, ocasionalmente, que a derrubada da heterossexualidade compulsória irá inaugurar um verdadeiro humanismo da “pessoa”, livre dos grilhões do sexo. (BUTLER, 2016, p. 47).

Queremos aqui evidenciar que pensar sob a tutela de termos binários ofusca as diferenças e contribui forçosamente para “minar as bases de um pensamento universalista” (BAUMAN, 2005, p. 85). Em uma sociedade patriarcal como a nossa, onde impera a lógica falocêntrica e heterossexual, consentir o binarismo heterossexualidade/homossexualidade leva ao privilégio de um modelo de normalização heterossexual a ser reproduzido à exaustão. Nesse processo taxativo desde a origem, porque impelido e sempre determinado dentro desse quadro regulatório, produzem-se os sujeitos ditos “abjetos”, da “subclasse”, desviantes da norma. Zygmunt Bauman, no livro *Identidade*, assevera:

Se você foi destinado à subclasse [...] qualquer outra identidade que você possa ambicionar ou lutar para obter lhe é negada *a priori*. O significado da “identidade da subclasse” é a *ausência de identidade*, a abolição ou negação da individualidade, do “rosto” – esse objeto do dever ético e da preocupação moral. Você é excluído do espaço social em que as identidades são buscadas, escolhidas, construídas, avaliadas, confirmadas ou refutadas.

A “subclasse” é um grupo heterogêneo de pessoas que [...] tiveram o seu “*bios*” (ou seja, a vida de um sujeito socialmente reconhecido) reduzido a “*zoë*” (a vida puramente animal, com todas as ramificações

reconhecidamente humanas podadas ou anuladas). (BAUMAN, 2005, p. 46, grifo do autor).

Em termos um pouco diferentes, porém resvalando a mesma ideia de subalternidade, Butler discorre sobre os abjetos, ou seja, aqueles sujeitos considerados ilegíveis, não-legítimos. Assim se expressa a filósofa:

Esta matriz excludente pela qual os sujeitos são formados exige, pois, a produção simultânea de um domínio de seres abjetos, aqueles que ainda não são “sujeitos”, mas que formam o exterior constitutivo relativamente ao domínio do sujeito. O abjeto designa aqui precisamente aquelas zonas “inóspitas” e “inabitáveis” da vida social, que são, não obstante, densamente povoadas por aqueles que não gozam do status de sujeito, mas cujo habitar sob o signo do “inabitável” é necessário para que o domínio do sujeito seja circunscrito. Essa zona de inabitabilidade constitui o limite definidor do domínio do sujeito; ela constitui aquele local de temida identificação contra o qual — e em virtude do qual — o domínio do sujeito circunscreverá sua própria reivindicação de direito à autonomia e à vida. Neste sentido, pois, o sujeito é constituído através da força da exclusão e da abjeção, uma força que produz um exterior constitutivo relativamente ao sujeito, um exterior abjeto que está, afinal, “dentro” do sujeito, como seu próprio e fundante repúdio. (BUTLER, 2000, p. 155).

Corroborando a ideia do poder do discurso em produzir o que nomeia, Butler resgata da linguística o conceito de performatividade e o impulsiona ao aplicá-lo à construção do corpo e do sujeito. Com efeito, propõe uma teoria da performatividade de gênero e, por conseguinte, da identidade em geral. A teórica sustenta que as sociedades aferram-se à produção de incontáveis normas cujos objetivos são regular e materializar o sexo dos sujeitos. Para o implemento e perfazimento dessa materialização, as normas regulatórias devem ser exaustivamente repetidas e reiteradas, indicando, desse modo, que a materialização não é definitiva ou cabal. Como adverte,

O fato de que essa reiteração seja necessária é um sinal de que a materialização não é nunca totalmente completa, que os corpos não se conformam, nunca, completamente, às normas pelas quais sua materialização é imposta. Na verdade, são as instabilidades, as possibilidades de rematerialização, abertas por esse processo, que marcam um domínio no qual a força da lei regulatória pode se voltar contra ela mesma para gerar rearticulações que colocam em questão a força hegemônica daquela mesma lei regulatória (BUTLER, 2000, p. 154).

Como fica explícito, é a partir da força constante de reiteração dessas normas regulatórias do sexo que se pode afirmar seu caráter performativo, ou seja, “As normas reguladoras do sexo têm poder continuado e repetido de produzir aquilo que nomeiam e, sendo assim, elas repetem e reiteram, constantemente, as normas dos gêneros na ótica heterossexual” (LOURO, 2015, p. 45). Ao admitir o sexo e o gênero como instâncias performativas, adota-se, portanto, a visada dos corpos como não meramente descritos, mas construídos no ato da descrição. Quanto à noção de gênero, Butler esclarece que este não se constitui enquanto predicado do indivíduo, atributo assente, refletido em seu corpo ou em seus atos, mas enquanto algo construído repetida e cotidianamente, produzindo a ilusão de um núcleo interno.

Não desejamos nos alongar na discussão já bastante repercutida sobre a performatividade, mas simplesmente comentar que essa formulação permite instituir o processo de identidade não nos moldes de uma descrição pronta, como “ser” completo, acabado, mas como um “tornar-se”, uma eterna (re)invenção. É por efeito da performatividade, então, que se possibilita vislumbrar um engajamento com a fluidez intrínseca à construção de (novas) identidades.

Estudos *quare* ou (quase) tudo o que sabemos sobre estudos *quare* aprendemos com E. Patrick Johnson

A reflexão crítica sobre o gênero vem despontando não só como consequência dos inúmeros textos publicados e reeditados, mas, sobretudo, pela abertura que propicia outros temas afins serem trazidos à pauta de discussão. A presunção de que todos os *queers* são atingidos pelos mesmos mecanismos de opressão leva, de certa forma, ao retorno a uma matriz normativa obliterante de outras diferenças, relegando outros sujeitos ao ostracismo. Qualquer tentativa de análise dos sujeitos calcada tão simplesmente na noção de identidade de gênero seria, por assim dizer, limitante, pois desautorizaria a emergência de outras identidades patentes, porém abafadas.

Em *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*, Butler, ao assumir a imbricação do gênero com outras instâncias identificadoras, ensina-nos:

Se alguém “é” uma mulher, isso certamente não é tudo o que esse alguém é; o termo não logra ser exaustivo, não porque os traços predefinidos de gênero da “pessoa” transcendam a parafernália específica de seu gênero, mas porque

o gênero nem sempre se constituiu de maneira coerente ou consistente nos diferentes contextos históricos, e porque *o gênero estabelece intersecções com modalidades raciais, classistas, étnicas, sexuais e regionais de identidades discursivamente constituídas*. Resulta que se tornou impossível separar a noção de “gênero” das intersecções políticas e culturais em que invariavelmente ela é produzida e mantida. (BUTLER, 2016, p. 21, grifo nosso).

As intersecções citadas por Butler como exemplo ressaltam um posicionamento coerente com as novas concepções de sujeito, cujo caráter é camaleônico, cambiante, performativo. Ao convulsionar noções essencialistas ou fixas de identidade, esses sujeitos não podem ocupar uma posição única, exclusiva, estando, por conseguinte, impregnados por identidades múltiplas, sobrepostas. A confluência identitária torna-se a ordem do dia.

É precisamente essa multiplicidade de posições de sujeito que E. Patrick Johnson, professor de Estudos Afro-americanos e Performance na Northwestern University, Estados Unidos, vai perfilhar na analítica por ele proposta. Em artigo datado de 2001 e republicado em 2005, intitulado “*Quare*” studies, or (almost) everything I know about queer studies I learned from my grandmother [Estudos “*quare*” ou (quase) tudo o que sei sobre estudos *queer* aprendi com minha avó], o professor abre um terreno fecundo – mas ainda pouco explorado – dos estudos *quare*. O texto inaugural que lança as bases do campo de estudo em questão traz, de forma epigráfica, as vozes de cinco LGBTs negros discorrendo sobre a relação mantida com o termo *queer*. Moduladas entre afinidade e repulsa, as distintas opiniões expressas nas epígrafes realçam, ora de modo resolutivo, ora de modo mais comedido, a incompletude ensejada pelo termo. Obstinado a enfatizar essa insuficiência, Johnson apresenta, em forma de verbete de dicionário, as definições do termo *quare*, tendo em vista abranger sentidos mais plurais. Essa manobra de justaposição entre *queer* e *quare*, conquanto transitória, guiará o autor no percurso construtivo da “teoria” instituída, a saber, a “teoria” *quare*.

Assumindo uma posição vulnerável e, ao mesmo tempo, dando um passo arriscado e não menos radical, Johnson propõe a reconceptualização dos estudos *queer*, visando a transformar o que é *queer* em *quare*, a fim de abarcar as categorias de raça/etnia e de classe até então negligenciadas por aqueles estudos. Busca, em última instância, viabilizar uma estratégia de leitura da sexualidade racializada, ponto nevrálgico e forte de suas contribuições teóricas.

Em crítica aos lapsos e limitações dos estudos *queer*, o autor argumenta que, em razão de esses estudos dedicarem-se diligentemente ao debate de noções como subjetividade/individualidade, agência e experiência, omitem, ainda que involuntariamente,

questões enfrentadas por LGBTs negros provenientes de comunidades “racializadas”. O teórico defende:

“*Quare*”, em contrapartida, não só transpassa as identidades, mas também as articula. “*Quare*” oferece uma maneira de criticar noções estáveis de identidade e, ao mesmo tempo, situar o conhecimento de raça e de classe. Meu projeto é de revisão e recuperação. Quero manter o espírito lúdico e de inclusividade do “*queer*”, que inspira muito da teoria *queer*, mas também descartar tendências homogeneizantes. Como expansão disciplinar, pretendo, então, transformar o que é *queer* em *quare*, de modo que as formas de conhecimento sejam vistas não só como discursivamente mediadas, mas também como historicamente situadas e materialmente condicionadas. Essa reconceptualização coloca em primeiro plano os meios que possibilitam lésbicas, bissexuais, gays e transgêneros alcançar conhecimento sexual e racial. Além disso, os estudos *quare* reconhecem os diferentes “pontos de vista”, encontrados entre lésbicas, bissexuais, gays e transgêneros negros—também condicionados pela classe e pelo gênero. (JOHNSON, 2005, p. 127, grifo do autor, tradução nossa).

E continua:

Os estudos *quare* são uma teoria de e para LGBTs negros. Assim, reconheço que, em minha tentativa de levar esses estudos adiante, corro o risco de promover outra versão da política de identidade. Apesar disso, considero necessário percorrer esse campo minado, a fim de elucidar como algumas vertentes da teoria *queer* omitem a sexualidade racializada. A teoria proposta é uma “teoria na carne”. As teorias na carne enfatizam a diversidade dentro de cada grupo e entre os grupos de gays, de bissexuais, de lésbicas e de transgêneros negros, ao mesmo tempo em que explicitam como o racismo e o classismo afetam o modo de vivenciarmos e teorizarmos o mundo. As teorias na carne também unem teoria e prática, por meio de uma política corporificada de resistência. Essa política de resistência está presente nas tradições vernáculas, tais como performances, folclore, literatura e arte verbal. (JOHNSON, 2005, p. 127, tradução nossa).

Se, por certo, há um problema de gênero, como defende Butler, Johnson anuncia haver também um “problema de raça” com a teoria *queer*. A fim de corroborar esse argumento, o teórico recorre à ativista negra britânica Helen (Charles), que levanta uma série de questões cujas respostas conduzem fatalmente à ideia de que *queer* é, de fato, uma categoria homogeneizante. Empenhado em uma dinâmica de desmontagem, Johnson levanta mais questionamentos cáusticos:

Quais são, por exemplo, as implicações éticas e materiais da teoria *queer* se seu projeto é dismantelar todas as noções de identidade e agência? A tendência desconstrutiva da teoria *queer* realça os modos pelos quais a ideologia funciona para oprimir e proscriver maneiras de conhecer, mas qual é a utilidade dessa teoria nas linhas de frente, nas trincheiras, nas ruas ou lugares onde o corpo racializado e sexualizado é espancado, subjugado pela fome, queimado, amaldiçoado – na verdade, quando o corpo é convertido no local do trauma? (JOHNSON, 2005, p. 129, tradução nossa).

Trazer essas hesitações a lume indica uma incompletude da analítica *queer*, que “falha duplamente” quando submetida a uma investigação mais sistemática. A primeira imprecisão na qual essa analítica incorre é desconsiderar a materialidade do corpo, pois “Deixar de fundamentar o discurso na materialidade é privilegiar a posição daqueles cuja subjetividade e agência, fora do âmbito do gênero e da sexualidade, nunca foram subjugadas” (JOHNSON, 2005, p. 139, tradução nossa). A segunda inadvertência é que essa analítica desatenta às contribuições substanciais, seja no campo intelectual, estético ou político, daqueles que não se encontram sob a rubricas “branco” e “classe média” na luta contra a intolerância sexual e racial.

No artigo que entabula, portanto, o pensamento *quare*, Johnson investe amplamente na reflexão que lhe permite intervir nos estudos de gênero, mais detidamente no tocante à analítica e à prática *queer*. Ao mapear uma história geral do uso dos estudos *queer* no discurso acadêmico contemporâneo, focaliza a inexistência de discussão sobre questões de raça/etnia e de classe dentro desse paradigma teórico e analisa a leitura (errônea) de duas performances negras-gay empreendida por um teórico *queer*. Em seguida, propõe uma intervenção na “teoria” *queer*, balizando os pilares estruturais da “teoria” *quare*, que incorpora, necessariamente, raça e classe como categorias de análise no estudo da sexualidade. Johnson, a partir de uma leitura *quare* do filme *Black Is ... Black Ain't*, de Marlon Riggs, evidencia como essa “teoria” é, então, operacionalizada. Como último passo, o autor estabelece uma conjunção da práxis acadêmica com a práxis política. Resumidamente, Johnson explicita:

Porquanto não estou convencido de que os estudos, a teoria e o ativismo *queer* devam sofrer alguma alteração em breve, instituo os estudos *quare* como um projeto disciplinar intervencionista. Os estudos *quare* abordam as preocupações e necessidades de gays, lésbicas, bissexuais e transgêneros com questões de raça, sexo e classe, bem como outras identidades e posições de sujeito. Ao mesmo tempo em que contribuem com os campos discursivos do conhecimento, também se comprometem a teorizar a prática da vida cotidiana. Porque existimos não só em corpos discursivos, mas também materiais, necessitamos de uma teoria que fale a essa realidade. Por certo, os

estudos *quare* podem dar nova vida aos nossos estratagemas de sobrevivência “mortos” (ou mortíferos). (JOHNSON, 2005, p. 149-150, tradução nossa).

Embora os estudos *queer* sejam um generoso filão a partir do qual a teorização do gênero e da sexualidade tenha avançado a passos largos, são insuficientes para lidar com uma categoria de sujeitos cindidos por identidades raciais/étnicas e de classe. É justamente dessa necessidade premente que nascem os estudos *quare*, enquanto projeto disciplinar intervencionista, engajando-se tanto na política da diferença quanto na política do racismo, implementando uma jurisdição na qual os sujeitos ditos “abjetos” ou da “subclasse” podem celebrar sua(s) identidade(s).

Coeur mis à nu: o agenciamento de uma política da impostura

Thomas Anthony Grimes nasceu em 29 de abril de 1957, em Syracuse, Nova York, no Memorial Hospital, juntamente com sua irmã gêmea, Tina Marie. Morreu em 11 de março de 2003, aos 45 anos. Mantém-se, porém, presente em nossas lutas recalcitrantes cotidianas, pela força e vitalidade do legado que deixou: sua produção. Podemos dizer que Grimes foi um artista completo, sem que isso soe, de modo algum, apelativo ou adulador: além de poeta, era dramaturgo, ator, diretor e artista performático. Suas contribuições, não só para o teatro (foi considerado o pai do teatro gay e lésbico em Boston), mas também para a poesia negra-gay, trazem marcas de uma cáustica insubordinação, de um incansável afrontamento em face da ótica mais reacionária no panorama da literatura. Não é exagero, em vista disso, afirmarmos que tenha sido um dos responsáveis pela incitação de novos artistas LGBTs negros à produção, tornando, assim, públicas suas vozes.

A veia artística de Grimes e, portanto, sua sensibilidade, já era sintomática desde a infância, quando, aos oito anos, começa a escrever poesias e a escrever e dirigir peças de teatro escolar, performadas na *Croton Elementary School. Everson's*, sua primeira produção completa e de relevância, foi performada no *Regent's Theater*, em Syracuse.

Em 1985, Grimes decide mudar para Boston, onde trabalha na *Boston University* até sua morte. Nessa cidade, estrelou e dirigiu inúmeras peças, dentre as quais *Mattie's Grill*, *Jesus Made Footprints on Top of the Water*, *Brother Red* e *Good Times*. Ampliando as circunscrições de horizontes possíveis, leva *Through the Fire* e *The Meeting* em turnê nacional.

Especificamente no que diz respeito à produção poética, seus textos circularam por diversos meios como em *Black/Out*, *The Black Voice*, *The Boston Herald*, *The Boston Globe*, *Roxbury Community News*, e nas antologias *Poets on the Horizon: A Collection of Poetry* e em *Reclamations*. Teve seus trabalhos lidos e performados no *The Dark Room*, *The Cantab Lounge*, *The Nuyorican Poets Café* e *The Blue Note* em Manhattan, *The Lizard Lounge*, e no *International Poetry Slam* em 1993, em São Francisco. A poesia do autor também integra outras antologias como *Milking Black Bull: 11 Gay Black Poets*, editada por Assotto Saint, e *Deep Talk*, publicada pela editora Parfait de Cocoa Press.

Grimes funda, conjuntamente com Philip Robinson, o *Writers of Color Workshop*, sendo igualmente um dos instituidores da *New African Theater Company*. Além de escrever músicas para muitos artistas, participou de diversos álbuns de jazz, como *Scoop*, de Cornelius Claudio Kreusch & BlackMudSound.

Como artista influente e empenhado que foi, recebeu prêmios por sua produção, dentre os quais se podem citar o *Bessie Smith Award* por criatividade pelo *Greater Boston Gay and Lesbian Political Caucus*, o *Hometown Video Award*, em 1993, por excelência na *Gay and Lesbian Cable Programming*, e um prêmio nacional de prestígio por seu filme independente, *Allegations*.

Não obstante a postura ativa, o envolvimento em ações representativas do movimento LGBT e a irrefreável produção, Grimes é um autor a respeito do qual não há fortuna crítica disponível. O discurso opulento, sem rodeios ou delongas, que cimenta seus trabalhos destoa plenamente dos interesses ortodoxos regentes da lógica social de dominação, colocando-os sob ameaça. O gesto duplamente tirânico de oclusão que o atinge – por ser negro e gay – é refletido na perspicácia e na potência de sua escrita, que desalinha os fios do imbricado tecido social, urdido ideologicamente por uma matriz heterossexual e segregacionista.

O poema “Pelo fogo” (“*Through the fire*”, no original), selecionado e por nós traduzido, é representativo dessa categoria de sujeitos que, estigmatizados pelo gênero e pela cor, têm sido secularmente condenados ao ostracismo, oprimidos e relegados ao esquecimento e à obscuridade em uma sociedade pronunciadamente branca e heterossexual.

Pelo fogo

Crescer negro e gay
 Numa sociedade racista e homofóbica
 Jamais alguém disse que seria fácil.
 Tenho tido meus momentos de sofrimento, de mágoa
 Meus momentos de decepção e de desilusão

Mas tenho sobrevivido.
 Tenho sido insultado, maltratado
 Depreciado e, por vezes,
 Simplesmente tolerado
 Mas tenho sobrevivido.
 Tenho sido apagado, silenciado
 Ridicularizado e ignorado
 Mas tenho sobrevivido.
 Tenho sido colocado à prova, no fogo,
 E dele saio puro
 Tal como ouro preto.
 (GRIMES apud HICKMAN, 2005, p. 356, tradução nossa)⁶

Exemplo expressivo da conjunção das identidades negra e gay, o poema “Pelo fogo” revela-se como instrumento preciso e desafiador no processo de intervenção na construção da homossexualidade negra. Trabalhando de modo incessante na contracorrente de “momentos de sofrimento e de mágoa”, “de decepção e de desilusão”, o sujeito delineado na tessitura poética promove uma colisão contestadora e subversiva diante do regime autoritário, opressor e agenciador de estereótipos exercido por/em uma sociedade particularmente racista e heteronormativa. A ilegibilidade da diferença nesse tipo particular de sociedade beira a um pesadelo assombroso, pois, ao não reconhecê-la, solapa o sujeito em sua humanidade, destruindo-o.

A política de impostura bem como a produção da autoimagem funcionam, aqui, como uma performance do “eu” para o “outro”, e, de modo mais significativo, como performance do “eu” para si mesmo, um “momento de autorreflexividade, com potencial de transformar a visão do ‘eu’ em relação ao mundo.” (JOHNSON, 2005, p. 137-138, tradução nossa). Enquanto processo de autoafirmação e de reengenharia identitária, essa performance, ao burlar as amarras sociais e políticas, converte-se em estratégia de sobrevivência.

O paroxismo da dor – não só física, mas também moral – que mortifica o sujeito (explicitado já na escolha dos signos linguísticos colocados em rotação no poema) é transmutado em trabalho colossal de insubordinação e enfrentamento. A malha poética é assumida como um *coeur mis à nu*, relato da experiência, espaço de mobilização de forças na luta empenhada contra o enclausuramento, o apagamento e a invisibilidade.

⁶ No original: **Through the fire** / Growing up Black and gay / In a racist, homophobic society / Nobody ever said it was gonna be easy. / I’ve had my share of heartaches, heartbreaks / My share of being stood up and let down / But I have survived. / I’ve been abused, misused / Unappreciated and sometimes / Simply tolerated / But I have survived. / I’ve been invisible, silenced / Laughed at and scorned / But I have survived. / I’ve been tried in the fire / And I’m comin out pure / Like black gold.

A constante repetição do verso “Mas tenho sobrevivido” aponta, por exemplo, para uma atitude antagônica à vitimização, pondo em evidência o empoderamento desse sujeito que não se quer “apagado, silenciado, ridicularizado e ignorado”. Esse verso asséptico, porém avassalador, reiterado três vezes ao longo do poema, também funciona como índice de performatividade: ao enunciá-lo, o sujeito (re)afirma a sobrevivência, a revitalização. O cultivo e a manutenção da voz operam como arma na elaboração da crítica à homofobia na comunidade negra (mas não só nela) e da crítica ao racismo na comunidade gay (mas também não só nela).

“Pelo fogo” leva-nos a um questionamento relevante: como suplantar o problemático estreitamento de visão arraigado no âmbito dessas comunidades senão por meio da literatura, ferramenta imprescindível na produção do pensamento crítico e libertário? A vida é a matéria prima da literatura. A trama da vida é entrelaçada aos fios labirínticos da linguagem, que se emaranham, enredam-se e produzem o tecido literário. Literatura é fomento anímico, é palavra, é verbo de/em ação, que põe o discurso em movimento e permite o repensar contínuo, pois flagra e abarca a totalidade do universo. É, pois, alento às aflições daqueles que padecem, um gesto humanizador.

A homofobia e o racismo são duas vertentes (desoladoras) de um mesmo discurso, a saber, aquele do ódio. Nesse espaço de múltiplas (o)pressões, onde a voz tende a ser abafada, emudecida, Grimes convida-nos à formulação de manobras discursivas (e porque não performativas?) centradas em nossas experiências íntimas, e que se oponham, portanto, a posicionamentos instituídos, dominantes, subjugadores das identidades *quare*.

A identidade, muitas vezes, manifesta-se na performance do andar, do falar, do gesticular; manifesta-se no corpo e também na pele, tendo consequências sociais e políticas para quem os habita. Como refletir acerca dessas questões senão por meio de uma perspectiva enviesada pela analítica *quare*? Ao empreender uma leitura dos sujeitos negros-gay pelas lentes apenas da raça ou apenas do gênero não estaríamos nós encobrindo uma parte importante da identidade desses sujeitos? Não estaríamos fazendo uma leitura rasa das potencialidades do texto poético, ou, em pior das hipóteses, compactuando com as já, e desde sempre, ideologias racistas e heteronormativas tão incutidas em nosso meio social e político?

É nesse sentido que os estudos *quare*, assim como a predisposição política da poesia de Grimes, incitam-nos à prática, à ação, à luta pelo desmantelamento de hierarquias e de estruturas institucionais opressivas e o implemento de um novo cenário. É esse horizonte antagônico descortinado que possibilita um vislumbre da beleza não apenas de existir, mas de ser, de ser respeitado, e, portanto, de ter seu lugar no mundo. Frisamos e concluimos

salientando um ponto importante em direção a esse novo limiar: a beleza da possibilidade de ser e de autoafirmar-se é que, quando se é lançado ao fogo para ser testado ou destruído, de lá se sai – ou deve-se sair – renovado, tal como fênix ressurgindo das cinzas, “tal como ouro preto”, prestes a reluzir.

Referências

ABELOVE, H.; BARALE, M.A; HALPERIN, D. M. (Orgs.). **The Lesbian Studies and Gay Studies**. New York: Routledge, 1993.

ALTHUSSER, L. **Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado**. Lisboa: Presença, 1980.

ANZALDÚA, G. To(o) Queer the Writer: Loca, Escrita y Chicana. In: WARLAND, B. (Ed.). **Inversions: Writing by Dykes, Queers and Lesbians**. Vancouver: Press Gang, 1991. p. 249-263.

BAUMAN, Z. **Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi**. Tradução de C. A. Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

BAUMAN, Z. **Modernidade líquida**. Tradução de P. Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BAUMAN, Z. **Vida líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

BEAUVOIR, S. **O segundo sexo. Vol. 2: A experiência vivida**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1967.

BERLANT, L.; WARNER, M. Sexo en público. In: JIMENEZ, R. M. **Sexualidades transgressoras: uma antología de estúdios queer**. Barcelona: Icaria, 2002. p. 229-257.

BUTLER, J. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do ‘sexo’. In: LOURO, G. L. (Org.). **O corpo educado: pedagogias da sexualidade**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 151-172.

BUTLER, J. **Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”**. Buenos Aires: Paidós, 2002.

BUTLER, J. Gender trouble: Still Revolutionary or Obsolete? An Interview with Aurore (Bang Bang). **Avonden van Sophia/Soirées de Sophia 2006–2007**, Sophia/Brussels, p. 29-38, 2008.

BUTLER, J. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. 10. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

CHAMBERS, S. A. A queer politics of the democratic miscount. **Borderlands**, v. 8, n. 2, p. 1–23, 2009.

DERRIDA, J. Différance In: DU GAY, P.; EVANS, J.; REDMAN, P. (Eds.). **Identity: A reader**. London: Sage, 2000. p. 87-93.

DERRIDA, J. **Gramatologia**. São Paulo: Perspectiva, 2004.

DOTY, A. **Flaming classics: queering the film canon**. New York: Routledge, 2000.

DU GAY, P.; EVANS, J.; REDMAN, P. (Eds.). **Identity: A reader**. London: Sage, 2000.

DUGGAN, L. Making It Perfectly Queer. **Socialist Review**, v. 22, n. 1, p. 11-31, 1992.

EDELMAN, L. **Homographesis: Essays in Gay Literary and Cultural Theory**. New York: Routledge, 1994.

EDELMAN, L. Queer Theory: Unstating Desire. **GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies**, v. 2, n. 4, p. 343-346, 1995.

FOUCAULT, M. **História da Sexualidade, v. I: A Vontade de Saber**. Tradução: Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 12a ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988a.

FOUCAULT, M. **História da Sexualidade, v. II: O Uso dos Prazeres**. Tradução: Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 12a ed. Rio de Janeiro: Edições Graal. 1988b.

FOUCAULT, M. **História da Sexualidade, v. III: O Cuidado de Si**. Tradução: Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 12a ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988c.

FOUCAULT, M. **Vigiar e Punir**. Petrópolis: Vozes, 1984.

GIFFNEY, N. Denormalizing queer theory: more than (simply) lesbian and gay studies. **Feminist Theory**, v. 5, n. 1, p. 73-78, 2004.

GIFFNEY, N. Introduction: The 'q' Word. In: GIFFNEY, N.; O'ROURKE, M. **The Ashgate Research Companion to Queer Theory**. London: Routledge, 2009. p. 1-13.

GIFFNEY, N.; O'ROURKE, M. **The Ashgate Research Companion to Queer Theory**. London: Routledge, 2009.

HALL, D. E. **Queer Theories**. New York: Palgrave Macmillan, 2003.

HARPER, P. B.; WHITE, E. F.; CERULLO, M. Multi/Queer/Culture. **Radical America**, v. 24, n. 4, p. 27-37, 1990.

HALPERIN, D. M. **San Foucault: para una hagiografía gay**. Buenos Aires: Ediciones Literales, 2004.

HALPERIN, D. M. The normalization of queer theory. **Journal of Homosexuality**, v. 45, n. 24, p. 339-343, 2003.

HICKMAN, C. **Fumbling Toward Divinity: The Adoption Scriptures**. Maine: Annabessacook Farm, 2005.

HULL, A.; BELL-SCOTT, P.; SMITH, B. **All the Women Are White, All the Blacks Are Men. But Some of Us Are Brave**: Black Women's Studies. Old Westbury, NY: Feminist Press, 1982.

JAGOSE, A. **Queer Theory: An Introduction**. New York: New York University Press, 1996.

JIMENEZ, R. M. **Sexualidades transgressoras: uma antología de estudos queer**. Barcelona: Icaria, 2002.

JOHNSON, E. P. 'Quare' Studies or (Almost) Everything I Know about Queer Studies I Learned from My Grandmother. In: JOHNSON, E. P.; HENDERSON, M. G. (Eds.). **Black Queer Studies: A Critical Anthology**. Durham: Duke University Press, 2005. p. 124-157.

JOHNSON, E. P.; HENDERSON, M. G. (Eds.). **Black Queer Studies: A Critical Anthology**. Durham: Duke University Press, 2005.

KEMP, S.; SQUIRES, J. (Eds.). **Feminisms**. Oxford: Oxford University Press, 1997.

KOESTENBAUM, W. **Double Talk: The Erotics of Male Literary Collaboration**. London-New York: Routledge, 1991.

LACAN, J. A significação do falo. In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998. p. 692-703.

LAURETIS, T. de. Habit Changes. **differences: A Journal of Feminist Cultural Studies**, v. 6, n. 2-3, p. 296-313, 1994.

LAURETIS, T. de. Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities. **differences: A Journal of Feminist Cultural Studies**, v. 3, n. 2, p. iii-xviii, 1991.

LOPES, D. et al. (Orgs.). **Imagem e diversidade sexual**. São Paulo: Nojosa, 2004.

LOURO, G. L. (Org.). **O corpo educado: pedagogias da sexualidade**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

LOURO, G. L. Os estudos feministas, os estudos gays e lésbicos e a Teoria Queer como políticas de conhecimento. In: LOPES, D. et al. (Orgs.). **Imagem e diversidade sexual**. São Paulo: Nojosa, 2004. p. 23-38.

LOURO, G. L. **Um corpo estranho: ensaios sobre a sexualidade e a teoria queer**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

MCINTOSH, M. Queer theory and the war of the sexes. In: KEMP, S.; SQUIRES, J. (Eds.). **Feminisms**. Oxford: Oxford University Press, 1997. p. 354-368.

MISKOLCI, R. Estranhando as ciências sociais: notas introdutórias sobre teoria Queer. **Florestan**, São Carlos, v. 1, n. 2, p. 8-25, nov. 2014. Disponível em: <

http://www.revistaflorestan.ufscar.br/index.php/Florestan/article/view/62/pdf_23 >. Acesso em: 23 fev. 2016.

MISKOLCI, R. **Teoria Queer: um aprendizado pelas diferenças**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

NIGRO, C. M. C; JESUS, D. M. de; CARBONIERI, D. (Orgs.). **Estudos sobre gênero: identidades, discursos e educação**. Homenagem a João W. Nery. Campinas/SP: Pontes Editores, 2017.

NORTON, R. **Myth of the Modern Homosexual: Queer History and the Search for Cultural Unity**. London: Bloomsbury Academic, 1997.

PARKER, R.; AGGLETON, P. (Eds.). **Culture, society and sexuality**. Philadelphia: UCL Press, 1999.

PEREIRA, P. P. G. Queer decolonial: quando as teorias viajam. **Contemporânea**, São Carlos, v. 5, n. 2, p. 411-437, jul.-dez. 2015. Disponível em: < <http://www.contemporanea.ufscar.br/index.php/contemporanea/article/view/340/146> >. Acesso em: 28 fev. 2018.

PEREIRA, P. P. G. Queer nos trópicos. **Contemporânea**, Porto Alegre, v. 2, n. 2, p. 371-394, 2012.

QUEER. In: **Oxford Living Dictionaries**. Disponível em: < <https://en.oxforddictionaries.com/definition/queer> >. Acesso em: 03 mar. 2018.

RAPP, R. (Ed.). **Toward an Anthropology of Women**. New York: Monthly Review Press, 1975.

RICH, A. Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence. In: ABELOVE, H.; BARALE, M.A; HALPERIN, D. M. (Orgs.). **The Lesbian Studies and Gay Studies**. New York: Routledge, 1993. p. 227-254.

RILEY, D. **Am I That Name? Feminism and the Category of 'Women' in History**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.

RUBIN, G. S. Thinking sex: notes for a radical theory of politics of sexuality. In: PARKER, R.; AGGLETON, P. (Eds.). **Culture, society and sexuality**. Philadelphia: UCL Press, 1999. p. 143-178.

RUBIN, G. The Traffic in Women: Notes on the "Political Economy of Sex". In: RAPP, R. (Ed.). **Toward an Anthropology of Women**. New York: Monthly Review Press, 1975. p. 157-211.

RUBIN, G.; BUTLER, J. Tráfico sexual: entrevista. **Cadernos Pagu**, Campinas-SP, n. 21, p. 157-209, 2003. Disponível em: < <http://www.scielo.br/pdf/cpa/n21/n21a08.pdf> >. Acesso em: 22 mar. 2018.

SÁEZ, J. **Teoría Queer y Psicoanálisis**. Madrid: Síntesis, 2004.

SALIH, S. **Judith Butler e a teoria queer**. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

SARTRE, J.-P. **O existencialismo é um humanismo**. São Paulo: Abril, 1984.

SEDGWICK, E. K. Queer Performativity: Henry James's The Art of the Novel. **GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies**, v. 1, n. 1, p. 1-16, 1993a.

SEDGWICK, E. K. **Tendências**. Durham: Duke University Press, 1993b.

SILVA, T. T. da. **Documentos de identidade**: uma introdução às teorias do currículo. Belo Horizonte: Autêntica, 1999.

SOUZA, E. M. de. A Teoria Queer e os Estudos Organizacionais: Revisando Conceitos sobre Identidade. **Revista de Administração Contemporânea**, v. 21, n.3, p.308-326, 2017. Disponível em: < http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-6552017000300308&lng=en&nrm=iso&tlng=pt > . Acesso em 16 abr. 2018.

SOUZA, E. M.; CARRIERI, A. P. A analítica *queer* e seu rompimento com a concepção binária de gênero. **Revista de Administração Mackenzie**, São Paulo, v. 11, n. 3, p. 46-70, 2010.

SPARGO, T. **Foucault e a teoria queer**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

WARLAND, B. (Ed.). **Inversions**: Writing by Dykes, Queers and Lesbians. Vancouver: Press Gang, 1991.

WARNER, M. (Ed.). **Fear of the Queer Planet**: Queer Politics and Social Theory. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

WARNER, M. Introduction. In: _____ (Ed.). **Fear of the Queer Planet**: Queer Politics and Social Theory. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993. p. vii–xxxii.

WILCHINS, R. **Queer Theory, Gender Theory**: An Instant Primer. Los Angeles: Alyson Books, 2004.

YON, D. A. **Elusive Culture**: Schooling, Race, and Identity in Global Times. Albany: State University of New York Press, 2000.

E. PATRICK JOHNSON

ESTUDOS “*QUARE*” OU (QUASE) TUDO O QUE SEI SOBRE
ESTUDOS *QUEER* APRENDI COM MINHA AVÓ

Amo *queer*. *Queer* designa homossexual de qualquer sexo. É mais prático do que dizer “gays”, que precisa ser especificado,⁷ ou “lésbicas e homens gays”. É um termo polêmico e extremamente útil, pois é o que afirmamos ser, que é “Foda-se”. Spike Pittsberg, em Cherry Smith, “*What is this thing called queer?*”

Uso *queer* para descrever meu próprio tipo de feminismo lésbico, que tem muito a ver com o feminismo radical com o qual estive envolvida no começo dos anos 80. Também uso o termo de modo extrínseco para descrever uma inclusividade política – um novo passo em direção à celebração da diferença pela sexualidade, pelo gênero, pela preferência sexual e pela escolha de objeto. Ambos os usos estão interligados. Linda Semple, em Smith, “*What is this thing called queer?*”

Sou mais propensa a usar as palavras “lésbica negra”, pois quando ouço o termo *queer*, penso em homens gays brancos. Isling Mack-Nataf, em Smith, “*What is this thing called queer?*”

Defino-me como gay na maioria das vezes. Não uso *queer*, pois essa palavra não faz parte do meu vernáculo – mas não tenho nada contra o uso. Os mesmos debates em torno das questões de nomeação ocorrem na “comunidade negra”. Nomear é um ato de poder. O fato de negros e gays constantemente nos renomearem é uma maneira de deslocar o poder dos brancos e dos héteros, respectivamente. Inge Blackman, em Smith, “*What is this thing called queer?*”

Pessoalmente, não me considero uma ativista *queer* ou, para ser franca, não me considero qualquer coisa *queer*. Não porque não me veja como ativista. Na verdade, creio que meu trabalho político seja uma das minhas contribuições mais importantes para todas as comunidades das quais faço parte. Contudo, como outros ativistas gays, lésbicas, bissexuais e transgêneros racializados,^{8,9} acho o rótulo “*queer*” sobrecarregado de pressupostos implícitos inibidores do potencial político radical dessa categoria. Cathy Cohen, “*Punks, Bulldaggers, and Welfare Queens*”.

⁷ Gay do sexo masculino ou gay do sexo feminino.

⁸ A expressão “of color”, no original, é utilizada comumente em países de língua inglesa para fazer referência a indivíduos não-brancos. Em língua portuguesa, contudo, a locução carrega uma conotação semântica pejorativa. Em vista disso, optamos por traduzi-la, ao longo do texto, como “racializado”, mantendo, desse modo, a visibilidade da ideia de raça/etnia.

⁹ Apesar de trabalharmos dentro de uma perspectiva de gênero e reconhecermos a tendência de democratização do discurso, optamos por utilizar o masculino genérico em português, evitando, assim, a repetição das fórmulas “o(a)”, “x” e “@”, que poderia tornar a leitura do texto truncada.

Quare Etimologia (com o perdão de Alice Walker) [1]

Quare /kwer/, s. 1. Mesmo que *queer*; contrário de *hétero*; estranho ou ligeiramente excêntrico; do vernáculo afro-americano para *queer*; às vezes usado de forma homofóbica, mas sempre denotando excesso que não pode ser contido dentro das categorias convencionais do *ser*; curiosamente, equivalente à variante anglo-irlandesa (e, às vezes, afro-irlandesa) de *queer*, como na famosa peça *The Quare Fellow*, de Brendan Behan.

- adj. 2. lésbica, gay, bissexual ou transgênero racializado que ama outros homens ou outras mulheres, sexualmente e/ou não sexualmente, e aprecia a cultura e a comunidade negras.

- s. 3. Aquele que *pensa e sente e age* (e, às vezes, “reage”); comprometido com a luta contra todas as formas de opressão – de raça, de sexo, de gênero, de classe, de religião etc.

- s. 4. Aquele para quem as identidades de sexo e de gênero já, e desde sempre, estabelecem interseccionalidades com a subjetividade racial.

5. *quare* está para *queer* assim como “gongar” está para a “destilar veneno”.¹⁰

Encontro-me num impasse. Esta é uma posição delicada, mas o que está em jogo é mais que importante para justificar um empreendimento arriscado. O empreendimento ao qual me refiro é a reconceptualização dos chamados estudos “*queer*”, disciplina ainda em incubação. Ora, qual a importância de um nome? Essa é uma pergunta crucial quando, como afirma James Baldwin, “não tenho nome na rua” ou, pior ainda, “ninguém *sabe* meu nome” [2]. Costumava responder a “*queer*”, mas, ao se dirigirem a mim por esse nome, interpelado naquele momento, sentia-me como se estivesse sendo chamado de “sem nome”. Precisava de algo com mais “alma”, mais “baque”, algo bem mais “familiar”. Afinal de contas, trata-se do meu nome!

Então lembrei como “*queer*” é usado em minha família. Minha avó, por exemplo, utilizava frequentemente esse termo quando eu era pequeno e ainda o utiliza hoje em dia [3]. Ao pronunciá-lo, ela o faz em dialeto sulista, negro, carregado: “*That sho’ll is a ‘quare’ chile*” [“Essa é, com certeza, uma criança ‘viada’”]. A maneira como emprega o termo ‘*queer*’ é quase sempre matizada. Ainda assim, pode-se perguntar o que uma negra, pobre, sulista, homofóbica, de oitenta e poucos anos poderia ensinar – se é que poderia ensinar alguma coisa – a seu neto gay, culto, de classe média, de trinta e poucos anos a respeito dos estudos *queer*. Tudo. Ou *quase* tudo. Por um lado, minha avó usa “*quare*” para designar algo ou alguém estranho, anticonvencional, ou ligeiramente excêntrico – definições de acordo com os entendimentos e usos tradicionais de “*queer*”. Por outro lado, também emprega “*quare*”

¹⁰ N.T.: os termos referem-se a “*reading*” e “*throwing shade*”, duas gírias usadas no cenário LGBT norte-americano. A primeira expressão corresponde a um insulto perspicaz, muitas vezes de forma exagerada, exorbitante, imediatamente reconhecível, sobre os defeitos de uma pessoa. A segunda, por seu turno, corresponde a uma versão atenuada e indireta daquela.

para expressar algo excessivo – que pode ser filosoficamente traduzido num excesso de significados discursivos e epistemológicos, fundamentados em rituais culturais afro-americanos e na experiência vivida. Seu (não) saber com relação a “*quare*” é atribuído à sua própria “múltipla e complexa posicionalidade cultural, social e histórica” [4]. É dessa posicionalidade cultural específica que sinto falta no uso prevaletente e mais convencional do termo “*queer*”, em especial na reapropriação teórica mais recente desse termo dentro do contexto acadêmico.

Sabia que havia algo no termo “*quare*”, que suas implicações iam muito além da varanda frontal da casa da minha avó. Pouco sabia eu, no entanto, que o termo propagava-se da varanda da casa dela até o outro lado do Atlântico. Foi então que o encontrei na Irlanda [5]. Em seu livro *Quare Joyce*, Joseph Valente escreve: “Optei por usar o epíteto anglo-irlandês ‘*quare*’ no título como uma espécie de trocadilho transnacional/transidiomático.” *Quare*, no sentido de estranho ou esquisito, como na famosa peça *The Quare Fellow*, de Brendan Behan, tem sido recentemente tomado como uma variante distintamente irlandesa de *queer*. Esse fato pode ser constatado na coleção de prosa há pouco lançada, *Quare Fellas*, cujo editor, Brian Finnegan, reinterpreta o uso que Behan faz do termo como uma ‘alusão secreta à própria sexualidade’” [6]. A apropriação do epíteto irlandês *quare*, feita por Valente para ler James Joyce por uma perspectiva *queer*, estabelece uma conexão entre raça e etnia em relação à identidade *queer*. Com efeito, a leitura de Joyce por uma perspectiva “*quare*” empreendida por Valente, quando conjugada com a que minha avó fazia daqueles “ligeiramente excêntricos”, viabiliza uma estratégia para a leitura da sexualidade racial e étnica. É na maneira como cada um deles emprega o termo que se estabelece uma divergência. Valente utiliza “*quare*” para conceber uma exegese literária *queer* de Joyce. Ao invés de usar “*quare*” como um modo *literário* de ler/teorizar, baseio-me nas raízes *vernáculos* implícitas no uso que minha avó faz da palavra para formular uma estratégia de teorização da sexualidade racializada.

Em razão de grande parte da teoria *queer* interrogar criticamente noções como subjetividade/individualidade, agência e experiência, é muitas vezes incapaz de acomodar questões enfrentadas por gays e lésbicas racializados oriundos de comunidades “racializadas”. Gloria Anzaldúa aborda explicitamente essa limitação ao advertir que “*queer* é usado como um receptáculo unificador ilegítimo, abrigando todos os ‘gays’ de todas as raças, etnias e classes”. Embora reconheça que, “por vezes, precisemos desse receptáculo para afirmar nossa posição contra os forasteiros”, Anzaldúa insiste que “mesmo quando procuramos abrigo sob

ele [‘o receptáculo *queer*’], não devemos esquecer que ele homogeneíza, apaga nossas diferenças” [7].

“*Quare*”, em contrapartida, não só transpassa as identidades, mas também as *articula*. “*Quare*” oferece uma maneira de criticar noções estáveis de identidade e, ao mesmo tempo, situar o conhecimento de raça e de classe. Meu projeto é de revisão e recuperação. Quero manter o espírito lúdico e de inclusividade do “*queer*”, que inspira muito da teoria *queer*, mas também descartar tendências homogeneizantes. Como expansão disciplinar, pretendo, então, transformar o que é *queer* em *quare*, de modo que as formas de conhecimento sejam vistas não só como discursivamente mediadas, mas também como historicamente situadas e materialmente condicionadas. Essa reconceptualização coloca em primeiro plano os meios pelos quais lésbicas, bissexuais, gays e transgêneros racializados podem alcançar conhecimento sexual e racial. Além disso, os estudos *quare* reconhecem os diferentes “pontos de vista” encontrados entre lésbicas, bissexuais, gays e transgêneros racializados – também condicionados pela classe e pelo gênero [8].

Os estudos *quare* são uma teoria de e para LGBTs racializados. Assim, reconheço que em minha tentativa de levar esses estudos adiante, corro o risco de promover outra versão da política de identidade. Apesar disso, considero necessário percorrer esse campo minado, a fim de elucidar como algumas vertentes da teoria *queer* omitem a sexualidade racializada. A teoria que proponho é uma “teoria na carne” [9]. As teorias na carne enfatizam a diversidade dentro de cada grupo e entre os grupos de gays, de bissexuais, de lésbicas e de transgêneros racializados, ao mesmo tempo em que explicitam como o racismo e o classismo afetam o modo de vivenciarmos e teorizarmos o mundo. As teorias na carne também unem teoria e prática, por meio de uma política corporificada de resistência. Essa política de resistência está presente nas tradições vernáculas, tais como performances, folclore, literatura e arte verbal.

Este ensaio oferece uma ampla reflexão e intervenção no que concerne à teoria e à prática *queer*. Começo por mapear uma história geral do uso da teoria *queer* no discurso acadêmico contemporâneo, enfocando a falta de discussão sobre raça e classe dentro desse paradigma teórico. Na sequência, proponho a análise de uma leitura (errônea) de duas performances negras-gay empreendida por um teórico *queer*. Em seguida, proponho uma intervenção na teoria *queer*, delineando os componentes da teoria *quare*, incorporando raça e classe como categorias de análise no estudo da sexualidade. A teoria *quare* é então operacionalizada na seção seguinte, onde apresento uma leitura *quare* do filme *Black Is ... Black Ain't*, de Marlon Riggs. A seção final convida-nos a uma conjunção da práxis acadêmica com a práxis política.

“PROBLEMAS DE RAÇA”: ESTUDOS *QUEER* OU O ESTUDO DOS *QUEERS* BRANCOS

No momento em que os estudos *queer* ganham impulso no contexto acadêmico e forjam um espaço como disciplina legítima, grande parte do conhecimento produzido em seu nome elide questões de raça e classe. Embora as epígrafes introdutórias deste ensaio sugiram que “*queer*” às vezes fale por todas as (homos)sexualidades, insinuam também não ser essa categoria necessariamente aceita por gays, bissexuais, lésbicas e transgêneros racializados. Na verdade, as afirmações de Mack-Nataf, Blackman e Cohen refletem uma suspeita geral em relação ao termo “*queer*”, que, muitas vezes, desloca e, raramente, aborda as preocupações por elas levantadas [10].

Alguns teóricos *queer* argumentam que o uso que fazem do vocábulo “*queer*” excede uma mera reapropriação de um termo ofensivo. Cherry Smith, por exemplo, afirma que o termo envolve um “questionamento radical das normas sociais e culturais, das noções de gênero, sexualidade reprodutiva e família” [11]. Outros ressaltam a vivacidade e a inclusividade do termo, argumentando que, mais do que fixar identidades, propicia uma rede aberta de possibilidades. De acordo com Eve Sedgwick, “O que é necessário – tudo o que é necessário – para que a descrição ‘*queer*’ se torne verdadeira é a potência de seu uso em primeira pessoa” [12]. De fato, sugere Sedgwick, essa descrição pode se referir a “*pushy femmes*, fadas radicais, *fantasists*, drags, clones, *leatherfolk*, senhoras de smoking, mulheres ou homens feministas, masturbadores, *bulldaggers*, divas, *Snap! queens*, fanchonas passivas, *storytellers*, transexuais, mariconas, *wannabes*, homens lésbicos ou lésbicas que dormem com homens, ou ... pessoas capazes de apreciar, aprender ou se identificar com essas categorias” [13]. Para a teórica, *queer* é então, ao que parece, uma categoria demasiadamente ampla, não vinculada a qualquer “identidade” específica, uma noção que nos distancia de binarismos como “homossexual/heterossexual” e “gay/lésbica”. Michael Warner oferece uma visão ainda mais politizada e polêmica: “A preferência por ‘*queer*’ representa, entre outras coisas, um impulso agressivo de generalização; rejeita uma lógica minorizante de tolerância ou uma simples representação de interesses políticos em favor de uma resistência mais radical aos regimes do normal. Para os estudiosos, interessar-se pela teoria *queer* é uma maneira de conturbar os espaços acadêmicos dessexualizados, exalar sexualidade, repensar o público sobre e para o qual os intelectuais acadêmicos escrevem, vestem-se e performam” [14]. Os teóricos acima mencionados identificam “*queer*” como um espaço de possibilidade indeterminada, onde a prática sexual não necessariamente define o *status* de alguém como

queer. Na verdade, Lauren Berlant e Michael Warner argumentam que *queer* é “mais uma questão de pretensão do que expressão de uma identidade ou de uma história” [15]. Por conseguinte, o crítico heterossexual Calvin Thomas apropria-se da noção de “*critical queerness*”, de Judith Butler, para sugerir que “assim como há mais de uma maneira de ser ‘crítico’, pode haver mais de uma (ou duas ou três) de ser ‘*queer*’” [16].

Alguns críticos têm aplicado a teoria do gênero de Butler à formação da identidade de modo mais geral. A teórica põe em questão a noção do “*self*” como distinta dos campos culturais discursivos. Isto é, assim como o gênero, não existe um “*self*” independente ou puro, nem agente situado fora dos sistemas discursivos social e culturalmente mediados. Dessa forma, qualquer tentativa de identificação leva, segundo Butler, erroneamente a acreditar que as identidades não dependem do discurso e são capazes de existir fora dos sistemas que essas formações identitárias procuram criticar. Mesmo quando a identidade é contextualizada e especificada, Butler ainda insiste que as teorias da identidade “invariavelmente se encerram com um embaraçoso ‘etc.’” [17]. A ênfase por ela conferida aos conceitos de gênero e de sexo como “performativos” parece embasar uma teoria progressista da sexualidade. De fato, alguns estudiosos fizeram o salto teórico do performativo de gênero ao performativo de raça, demonstrando, assim, o potencial da teoria por ela proposta para entender a ontologia de raça [18].

No entanto, inspirado na expressão agora popular “problema de gênero”, *há um problema de “raça” aqui relacionado com teoria queer*. Mais especificamente, na “corrida pela teoria” [19],¹¹ a teoria *queer* muitas vezes não consegue abordar as realidades materiais de lésbicas e gays racializados. Como a ativista negra britânica Helen (charles) pergunta: “O que acontece com a definição de ‘*queer*’ quando se está se lavando ou se masturbando? Quando se toma consciência do extravio ou deslocamento em relação à cor, gênero, identidade? Será que ficam agrupadas ... numa categoria homogênea, onde a classe e outras coisas que compõem uma identidade cultural são ignoradas?” [20] Quais são, por exemplo, as implicações éticas e materiais da teoria *queer* se seu projeto é desmantelar todas as noções de identidade e agência? A tendência desconstrutiva da teoria *queer* realça os modos pelos quais a ideologia funciona para oprimir e proscrever maneiras de conhecer, mas qual é sua utilidade nas linhas de frente, nas trincheiras, nas ruas ou nos lugares onde o corpo racializado e

¹¹ N.T.: A expressão “*race for theory*”, no original, que advém do título do livro de Barbara Christian, suscita, neste contexto, um jogo de palavras que pode ser lido tanto como “corrida pela teoria” quanto como “raça para a teoria”.

sexualizado é espancado, subjugado pela fome, queimado, amaldiçoado – na verdade, quando o corpo é convertido no local do trauma? [21]

A teoria *queer* pode falhar duplamente: não se concentra na materialidade do corpo racializado e também não consegue reconhecer consistente e criticamente as contribuições intelectuais, estéticas e políticas de gays, bissexuais, lésbicas e transgêneros não-brancos, não-classe média, na luta contra a homofobia e a opressão. Além disso, mesmo quando os teóricos *queer* brancos reconhecem essas contribuições, raramente refletem de forma consciente e aberta sobre os modos pelos quais a própria branquidade informa a própria posição crítica *queer* – e isso está ocorrendo num momento em que nomear a posicionalidade tornou-se quase um protocolo padrão em outras áreas do conhecimento. Embora haja exceções, de modo geral, esses teóricos *queer* deixam de reconhecer e abordar o privilégio racial [22].

Pelo fato de suas teorizações serem muitas vezes fundamentadas numa política de identidade, os LGBTs racializados são frequentemente vítimas de acusações de “essencialismo” ou “anti-intelectualismo”. Centrar-se em torno da identidade, no entanto, nem sempre é um gesto “essencialista” involuntário; é muitas vezes uma escolha estratégica intencional [23]. Cathy Cohen, por exemplo, sugere que “a teorização *queer*, que requer a eliminação de categorias fixas, parece ignorar o modo como algumas identidades sociais tradicionais e laços comunitários podem, de fato, ser importantes para a sobrevivência de certos indivíduos” [24]. Os “laços comunitários” aos quais Cohen se refere são aqueles existentes em comunidades racializadas devido aos limites da sexualidade. Por exemplo, minha avó, que é homofóbica, deve ser incluída na luta contra a opressão, apesar de seu sectarismo. Embora sua homofobia deva ser criticada, suas lutas feministas e raciais ao longo da vida permitiram que outros membros de minha família e eu instaurássemos estratégias de resistência contra várias opressões, incluindo a homofobia. Alguns grupos de ativistas *queer*, no entanto, têm argumentado fervorosamente a favor da desautorização de qualquer aliança com heterossexuais, uma desautorização que nós, pertencentes a comunidades racializadas, não podemos necessariamente nos permitir [25]. Portanto, embora ofereça uma política progressista e, às vezes, transgressiva da sexualidade, as fissuras da teoria *queer* são expostas quando aplicada a identidades como a de raça e a de classe, em torno das quais a sexualidade pode gravitar.

Como objeção a esta miopia e na tentativa de preencher a lacuna existente entre a teoria e a prática, o “*self*” e o Outro, Audre Lorde assevera:

Sem comunidade não há libertação, há apenas o mais vulnerável e temporário armistício entre um indivíduo e a opressão. A comunidade, contudo, não deve significar uma supressão de nossas diferenças, nem a pretensão patética de que essas diferenças não existem...

Peço a cada uma de nós aqui para mergulhar até as profundezas do conhecimento de si e tocar o terror e a aversão a qualquer diferença que lá se encontre. Ver a face apresentada. Então, o pessoal e o político podem começar a orientar todas as nossas escolhas [26].

Para Lorde, uma teoria que dissolva a identidade comunitária – em toda sua diferença – em torno da qual os marginalizados podem se organizar politicamente não pode ser considerada progressista. Também não é uma teoria que gays, bissexuais, transgêneros e lésbicas racializados podem se dar ao luxo de adotar, pois fazê-lo seria excluir possibilidades de mudança.

“NOSSOS *BLUES* NÃO SÃO IGUAIS”: A INVALIDAÇÃO DA “EXPERIÊNCIA”

Proponho, neste ponto, uma análise da leitura feita por um teórico *queer* de duas performances negras gays. Apresento, portanto, um exemplo específico de como alguns deles leem (erroneamente) ou minimizam o trabalho, as vidas e a produção cultural de LGBTs racializados, e lanço as bases para uma retomada de foco que se volte para a performance corporificada enquanto práxis crítica. Em *The Ethics of Marginality*, por exemplo, o teórico *queer* John Champagne serve-se das objeções de teóricos negros gays às fotografias de Robert Mapplethorpe para enfatizar o problema do uso da “experiência” como evidência [27]. Champagne coloca em foco, especificamente, um discurso proferido por Essex Hemphill, escritor e ativista negro e gay, na conferência de escritores gays/lésbicas conhecida como OUTWRITE, em 1990, onde criticou as fotografias de homens negros tiradas por Mapplethorpe [28]. O teórico contesta a crítica de Hemphill, argumentando que a leitura é “monolítica” e evidencia “uma relação amplamente não teorizada entre o desejo, a representação e o político” [29]. O que trago à berlinda para ser questionado é a leitura que Champagne faz da aparente “emotividade” de Hemphill durante o discurso.

Segundo Champagne, Hemphill começou a chorar durante o discurso, causando duas reações: uma de simpatia/empatia e outra de protesto. Ao comentar uma conversa entre duas pessoas brancas na plateia, Champagne escreve: “Embora eu, em grande parte, concordasse com os comentários dessa pessoa sobre as relações raciais na comunidade gay e lésbica,

desconfiava do prazer quase masoquista liberado nessa e por meio dessa declaração pública de culpabilidade branca” [30]. Aqui me parece surpreendente que Champagne caracterize como “masoquista” o que aparenta ser a *reflexividade* branca sobre o privilégio racial e de classe, dada a raridade dessa autorreflexividade no contexto acadêmico e em outros contextos. Depois de caracterizar como masoquista os dois brancos que abraçam simpaticamente as ideias de Hemphill, Champagne apoia a única pessoa que demonstrou desaprovação ao vaiar o discurso:

Tenho que reconhecer minha admiração pela bravura da única pessoa que vaiou. Discordei das leituras que Hemphill fez das fotografias e senti que suas lágrimas eram uma tentativa de levar o público, por vergonha, a não questionar os termos de seu discurso. Se, como sugerido por Gayatri Spivak, pudéssemos denominar a política de uma explicação o meio pelo qual assegura seu modo particular de existência, a da leitura que Hemphill faz de Mapplethorpe poderia ser descrita como a política das lágrimas, uma política que garante a validade da explicação produzida apelando a algum tipo de emoção “humana”, “autêntica”, universal e (portanto) inquestionada da experiência [31].

A própria “bravura” de Champagne em *sua* leitura das lágrimas de Hemphill evidencia como muitos teóricos *queer*, na busca para ir além do corpo, fundamentam as críticas no que é discursivo e não no que é corporal. Sugiro que os dois terrenos não sejam mutuamente excludentes, mas mantenham uma relação dialógica/dialética. E o que dizer, por exemplo, quanto à autenticidade da dor, que pode suplantar o cognitivo e emerge do coração – não *para* a exibição, mas *apesar* dela? Qual é o significado de um *homem* negro chorando em público? Devemos conceder-lhes tempo e espaço não só para falar *do* corpo, mas também por intermédio dele [32]. No entanto, na formulação de Champagne, a “experiência” corporal é anti-intelectual, e a experiência corporal “negra” de Hemphill é manipuladora. Essa parece ser uma suposição não-autorreflexiva, senão injusta, a se fazer quando, em sua maioria, os corpos brancos são discursiva e corporalmente naturalizados como universais. Historicamente, os corpos brancos não foram traficados, violados, queimados e arrastados por caminhões por incorporarem identidades racializadas. Na análise empreendida por Champagne sobre a “negritude”, a “branquidade” corporal não é questionada [33].

A fim de conceber uma leitura alternativa das lágrimas de Hemphill, recorro às ideias de bell hooks sobre como os brancos, muitas vezes, interpretam erroneamente a emotividade provocada pela estética cultural negra. “No contexto das instituições brancas, particularmente

das universidades”, escreve a autora, “esse modo de discurso é questionável justamente por comover as pessoas. Nesse cenário, o estilo é equiparado a uma falta de substância”. hooks considera que a transformação do espaço cultural requer um “público [para] mudar... os paradigmas” e, dessa forma, “um aspecto marginal da identidade cultural negra [passaria a ser] centralizado” [34]. Ao contrário da desqualificação que Champagne faz dos “poderes [e da política] subversivos do estilo” [35], hooks afirma o potencial transgressivo e transformador do estilo, citando-o como “um exemplo de prática cultural contra-hegemônica”, e também como “uma inserção da subjetividade negra radical” [36]. Apesar das declarações de Champagne em contrário, a própria leitura que faz de Hemphill coloca-o numa posição de “sujeito soberano” em sua teoria de antissubjetividade; uma posicionalidade que o institui como “supervisor” das práticas e do discurso culturais negros. Por outro lado, as lágrimas de Hemphill, enquanto uma performance do estilo negro, indutoras da emotividade, podem ser lidas como algo mais que um simples ato de manipulação intencional para substanciar a “experiência” gay negra de dominação e de objetificação. De forma mais complexa, pode-se lê-las como um “confronto com a diferença que ocorre em novo terreno, naquele espaço marginal contra-hegemônico onde a subjetividade negra radical é *vista*, e não supervisionada por um Outro impositivo qualquer, que alega conhecer-nos melhor do que nós mesmos.” [37] Em sua “leitura”, Champagne posiciona-se como um “Outro impositivo”, ao presumir, como o faz, a motivação por trás das lágrimas de Hemphill [38].

Champagne também dedica um capítulo inteiro a *Tongues Untied*, obra do cineasta negro-gay Marlon Riggs. Uma vez mais criticando o que julga ser a dependência problemática do filme em relação à “experiência” como evidência, propõe uma leitura *queer* do trabalho de Riggs para questionar a representação fílmica da negritude e da classe:

Em *Tongues Untied*, uma das consequências de deixar de (des)articular, na leitura, a trama híbrida das práticas discursivas empregadas pelo filme pode ser o apagamento do que eu denominaria certas descontinuidades de classe, raça e imperialismo, visto que poderiam entrelaçar-se com as nomeações necessariamente inadequadas “negro” e “gay”. Por exemplo, muito do filme parece empregar um conjunto de práticas discursivas historicamente familiares a um público de classe média, tanto negro quanto não-negro. O filme tende a privilegiar a “experiência” (discursiva) dos negros-gay de classe média, e é amplamente articulado a partir dessa posição. Privilegia também a poesia e, em particular, uma poesia que parece dever tanto historicamente a Walt Whitman e William Carlos Williams quanto a Langston Hughes ou Contee Cullen. Além disso, a retórica mais abertamente política do filme parece retirada de lutas urbanas organizadas nas comunidades gays e negras, lutas frequentemente lideradas, em grande parte, por pessoas de classe média. Outro momento que sugere uma certa posição

da classe média é, possivelmente, uma das imagens centrais do filme: uma série de cenas, ao estilo de documentário, do que parece ser uma marcha do Dia do Orgulho Gay em Manhattan. Um grupo de gays negros carrega um *banner* cujos dizeres são “Homens negros amando homens negros é um ato revolucionário”, aparentemente ecoando a retórica do início do movimento feminista de classe média. Ademais, os homens que carregam esse *banner* são provavelmente marcados como classe média, sendo seus corpos esculpados e musculosos tão notórios nos guetos gays de São Francisco e de Nova York [39].

A crítica tecida por Champagne é problemática em vários aspectos. Primeiro, fundamenta-se na premissa de que *Tongues Untied*, ao focalizar a raça e a homossexualidade, omite a questão da classe. O crítico, então, demonstra como o filme fala a uma sensibilidade de classe média. O que falta aqui é uma explicação da razão pela qual o *status* da classe média negra impede o engajamento social e político em questões de raça e sexualidade. Visto que Champagne não elucida esse fato, o leitor pode presumir que a posição de sujeito negro de classe média, como sugerido por Valerie Smith, “é um espaço de acordo e cessão legítimos, do qual toda a autonomia desaparece ao encontrar um poder hegemônico” [40]. Em segundo lugar, Champagne lê, em análise baseada em classe, as seleções literárias, os bens materiais e a estética da vestimenta como “evidência” das inclinações de classe média do filme. No entanto, acaba não reconhecendo que a *aparência* de pertencer a uma determinada classe social nem sempre reflete o *status* real de classe. Na comunidade negra, por exemplo, o *status* de classe média é frequentemente performado – o que se chama, no vernáculo, de agir como “*boojee*” (burguês). A forma como uma pessoa negra se adorna ou exhibe publicamente posses materiais pode não ser necessariamente reflexo de sua condição econômica. Dito de outra forma, pode-se *viver* em casas populares, mas não obrigatoriamente *parecer ser habitante de lá* [41]. No entanto, Champagne lê erroneamente os indícios de classe para sustentar a tese de que o *status* de classe média no filme é sintomático do conservadorismo sexual profundamente arraigado e da homofobia. Espantosamente, vincula esse conservadorismo não só com o das feministas *antiporn*, mas também com o de políticos sectários como Jesse Helms” [42].

Estou perplexo quanto ao motivo pelo qual o filme não poderia privilegiar a experiência negra-gay da classe média. *Tongues Untied* deve ser tachado como um engodo da representação negra-gay simplesmente por não efetuar o trabalho discursivo pretendido por Champagne? Seria uma “versão gay” de *The Cosby Show* por retratar – e não tenho tanta certeza de que o faz – a vida da classe média negra? Posicionar o filme sob essa perspectiva

parece evidenciar exatamente o tipo de essencialismo contra o qual Champagne tão ferrenhamente argumenta. Ou seja, ele vincula classe e epistemologia para servir o propósito de sua crítica, mas ignora saberes raciais. Por que a classe é privilegiada epistemologicamente enquanto as formas “raciais” de conhecimento são colocadas de lado? Conforme ele mesmo afirma, “apontar que o filme de Riggs parece privilegiar a experiência (discursiva) de gays negros urbanos, em grande parte de classe média, e empregar convenções cinematográficas familiares a um público de classe média, não é, em si, uma crítica do vídeo” [43]. Não obstante essa retratação, procede a uma leitura atenta (errônea) de vários momentos e estéticas do filme – de cenas específicas ao que argumenta ser o estilo “documentário experimental” – para sustentar sua crítica no que diz respeito à classe.

Diferentemente do uso que Champagne faz da teoria *queer*, o modelo de estudos *quare* aqui proposto não só critica o conceito de “raça” como historicamente contingente e social e culturalmente construído/performado, mas também aborda os efeitos materiais da raça numa sociedade de supremacia branca. Os estudos *quare* requerem um reconhecimento, por parte do crítico, de sua posição dentro de um sistema opressivo. Negligenciar esse reconhecimento é, como argumenta Ruth Goldman, “[deixar] o fardo de lidar com a diferença sobre as próprias pessoas diferentes, e, ao mesmo tempo, permitir que os acadêmicos brancos construam um discurso de silêncio em torno da raça e outras perspectivas *queer*” [44]. A “experiência” dentro desse sistema, ainda que mediada discursivamente, também é materialmente condicionada. Um crítico não pode falar responsável e eticamente a partir de um lugar privilegiado, como faz Champagne, e não assumir esse privilégio. Fazê-lo é conservar a força da hegemonia branca, que, até muito recentemente, manteve-se incontestada [45].

“QUARING” O “QUEER”: RESSIGNIFICANDO O TROPO

Os estudos *queer* têm acertadamente problematizado a política da identidade, elaborando os processos pelos quais agentes e sujeitos vêm a existir. Há, entretanto, nesses estudos, uma lacuna crítica entre a teoria e a prática, a performance e a performatividade. Os estudos *quare* têm o potencial de reduzir essa lacuna, na medida em que buscam uma epistemologia consolidada no corpo. Enquanto “teoria na carne”, necessariamente engendra uma espécie de política identitária, reconhecendo a diferença dentro de e entre grupos específicos. Assim, a política de identidade não significa obrigatoriamente a redução de identidades múltiplas a uma identidade monolítica ou a um nacionalismo cultural limitado.

Em vez disso, os estudos *quare* vão além da simples teorização da subjetividade e da agência, como mediadas discursivamente, para teorizar de que forma essa mediação pode impulsionar corpos materiais à ação. Como nos lembra Shane Phelan, a manutenção de uma política identitária progressista questiona “não se compartilhamos uma determinada posição, mas se compartilhamos o compromisso de melhorá-la e se somos capazes de nos comprometer com a dor do embaraço e do confronto quando discordamos” [46].

Os estudos *quare* reintegram o sujeito à identidade em torno da qual esse sujeito circula – e que a teoria *queer* tão facilmente descarta. Ao redirecionar nossa atenção tanto aos corpos quanto às experiências e aos conhecimentos dos LGBTs racializados, os estudos *quare* fundamentam o processo discursivo de identificação e subjetividade mediadas numa práxis política que fala à existência material de corpos “de cor”. Embora estrategicamente centrados em torno da identidade, os estudos *quare* estão comprometidos a interrogar reivindicações identitárias que excluem em vez de incluir. Aqui, estou pensando especificamente nas reivindicações negras nacionalistas por uma “autenticidade negra” que excluem, de maneira incisiva, as identidades homossexuais. A lealdade cega aos “ismos” de qualquer tipo é um dos temores dos teóricos *queer* que criticam a política de identidade. Cientes desse risco, os estudos *quare* não empregam uma formulação totalizadora e/ou homogênea de identidade, mas, sim, uma coalizão contingente e frágil na luta contra as formas comuns de opressão.

Diversos teóricos *queer* têm proposto estratégias potenciais (embora limitadas) que podem ser empregadas a serviço do desmantelamento de sistemas opressivos. De forma mais significativa, a formulação de performatividade de Judith Butler teve um impacto considerável não só nos estudos de gênero e sexualidade, mas também nos estudos *queer*. Embora influenciado pela formulação de performatividade de gênero por ela empreendida, estou perplexo quanto à falha da teoria em articular uma política de resistência mais substancial. Quais são, por exemplo, as implicações do total desmantelamento da subjetividade e da vontade social em regimes opressivos? Será que uma ênfase excessiva no livre jogo dos significantes nos impulsiona além de um estado de apatia para enfrentar as verdadeiras injustiças do mundo? O corpo, creio eu, tem de ser teorizado de modo que não apenas descreva como é fabricado, mas também o que *faz*, uma vez que *está* constituído, e a relação entre ele e os outros corpos ao redor. Em outras palavras, desejo uma réplica à performatividade que conceda um espaço à subjetividade, à agência (ainda que momentânea e discursivamente carregada) e, finalmente, à mudança.

Portanto, para complementar as noções de performatividade, os estudos *quare* também fazem uso de teorias da performance, que não só destacam os efeitos discursivos dos atos,

mas apontam como esses atos são historicamente situados. A própria Butler reconhece que a confusão entre “performatividade e performance seria um erro” [47]. De fato, o foco exclusivamente na performatividade pode reduzir, de forma problemática, performatividade e performance a um único quadro interpretativo para teorizar a experiência humana. Por outro lado, a focalização dessas duas instâncias pode conciliar dois quadros interpretativos cuja relação é mais dialógica e dialética.

Na introdução ao livro *Performance and Cultural Politics*, Elin Diamond propõe a seguinte relação entre performance e performatividade:

Quando o ser é desessencializado, quando o gênero e mesmo a raça são entendidos como ontologias ficcionais, modos de expressão sem substância verdadeira, a ideia de performance vem à tona. Mas a performance tanto afirma quanto nega esse esvaziamento de substância. O “eu” não tem um ego interior estável ou uma identidade central, devendo sempre enunciar-se: o que existe é apenas a performance de um *self*, não uma representação externa de uma verdade interior. Mas à medida que faço minha performance em público, para os espectadores que estão interpretando e/ou performando comigo, há efeitos reais, significados solicitados ou impostos que produzem relações no real. A performance pode fazer diferença? Uma performance, quer inspire amor ou repulsa, muitas vezes consolida afiliações culturais ou subculturais, e essas afiliações podem ser tão regressivas quanto progressivas. O fato é: assim que a performatividade passa a depender de *uma* performance, todas as questões de corporificação e efeitos políticos se tornam discutíveis.

A performance... é precisamente o espaço onde convenções ocultas ou dissimuladas podem ser investigadas. Quando a performatividade materializa-se como performance, naquela arriscada e perigosa negociação entre o fazer (uma reiteração de normas) e o já feito (convenções discursivas que enquadram nossas interpretações), entre o corpo de alguém e as convenções de corporificação, temos acesso a significados e críticas culturais. A performatividade... deve estar arraigada na materialidade e na densidade histórica da performance [48].

Cito Diamond aqui, extensivamente, devido às implicações que sua interpretação de performance e performatividade têm para restabelecer a subjetividade e a agência por meio da performance da identidade. Embora fugazes e efêmeras, essas performances podem impulsionar uma política da subjetividade.

A performance do “*self*” não é apenas uma performance ou uma construção identitária para ou em direção a um “lá fora”, ou meramente um vínculo ou um “pegar” [49] de uma identidade predeterminada e discursivamente contingente. É também uma performance do “*self*” para o “*self*”, num momento de autorreflexividade, cujo potencial é transformar a visão que se tem do “*self*” em relação ao mundo. As pessoas têm a necessidade de exercer um

controle na produção de suas imagens para se sentirem empoderadas. Aos privados de direitos, o reconhecimento, a construção e a manutenção da autoimagem e da identidade cultural funcionam como um suporte, mesmo quando os sistemas e códigos sociais falham na missão de fornecê-lo. Como é sabido, as formações ou performances da identidade podem simplesmente reificar sistemas opressivos, mas podem também contestar e subverter os sistemas de significado dominantes. Quando gays, lésbicas, bissexuais e transgêneros “replicam”, quer usem as “ferramentas do mestre” [50], quer utilizem o vernáculo das ruas, suas vozes, singular ou coletivamente, não permanecem num terreno improdutivo e devoluto de discursividade. Como sugere o antropólogo simbólico Victor Turner, as performances

não são simples refletores ou expressões da cultura, ou mesmo da cultura em transformação, mas podem ser *agências* ativas de mudança, representando o olho pelo qual a cultura se vê e a prancheta sobre a qual os atores engenhosos esboçam o que acreditam ser o “projeto de vida” mais oportuno ou interessante... A reflexividade performativa é uma condição na qual um grupo sociocultural – ou seus membros mais perceptivos agindo representativamente – volta-se, debruça-se ou reflete sobre si mesmo, sobre as relações, ações, símbolos, significados, códigos, papéis, *status*, estruturas sociais, regras éticas e legais, e outros componentes socioculturais que concorrem para a formação de seus “*selves*” públicos [51].

A teoria de Turner sobre a reflexividade cultural performativa sugere um aspecto transgressivo da identidade performativa, que nem dissolve a identidade num “eu” fixo, nem presume um “nós” monolítico. Pelo contrário, as afirmações de Turner sugerem que os seres sociais “olhem para trás” e “olhem para frente”, de modo a lutar com as formas pelas quais essa comunidade de povos existe no mundo e teoriza essa existência. Como Cindy Patton adverte, nem todos os reivindicadores de uma identidade o fazem conforme aquilo que é alegado pelos críticos da identidade essencialista [52].

As teorias da performance, ao contrário das teorias da performatividade, também levam em conta o contexto e o momento histórico em que a performance acontece [53]. Precisamos explicar a especificidade temporal e espacial da performance não apenas para moldar sua existência, mas também para nomear seus modos de significação. Tal análise reconhece a discursividade dos sujeitos e também “desfixa” o sujeito discursivamente constituído já, e desde sempre, como um fantoche do poder. Ainda que muitos teóricos *queer* se apropriem de Foucault para substanciar o imperialismo do poder, ele próprio reconhece que o discurso tem o potencial de romper com o poder: “Os discursos, como os silêncios, nem são submetidos de uma vez por todas ao poder, nem opostos a ele. É preciso admitir um jogo

complexo e instável em que o discurso pode ser, ao mesmo tempo, instrumento e efeito de poder, e também obstáculo, espora, ponto de resistência e ponto de partida de uma estratégia oposta. O discurso veicula e produz poder; reforça-o *mas também o mina, expõe, debilita e permite barrá-lo*¹² [54]. Embora os indivíduos racializados, entre os quais eu próprio, não tenham teorizado sobre vidas nos termos propostos por Foucault, usam o discurso de maneira subversiva por ser necessário à sobrevivência. Deixar de fundamentar o discurso na materialidade é privilegiar a posição daqueles cuja subjetividade e agência, fora do âmbito do gênero e da sexualidade, nunca foram subjugadas. A tendência de muitos LGBTs racializados é a de se unirem em torno de uma identidade racial quando a subjetividade já está sob apagamento.

Ao elaborar mais extensamente a noção de performance como um espaço de agência para lésbicas, gays, bissexuais e transgêneros racializados, o teórico latino da performance, José Muñoz, propõe uma teoria de “desidentificação”, por meio da qual os *queers* racializados trabalhem dentro da e contra a ideologia dominante para efetivar mudanças: “A desidentificação é [um] modo de lidar com a ideologia dominante, de forma que nem opte pela assimilação dentro de tal estrutura, nem se oponha estritamente a isso; pelo contrário, a desidentificação é uma estratégia que funciona na e contra a ideologia dominante. Em vez de se curvar sob as pressões dessa ideologia (identificação, assimilação) ou tentar libertar-se de sua esfera inescapável (contraidentificação, utopia), esse “trabalhar na e contra a” é uma estratégia que tenta transformar uma lógica cultural a partir de seu interior, sempre se concentrando para implementar mudanças estruturais permanentes e, ao mesmo tempo, valorizando a importância das lutas locais e cotidianas de resistência” [55]. O conceito de “desidentificação” de Muñoz reflete o processo pelo qual os indivíduos racializados sempre conseguiram sobreviver numa sociedade de supremacia branca: “trabalhando nas e contra as” estruturas institucionais opressivas.

As estratégias de performance de afro-americanos que trabalharam e lutaram em servidão humana exemplificam a prática disidentificatória. Por exemplo, as tradições vernaculares que surgiram entre os africanos escravizados (entre as quais os contos populares, os cantos religiosos e o *blues*) forneceram as bases para o empoderamento social e político. Essas formas discursivamente mediadas – faladas e filtradas por meio de corpos “negros” – possibilitaram a sobrevivência. O fato é que a herança de discursos hegemônicos não impede

¹² N.T.: Nesse trecho, especificamente, utilizamos a tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A. Guilhon Albuquerque como consta em FOUCAULT, M. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 13. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

a “desidentificação”, não impede que esses discursos sejam colocados a serviço da resistência. Embora não tivessem nenhum poder institucional, os negros escravizados recusavam a se tornar vítimas indefesas e, em vez disso, proclamavam agência cultivando armas discursivas baseadas numa identidade como povo oprimido. O resultado foi a criação de contos populares sobre o “galgar desde o degrau mais baixo até o topo da camada social” (isto é, o escravo sair da escravidão) ou cantos religiosos que convidavam as pessoas a “Reunirem-se no Rio” (isto é, planejar uma fuga).

Essas performances vernaculares de resistência não desapareceram com a escravidão. Gays, lésbicas, bissexuais e transgêneros racializados continuaram a proclamar uma agência performativa para trabalhar nos e contra os sistemas opressivos. Cantoras *quare* como Bessie Smith e Ma Rainey, por exemplo, usaram o *blues* para desafiar a noção de subjetividade feminina negra como inferior e, de forma velada, trouxeram a imagem da lésbica negra ao imaginário americano [56]. Mais tarde, por causa do estilo extravagante e trajés afetados, Little Richard não só se moldou como o “emancipador” e “criador” do *rock-n-roll*, mas também ofereceu uma crítica às masculinidades hegemônicas negras e brancas na indústria musical. Mais tarde ainda, o cantor transgênero negro Sylvester transformou a discoteca com sua voz de falsete e *riffs* gospel. De fato, a música de Sylvester transcendeu a fronteira entre a igreja e o mundo, entre o sagrado e o profano, criando um espaço para outros cantores *quare*, como Blackberri, que apareceria em seguida. Até mesmo o estilo drag multifacetado de RuPaul demonstra a desenvoltura dos *quares* racializados para reinventarem-se, de modo a transformar condições materiais. As ferramentas vernáculas utilizadas pelos *quares* operam também fora do âmbito da performance musical e teatral. Práticas performáticas como *voguing*,¹³ *snapping*,¹⁴ “destilar veneno” e “gongar” atestam como LGBTs negros inventam tecnologias de autoafirmação e intimam a agência a resistir [57].

Tomadas de forma conjunta, tanto as teorias da performance quanto a *quare* alertam-nos sobre como essas performances desidentificatórias servem a fins materiais, e fazem-no explicando o contexto em que ocorrem. O palco, por exemplo, não se limita apenas ao teatro,

¹³ N.T: Sob influência da revista *Vogue*, de Madonna e do documentário *Paris is Burning*, o *voguing* é uma dança moderna que se caracteriza pela natureza altamente estilizada, por exibir movimentos rápidos e elaborados com as mãos, e poses tipicamente praticadas por modelos em editoriais de moda e passarelas. Esse estilo de dança ficou popularizado nos bailes do Harlem, em Nova York, nos anos 80, e marca, ainda hoje, a cena gay em festas e clubes em todos os Estados Unidos.

¹⁴ N.T: O termo *snapping* (estalar os dedos) é utilizado para nomear uma prática de comunicação não-verbal empregada e (re)apropriada por certos grupos sociais, dentro do contexto da cultura popular. Tradicionalmente usada por gays e mulheres negros, essa prática converte-se, como sustenta E. Patrick Johnson, em uma maneira de performar gênero, sexualidade e raça.

a boates ou à sala de espetáculos. As ruas, as linhas de apoio social, os piquetes, as casas de crédito e as salas de emergência, entre outros, podem também servir como cenários úteis a performances desidentificatórias. Teorizar o contexto social da performance supre a lacuna entre o discurso e a experiência vivida, examinando como os *qu岸es* usam a performance enquanto estratégia de sobrevivência em experiências cotidianas. Conforme Robin Kelley, tal análise exige que reconceptualizemos o “jogo” (performance) como “trabalho” [58]. Além disso, a teoria *qu岸e* põe em foco as consequências sociais dessas performances. Uma coisa é apresentar-se como drag no palco de uma boate, outra bem diferente é incorporar uma identidade drag queen na rua. Os corpos são locais de efeitos discursivos, mas também de efeitos sociais.

Não quero insinuar que as performances vernáculas *qu岸e*, por vezes, não compactuem ideologicamente com construções sexistas, misóginas, racistas e mesmo homofóbicas do Outro. Lésbicas, bissexuais, gays e transexuais racializados devem sempre ter em conta que não podemos transgredir por transgredir, a fim de que nosso trabalho não acabe romantizando e prolongando nosso estado de luta, nem o dos outros. Em outras palavras: embora possamos todos, ocasionalmente, desfrutar os prazeres da performance “transgressiva”, devemos transgredir com responsabilidade ou correr o risco de criar e perpetuar representações de nós mesmos que são antigays, antimulheres, antitransgêneros, anticlasse trabalhadora e antinegras. Apesar do risco, não devemos recuar à posição que reconhece as mudanças dentro do sistema como impossíveis. Os movimentos sociais do século passado são testemunho de que a mudança é viável.

Em última análise, os estudos *qu岸e* oferecem uma teoria mais utilitarista da política identitária, focando não apenas os performers e os efeitos, mas também os contextos e a situacionalidade histórica. Não separam, como adverte bell hooks, a “política da diferença da política do racismo” [59]. Os estudos *qu岸e* conferem espaço para que indivíduos marginalizados proclamem uma “subjetividade negra radical” [60], adotando essas duas políticas e também a postura de “desidentificação”. Os estudos *qu岸e* propõem uma teoria fundada numa crítica ao essencialismo e uma difusão da práxis política. Assim, essa teorização pode *estrategicamente* abraçar a política identitária e, ao mesmo tempo, reconhecer a contingência da identidade, um gesto duplo que Angelia Wilson habilmente descreve como “politicamente necessário e politicamente perigoso” [61].

À LUZ DE UMA PERSPECTIVA *QUARE*: UMA LEITURA DE *BLACK IS... BLACK AIN'T*, DE MARLON RIGGS

No documentário *Black is... Black ain't*, de Marlon Riggs, encontramos um exemplo da teoria *quare* operacionalizada e, portanto, uma demonstração das possibilidades desse tipo de identidade. Concluído após a morte de Riggs, em 1994, o documentário narra a luta do cineasta contra a AIDS e serve também como uma reflexão a respeito do *status* aguerrido da identidade negra. *Black is... Black ain't* transforma “*queer*” em “*quare*”, sugerindo que a identidade, embora altamente contestada, revela-se na pele e, portanto, tem consequências sociais e políticas para quem a habita. Além disso, ao propor essa transformação, o filme também leva em conta a agência e a autoridade, ao privilegiar visualmente a narrativa de Riggs sobre a experiência com a AIDS. Na verdade, o retrato que o filme faz da piora de Riggs sugere uma identidade e um corpo no processo de *ser* e *tornar-se*. A teoria *quare* elucida a mecânica dos dois processos bem como a da formação identitária e, ao fazê-lo, desafia uma leitura estática da identidade apenas como performatividade ou performance.

Ao examinar essa questão, vou, primeiro, focalizar como o filme se ocupa da performatividade, concentrando-se na problematização que lança das noções de negritude essencial. Uma das formas pelas quais o filme abraça essa crítica é a partir da indicação de como, no mínimo, o gênero, a classe, a sexualidade e a região afetam a construção do negro. Na verdade, até mesmo o título do filme aponta não só como a raça define, mas também como confina os afro-americanos. O tropo recorrente usado por Riggs para ilustrar a diversidade dos negros é o do gumbo, um prato que consiste em quaisquer ingredientes que o cozinheiro deseje utilizar. Contém, observa Riggs, “tudo o que se possa imaginar” [62]. Esse tropo também sublinha a diversidade dos negros, na medida em que o gumbo é um prato associado a Nova Orleans, uma cidade confusa pela progênie de raças e pela política de identidade criada por esse encontro. O tropo do gumbo é pertinente, pois, como a “negritude”, essa iguaria é um espaço de possibilidades. O filme argumenta que quando os afro-americanos tentam definir o que significa ser negro, delimitam as possibilidades da negritude. O filme de Riggs, contudo, faz mais do que apenas agitar a mistura. Em muitos aspectos, reduz o calor da panela, permitindo que tudo ali se combine, mantendo, no entanto, o sabor inconfundível. Frango é diferente de linguiça *andouille*, arroz é diferente de ervilhas, folhas de louro são diferentes de tomilho, pimenta-caiena é diferente de páprica. Portanto, o filme sugere que os afro-americanos não podem começar a exigir da cultura dominante nem a aceitação das

diferenças como “outros” nem suas humanidades, sendo que os próprios afro-americanos hesitam em aceitar as diferenças existentes entre si.

A classe representa um eixo e uma divisão significativos nas comunidades negras. Como persuasivamente argumenta Martin Favor, o ser negro “autêntico” está mais comumente associado ao “povo” ou aos negros da classe trabalhadora [63]. Além disso, formas de arte como o *blues* e o folclore, que são associadas à classe trabalhadora negra, também são vistas como mais genuinamente negras. Esse vínculo entre povo e autenticidade torna forçosamente a classe média negra inautêntica e apolítica. Em *Black is... Black ain't*, Riggs intervém nessa construção da classe média negra como “menos negra”, caracterizando um *pot-pourri* de negros de origens diversas. Um aspecto importante a salientar é que aqueles que poderiam ser considerados parte do “povo” revelam de forma questionável alguns dos sentimentos mais antinegros, enquanto as figuras negras mais notórias no filme – Angela Davis, Barbara Smith, Michele Wallace e Cornel West – fazem parte da geração *baby boomer*, ou seja, a favor da paz. Riggs, ao exibir proeminentemente entrevistas com Davis, Wallace e Smith, solapa a ideia de que o negro “autêntico” pertence à classe trabalhadora negra. Embora ostracizadas, por frequentar escolas integradas e falar o inglês padrão ou outro idioma, contestam que sua negritude alguma vez tenha sido comprometida. O filme critica as noções hegemônicas de negritude baseadas no *status* de classe, ao estabelecer o momento fundador do orgulho negro e do ativismo negro radical nas comunidades negras de classe média, nos anos 60, lembrando-nos, assim, que a “classe média” é também uma construção ideológica tão contingencialmente constituída como outras posicionalidades sociais e de sujeito.

Riggs também desestabiliza a conexão entre masculinidade hegemônica e negritude autêntica. Ao selecionar discursos misóginos de Louis Farrakhan, pregador negro sulista e líder de uma aldeia “africana” na Carolina do Sul, e depois emparelhá-los com as narrativas pessoais de bell hooks e Angela Davis, Riggs convulsiona a equação histórica estabelecida entre negritude “real” e masculinidade negra. Quando apresentada, a narrativa de hooks sobre o abuso conjugal sofrido pela mãe mina a justificativa sexista e misógina de Farrakhan das investidas sexuais de Mike Tyson que, por fim, conduzem-no à acusação e condenação pelo estupro de Desiree Washington. A narrativa de hooks também aduz o sexismo inerente à justificativa do pregador e líder africano negro sobre a submissão das mulheres, baseada na mitologia hebraica e africana. Enquadrando musicalmente essa montagem de narrativas, temos a performance de “U-N-I-T-Y”, da *rapper* Queen Latifah, uma canção que encoraja as mulheres negras a “avisarem os homens negros que não são biscates nem putas” [64]. A

decisão de Riggs de usar a música de Latifah para administrar essa crítica é interessante por vários motivos, dentre os quais o mais notável é que a *persona* pública de Latifah, bem como os seus papéis na televisão e no cinema, incorporam uma feminilidade altamente masculinizada ou, alternativamente, aquilo que Judith Halberstam denomina “masculinidade feminina” [65]. Riggs usa tanto a canção quanto a invocação da *persona* de Latifah a serviço da desestabilização ainda maior das construções hegemônicas da masculinidade negra, bem como da explicitação do sexismo presente na comunidade negra.

Embora eu considere que a crítica feita pelo filme à negritude essencialista seja persuasiva, julgo ser ainda mais convincente a crítica que faz à homofobia na comunidade negra e a reivindicação de um espaço para a identidade homossexual dentro das construções da negritude. Como estratégia retórica, Riggs primeiro aponta para aqueles significantes da negritude que constroem a comunidade (linguagem, música, comida e religião, por exemplo). Na verdade, a abertura do filme com litânias, nas quais negros estão pregando, faz alusão a um espaço cultural público instantaneamente reconhecível para muitos afro-americanos. Entretanto, ainda que a igreja negra tenha sido uma força política e social na luta pela liberdade racial de seus integrantes, tem também, em grande medida, colocado sob apagamento a liberdade sexual de muitos de seus praticantes, nomeadamente os gays e as lésbicas. Assim, nas primeiras cenas, Riggs chama a atenção para a duplicidade de critérios encontrados nessa igreja, exemplificando como a negritude pode “edificar, ou derrubar”, prezar ou desprezar alguém. Riggs não só chama a atenção ao racismo dos brancos, mas também à homofobia na comunidade negra, particularmente na igreja negra. Ao longo do filme, entretanto, desafia a construção tradicional dessa igreja, ao retratar um serviço eclesial desempenhado por gays e lésbicas negros. Dada a postura típica da igreja negra em relação à homossexualidade, alguns podem ver essa admissão do cristianismo como um exemplo de falsa consciência. Argumento, no entanto, que esses gays e lésbicas negros estão pondo em prática a desidentificação, na medida em que valorizam os rituais culturais do culto negro, mas resistem ao fundamentalismo de sua mensagem. No fim, o filme intervém na construção da homossexualidade negra como antinegra, ao propagar o cristianismo gay como um significativo legítimo da negritude.

O filme de Riggs emprega, de modo implícito, a performatividade para sugerir que desmantelemos hierarquias que privilegiam posicionalidades negras específicas às custas de outras. Esse emprego sugere também nosso reconhecimento de que uma tonalidade mais escura de pele não nos confere mais capital cultural ou direito à negritude do que um *dashiki*, tranças ou um sotaque sulista. A masculinidade não é mais significativa à negritude do que a

feminilidade; a heterossexualidade não é mais negra do que a homossexualidade; e viver em uma casa popular não torna alguém mais autenticamente negro do que possuir uma casa em um condomínio. Na verdade, Riggs propõe que ultrapassemos essas categorias e hierarquias definidoras e confinantes, a fim de percebermos que, dependendo da origem e do destino, o negro significa ou não.

Ao mesmo tempo em que interroga criticamente as separações entre os negros, o filme expõe também os efeitos sociais, políticos, econômicos e psicológicos do racismo, e o papel que este tem desempenhado na definição da negritude. Riggs, ao adotar esse duplo foco, ao invés de questionar exclusivamente a discursividade negra, oferece uma perspectiva decididamente *quare*. O cineasta chama a atenção para as diferenças entre os essencialmente negros e entre os negros e seus “outros” [66], fundamenta a negritude na experiência vivida, e destaca as consequências da negritude incorporada. A montagem fílmica, partindo dos tumultos em Los Angeles e das entrevistas com jovens negros caracterizados como “bandidos”, põe em evidência a realidade material da América negra e como o corpo negro tem sido historicamente o local da violência e do trauma.

Em nenhuma parte do filme encontra-se um corpo negro historicizado de forma mais ostensiva e poderosa do que nas cenas em que Riggs aparece caminhando nu pela floresta ou narrando fatos na cama do hospital, onde constantemente é mostrada sua contagem de células T. De acordo com ele, essas cenas são importantes porque frisam que, até não nos expormos uns aos outros, não seremos capazes de comunicar efetivamente por meio de nossas diferenças. Apesar das intenções de Riggs, seu corpo negro nu cumpre outra função dentro do contexto do filme: encontra-se simultaneamente num estado de ser *e* de tornar-se. Pretendo aqui desestabilizar esses dois termos, recusando a identidade como unicamente performance ou unicamente performatividade e demonstrando a relação dialógica/dialética desses dois tropos.

A teoria da diáspora de Paul Gilroy é útil para elucidar a diferença entre ser e tornar-se. Segundo o autor, “A diáspora destaca mais o *tornar-se* do que o *ser*, e a identidade concebida diasporicamente, nesses moldes, resiste à reificação” [67]. Aqui, ele associa “ser” ao sujeito trans-histórico e transcendental e “tornar-se” à situacionalidade histórica e à contingência. A seguir, complemento o uso que Gilroy faz dos dois termos, sugerindo “ser” e “tornar-se” como locais de performance *e* performatividade. Entendo “ser” como um local de infinita significação, bem como de presença corporal e material. “Ser” chama a atenção do espectador não apenas para a “negritude” enquanto discurso, mas também para a negritude incorporada no momento em que o discurso e a carne se associam na performance. Se

olharmos para além da intenção de Riggs de “expor-se” para encorajar a comunicação que transpassa as diferenças, descobrimos sua nudez na floresta funcionando ideologicamente de maneira por ele indesejada. A título exemplificativo, a nudez pode evocar o estereótipo racista do homem negro espreitador, bestial e viril, popularizado no imaginário americano nos séculos XVIII e XIX. Por outro lado, a negritude incorporada, tanto na floresta quanto no leito do hospital, indica um corpo doente, frágil, vulnerável, local de trauma – um local que fundamenta a discursividade negra materialmente na carne. Em nível literal, o corpo masculino negro de Riggs é evidenciado como frágil e vulnerável, mas também, sinodoquicamente, traduz um grande número de discursos racistas sobre corpos masculinos negros em movimento. Esse tropo de sinestesia corporal negra é patente em várias formas (por exemplo, a expressão vernácula “*keep the nigger running*”,¹⁵ a imagem do escravo fugitivo; e imagens atuais hipermasculinizadas de atletas negros). As leituras racistas do corpo de Riggs são possibilitadas pelo contexto em que aparece – ou seja, o da floresta. Dentro desse cenário, a negritude alinha-se problematicamente à natureza, reinscrevendo o corpo negro como bestial e primitivo. Essa imagem trabalha na contramão das intenções de Riggs – a saber, correr nu na floresta como uma maneira de deslindar a teia emaranhada e intrincada que é a identidade. De fato, as imagens de Riggs correndo nu pela floresta adquirem uma multiplicidade de significados desconcertantes que, uma vez liberados, não podem ser contidos pelas intenções autorais ou pelo olhar do espectador. A beleza de *ser*, no entanto, é que, onde ela desmorona sob o peso da desconstrução, ressurgue em toda sua facticidade corporal. Embora o corpo de Riggs restrinja sua agência, sua negritude incorporada inspira uma discussão de uma natureza “corpulenta”. Independentemente do significado do corpo, o espectador não pode escapar de sua presença material.

O corpo de Riggs é também um local de transformação: ele morre antes de o filme ser concluído. Sua constituição física “se desvanece”, mas seu espectro é reconstituído em nosso atual discurso acerca da AIDS, da raça, do gênero, da classe e da sexualidade. Assim, o corpo de Riggs rematerializa e intervém de forma discursiva em formulações hegemônicas sobre a negritude, a homossexualidade e o portador de HIV. Enquanto performance fílmica, *Black is... Black ain't* ressuscita o corpo de Riggs de tal forma que, quando exibido em universidades, mostrado a cuidadores, assistido em comunidades negras, ou retransmitido na televisão aberta onde estreou, os termos e os pilares que usamos para pensar a identidade e sua relação com o HIV/a AIDS são alterados. Tal e qual a personagem Sula, de Toni

¹⁵ N.T.: Algo como “mantenha o neguinho em movimento”

Morrison, Riggs sonha com a água levando-o àquele limiar onde “envolveria-[o], levaria-[o] e lavaria [sua] carne cansada para sempre” [68]. Depois da morte, Sula promete contar à melhor amiga, Nel, que morrer não é doloroso, ironicamente anunciando a morte física e o renascimento espiritual. Seu renascimento é simbolizado pela assunção de uma posição fetal e pela viagem “pelos túneis, quase sem tocar nas paredes escuras, cada vez mais para o fundo, até encontrar um cheiro de chuva e, então, saber que a água estava próxima” [69]. Riggs sonha com uma viagem semelhante pela água. No sonho, Harriet Tubman funciona como uma parteira, que segura-lhe a cabeça na abertura do túnel e ajuda-o a fazer a viagem. Já do outro lado, Riggs, como Sula, vive e mantém a promessa de retornar por meio do espírito vivo, retratado no filme. Os vestígios residuais do corpo de Riggs são incorporados na batalha ideológica pelas reivindicações identitárias e pelo discurso em torno do número desproporcional de pessoas racializadas infectadas com a AIDS. Seu tornar-se, então, desmente nosso ser.

Em última instância, *Black is... Black ain't* performatiza o que é anunciado no título: a simultaneidade da presença e ausência do corpo, ser e tornar-se. Embora Riggs ofereça sua própria receita de gumbo, que traduz a negritude, ele o faz somente para demonstrar que, assim como esta, a receita pode ser alterada, aumentada, reduzida, diluída. Ao mesmo tempo, pede que não nos esqueçamos que o gumbo (negritude) está em uma panela maciça (o corpo) resistente ao uso excessivo; queimada, raspada e areada; uma panela/corpo que está em processo de tornar-se, mas, no entanto, *é*.

Ao contrário da teoria *queer*, a teoria do *quare* fixa nossa atenção na constituição discursiva da receita, mesmo quando celebra os aspectos improvisados do gumbo e a materialidade da panela. Embora a teoria *queer* tenha aberto novas possibilidades para a teorização do gênero e da sexualidade, assim como uma panela de gumbo cozido apressadamente, não conseguiu corresponder às expectativas de seu potencial crítico, ao recusar *todos* os ingredientes *queer*, contidos em sua panela teórica. A teoria *quare*, por outro lado, promete reduzir o derramamento dos ingredientes, possibilitando a coexistência de vários e múltiplos sabores, que a tornam picante, quente, única e suntuosamente colorida.

DE VOLTA A “CASA”: ESTUDOS *QUARE* NA VARANDA DOS FUNDOS

Até este ponto, tenho preconizado a trajetória dos estudos *quare* dentro do contexto acadêmico, enfocando o trabalho intelectual necessário para desenvolver objetivos

disciplinares específicos. Embora haja esse trabalho – que se poderia chamar de “práxis acadêmica” –, há também práxis política fora desse contexto [70]. Se a mudança social deve ocorrer, gays, bissexuais, transgêneros e lésbicas racializados não se podem dar ao luxo de serem teóricos de poltrona. Alguns de nós precisam estar nas ruas, nas trincheiras, propagando as teorias *quare*, construídas na “segurança” da academia. Ainda que tenhamos em vista que a teoria e a ação políticas não sejam necessária e mutuamente excludentes, os teóricos *quare* devem fazer a teoria funcionar para seus constituintes. Embora compartilhem com os *queer* brancos a opressão sexual, LGBTs racializados também compartilham a opressão racial com outros membros de nossa comunidade. Não podemos abandoná-los simplesmente por serem heterossexuais. “Embora presos a comportamentos heterossexuais”, escreve Cathy Cohen, os afro-americanos hétero “muitas vezes se encontram fora das normas e valores da sociedade dominante. Essa posição tem mais frequentemente resultado na supressão ou negação de relacionamentos e direitos legais, sociais e físicos” [71]. Os estudos *quare* devem encorajar a formação de uma coalizão estratégica em torno de leis e políticas que tenham o potencial de afetar todos nós, transpondo divisões raciais, sexuais e de classe. Além disso, necessitam incorporar sob a sua rubrica uma práxis relacionada aos locais de política pública, família, igreja e comunidade. Portanto, na esteira da crítica feminista radical negra Barbara Smith [72], ofereço um manifesto que alinha a teoria acadêmica *quare* negra com a práxis política.

É possível fazermos mais no campo das políticas públicas. Como Cathy Cohen tão convincentemente argumenta em seu livro inovador *The Boundaries of Blackness*, precisamos intervir no fracasso da liderança negra conservadora em responder à epidemia de HIV/AIDS, que arrebatou as comunidades afro-americanas [73]. Devido ao número crescente de afro-americanos infectados por HIV, ou que o estão contraindo, os teóricos *quare* devem ajudar na educação e na prevenção contra o vírus, bem como no cuidado daqueles que estão padecendo. Isso significa mais do que participar em trabalho voluntário e na angariação de fundos. Significa também usar nossa formação como acadêmicos para desconstruir o modo como se discute o HIV/a AIDS no contexto acadêmico e na profissão médica. Devemos continuar ajudando fisicamente nossos irmãos e irmãs que convivem com o HIV e a AIDS por meio de serviços de apoio e eventos de angariação de fundos, mas também temos de usar nossos talentos acadêmicos para combater o discurso racista e homofóbico que circula tanto em comunidades brancas quanto negras. Ron Simmons, fotógrafo negro-gay e crítico midiático que deixou a academia para dedicar a vida àqueles que sofrem com a AIDS, formando a

organização US Helping US, continua a ser um exemplo importante de como é possível usarmos nossas qualificações acadêmicas e nossa práxis política a serviço da mudança social.

O objetivo dos estudos *quare* é ser preciso e intencional na disseminação e práxis da teoria *quare*, comprometido em comunicar e traduzir sua potencialidade política. Com efeito, a teoria *quare* é “bi”direcional: teoriza da base ao topo e do topo à base. Essa relação dialógica/dialética entre teoria e prática, letrado e iletrado, torre de marfim e varanda frontal é crucial para uma crítica conjunta e sustentada aos sistemas hegemônicos de opressão.

Dada a relação entre a academia e a comunidade, os teóricos *quare* devem valorizar e falar a partir do que bell hooks refere como sendo o “*homeplace*”. De acordo com a autora, o *homeplace* “[é] um local onde [se pode] confrontar livremente a questão da humanização, onde [se pode] resistir” [74]. É a partir dele que nós, indivíduos racializados, vivemos as contradições de nossas vidas. Transpondo as linhas de classe e gênero, o *homeplace* serve de lugar onde se pode criticar a opressão. Não quero romantizar esse local, descartando a homofobia que nele circula ou o desprezo que alguns de nós (de todas as orientações sexuais) têm pela “casa” [75]. Estou sugerindo, antes, que, apesar dessas contradições, o *homeplace* é o local que primeiro nos forneceu o “equipamento para viver” [76] numa sociedade racista, especialmente porque nós, em toda a nossa diversidade, sempre fomos parte desse *homeplace*: donas de casa, advogados, costureiras, cabeleireiros, ativistas, diretores de coro, professores, médicos, pregadores, operários, prefeitos, enfermeiros, motoristas de caminhão, entregadores, vizinhos intrometidos, e (um constrangido?) “etc.” SNAP!

O *homeplace* também é um local a ser criticado pela práxis *quare*. Isto é, nele podemos buscar refúgio, enquanto lugar marginalmente seguro, para criticar a opressão fora de seus limites, mas devemos igualmente usar a teoria *quare* para tratar da opressão dentro do próprio *homeplace*. Pode-se começar, por exemplo, com a igreja negra, que ainda é, para alguns gays e lésbicas, um local de sustentação da afirmação espiritual, de conforto e de vazão artística. Os estudos *quare* não podem se dar ao luxo de rejeitar, arrogantemente, o papel da igreja negra na vida dos *quares*. No entanto, nunca devem deixar de criticar a negação contínua que a igreja negra faz da subjetividade gay e lésbica. Nosso papel dentro dessa igreja é importante. Tanto os que estão no púlpito como os que estão na congregação devem ser desafiados sempre que se escondam atrás de Romanos e Levítico para justificar a homofobia. É preciso forçar a igreja negra a nos nomear e nos reivindicar se quisermos obter alguma libertação dentro de nossas próprias comunidades [77].

No que diz respeito aos conflitos ideológicos e políticos nas comunidades LGBTs negras, a práxis *quare* deve interrogar e negociar a diferença entre nossas diferenças,

incluindo nossas estratégias políticas para lidar com a opressão e nossas políticas de escolha e manutenção da vida. Consequentemente, esses estudos devem também focalizar os relacionamentos interracialis e a política identitária que tais uniões invocam. O escritor Darieck Scott, corajosamente, abordou a questão, mas precisamos continuar a explorar nossos próprios conflitos internos em torno da escolha de parceiros sexuais – tanto as nossas quanto as de nossos iguais – por meio de linhas raciais [78]. Além disso, os estudos *quare* devem interrogar outra área contestada da política identitária: as relações entre membros “fora” e “dentro do armário” em nossa comunidade. Muito do trabalho deve ser feito não na academia, mas em nossas comunidades, igrejas e casas.

Porquanto não estou convencido de que os estudos, a teoria e o ativismo *queer* devam sofrer alguma alteração em breve, instituo os estudos *quare* como um projeto disciplinar intervencionista. Os estudos *quare* abordam as preocupações e necessidades de gays, lésbicas, bissexuais e transgêneros com questões de raça, sexo e classe, bem como outras identidades e posições de sujeito. Ao mesmo tempo em que contribuem com os campos discursivos do conhecimento, também se comprometem a teorizar a prática da vida cotidiana. Porque existimos não só em corpos discursivos, mas também materiais, necessitamos de uma teoria que fale a essa realidade. Por certo, os estudos *quare* podem dar nova vida aos nossos estratagemas de sobrevivência “mortos” (ou mortíferos).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Já que devo à minha avó o fato de me passar o pouco de senso comum que ainda me resta, concluo este ensaio com uma história sobre como ela usa o “*gaydar*” [79], uma história que fala de como os negros usam o “bom senso” enquanto estratégia de “leitura”, mas também como uma forma de “esquecerem todas as coisas das quais não querem se lembrar, e lembrarem-se de tudo o que não querem esquecer” [80].

Minha avó vive na parte oeste da Carolina do Norte. Quando fui morar com ela para coletar sua narrativa oral para minha dissertação, ela passou um tempo considerável me colocando a par de todos os novos residentes que haviam se mudado para a comunidade de idosos onde vivia. Vestida, como de costume, com um short de poliéster cortado, uma blusa de algodão improvisada e um lenço amarrado frouxamente em volta dos cabelos tingidos de preto, pernas cruzadas e cabeça inclinada para o lado, minha avó me descreveu, um a um, os novos moradores. Detalhou, entre outras coisas, seus históricos e condições médicas, o

número de filhos que tinham, os estados civis, e, talvez, o mais importante, se eram “tantãs” ou não. Ela usava esse termo de maneira eufemística para descrever as pessoas que acreditava “não baterem bem da cabeça”.

Havia um morador, David, por quem minha avó tinha um interesse particular. Logo descobri que se tratava de um homem branco, de setenta e quatro anos, que se locomovia com o apoio de um andador e que havia mudado do outro lado da cidade para aquela comunidade. Esses fatos, contudo, não eram as coisas mais importantes sobre David, mas, sim, outro que minha avó me revelou um dia: “Bem, você sabe que temos um daqueles ‘mossexuais’ morando ali embaixo”, disse secamente. Não muito certo de que a tinha ouvido bem, porém com receio de que tivesse, respondi: “Um quê?” Ela respondeu, de novo, no mesmo tom seco, “você sabe, um daqueles ‘mossexuais.’” Desta vez, no entanto, sua voz indicava impaciência e irritação. Curioso, porém um pouco preocupado com o rumo que a conversa estava tomando (eu não era “assumido” para ela), levei a questão mais adiante: “Bem, como a senhora sabe que ele é homossexual, vovó?” Ela fez uma pausa, esfregou a perna, estreitou os olhos e respondeu: “Bem, ele cuida do jardim, faz tortas e limpa a casa.” (Minha avó pode não ter frequentado a escola, mas definitivamente sabia *ler!*). Como uma mariposa atraída pela luz, abri a porta do meu armário para ela entrar, e disse: “Bem, eu cozinho e limpo meu apartamento.” Então, depois de uma breve pausa, acrescentei: “Mas eu não gosto de jardinagem. Não gosto de ficar com as mãos sujas.” Assim que as palavras “saíram” de minha boca, percebi o que havia feito. Minha avó não disse nada. Simplesmente dobrou os braços e começou a balançar o corpo como costuma fazer quando está na igreja. A pergunta que não ousou fazer pousava atrás de seus olhos desviados: “Cê num é ‘viado’, né, Pat?” Sim, vovó, de fato sou.

NOTAS

- [1] Nas primeiras páginas de *In Search of Our Mothers' Gardens*, Alice Walker cunha e define o termo “mulherista”, em contraste com “feminista”, para marcar a especificidade das experiências das mulheres racializadas em relação ao sexismo e ao racismo. Faço uma crítica semelhante ao propor o uso do termo “*quare*” em vez de “*queer*”, a fim de incluir análises de raça e de classe na teoria *queer*. Veja Alice Walker, *In Search of Our Mothers' Gardens: Womanist Prose* (San Diego, Harcourt Brace Jovanovich, 1983), xi-xii.
- [2] Veja James Baldwin, *Nobody Knows My Name: More Notes of a Native Son* (Nova York: Vintage, 1993) e *No Name in the Street* (Nova York: Dial, 1972).

- [3] Minha avó deixou o plano material em 12 de julho de 2004, antes da reedição do ensaio neste volume. Dedico esta contribuição em sua memória.
- [4] Mae G. Henderson, “Speaking in Tongues”, in *Feminists Theorize the Political*, ed. Judith Butler e Joan W. Scott (Nova York: Routledge, 1992), p. 147.
- [5] Há muito conheço a relação entre os afro-americanos e os irlandeses. Como observado no filme *The Commitments*, “Os irlandeses são os negros da Europa”. A relação está aí – isto é, ao menos até os irlandeses se tornarem “brancos”. Para uma discussão sustentada sobre como os emigrantes irlandeses obtiveram privilégios raciais “brancos”, veja Noel Ignatiev, *How the Irish Became White* (Nova York: Routledge, 1995).
- [6] Joseph Valente, “Joyce’s (Sexual) Choices: A Historical Overview”, in *Quare Joyce* ed. Joseph Valente (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1998), p. 4; grifo nosso.
- [7] Gloria Anzaldúa, “To(o) Queer the Writer: *Loca, escrita y chicana*”, in *Inversions: Writing by Dykes and Lesbians*, ed. Betsy Warland (Vancouver: Press Gang, 1991), p. 250.
- [8] Para mais informações sobre a teoria do “ponto de vista”, veja Patricia Hill Collins, “The Social Construction of Black Feminist Thought”, in *Words of Fire: An Anthology of African-American Feminist Thought*, ed. Beverly Guy-Sheftall (Nova York: New Press, 1995), pp. 338-357.
- [9] Cherríe Moraga e Gloria Anzaldúa, eds., *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color* (Nova York: Kitchen Table; Women of Color Press, 1983), p. 23.
- [10] Judith Butler, em *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of “Sex”* (Nova York: Routledge, 1993), prevê a contestabilidade do termo “*queer*”, observando que exclui tanto quanto inclui, mas que tal termo contestado pode estimular um novo tipo de ativismo político. Propõe que “é possível que a crítica do termo [*queer*] inicie um ressurgimento tanto da mobilização feminista quanto antirracista dentro da política lésbica e gay, ou abra novas possibilidades para que se formem alianças de coalizão que não partam do pressuposto de que cada um desses grupos é radicalmente distinto do outro. O termo será revisado, tornado obsoleto, extinto na medida em que não ceda às exigências que a ele se opõem, precisamente por causa das exclusões que o mobilizam” (pp. 228-229). Além disso, há LGBTs racializados que abraçam o termo “*queer*”. Segundo minha experiência, no entanto, aqueles que o fazem representam uma pequena minoria. Nos *Black Queer Studies*, realizados por ocasião da conferência *Millennium*, por exemplo, muitos dos participantes se incomodaram pela decisão dos organizadores em utilizar o termo “*queer*” no título de uma conferência sobre sexualidade negra. A desaprovação foi tão ferrenha que o fato se tornou tema de debate durante um dos painéis.
- [11] Cherry Smith, “What Is This Thing Called Queer?”, in *Material Queer: A LesBiGay Cultural Studies Reader*, ed. Donald Morton (Boulder: Westview, 1996), p. 280.
- [12] Eve Kosofsky Sedgwick, “Queer and Now”, in *Tendencies* (Durham: Duke University Press, 1993), p. 9.

- [13] *Ibid.*, p. 8.
- [14] Michael Warner, "Introduction", in *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory*, ed. Michael Warner (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993), p. xxvi.
- [15] Lauren Berlant e Michael Warner, "What Does Queer Theory Teach Us about X?", *PMLA* 110 (março de 1995), p. 344.
- [16] Calvin Thomas, "Straight with a Twist: Queer Theory and the Subject of Heterosexuality", in *The Gay '90s: Disciplinary and Interdisciplinary Formations in Queer Studies*, ed. Thomas Foster, Carol Siegel, e Ellen E. Berry (Nova York: New York University Press, 1997), p. 83.
- [17] Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (Nova York: Routledge, 1990), p. 143.
- [18] Veja, por exemplo, Stuart Hall, "Subjects in History: Making Diasporic Identities", in *The House That Race Built*, ed. Wahneema Lubiano (Nova York: Pantheon, 1997), pp. 289-299; e Paul Gilroy, "'Race,' Class, and Agency", in *There Ain't No Black in the Union Jack: The Cultural Politics of Race and Nation* (Londres: Hutchinson, 1987), pp. 15-42.
- [19] Barbara Christian, "The Race for Theory", *Cultural Critique* 6 (1985), pp. 51-63.
- [20] Helen (charles), "'Queer Nigger': Theorizing 'White' Activism", in *Activating Theory: Lesbian, Gay, Bisexual Politics*, ed. Joseph Bristow e Angelia R. Wilson (Londres: Lawrence and Wishart, 1993), pp. 101-102.
- [21] Agradeço a Michèle Barale pela ideia.
- [22] Embora seja verdade que muitos teóricos *queer* brancos sejam autorreflexivos acerca de seu próprio privilégio e, de fato, incorporem as obras e experiências de gays, bissexuais, lésbicas e transgêneros racializados em seus trabalhos, essa não é a regra. Paula Moya chama a atenção para o modo como a teorização das mulheres racializadas é apropriada pelos teóricos pós-modernistas: "[Judith] Butler extrai uma frase de [Cherrie] Moraga, enterra-a numa nota de rodapé e depois empreende uma leitura errônea para justificar sua própria incapacidade de explicar as interrelações complexas que estruturam várias formas de identidade humana". David Bergman também apresenta uma leitura problemática da ficção gay negra ao ler James Baldwin pela retórica homofóbica de Eldridge Cleaver e teorizar que as comunidades negras são mais homofóbicas do que as brancas. Veja Paula Moya, "Postmodernism, 'Realism,' and the Politics of Identity: Cherrie Moraga and Chicano Feminism", in *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*, ed. M. Jacqui Alexander e Chandra Talpade Mohanty (Nova York: Routledge, 1997), p. 133; e David Bergman, *Gaiety Transfigured: Gay Self-Representation in American Literature* (Madison: University of Wisconsin Press, 1991), pp. 163-187. Para outras críticas de leituras simplistas ou desdenhosas dos trabalhos de LGBTs racializados, veja Helen (charles), "'Queer Nigger'"; Ki Namaste, "'Tragic Misreadings': Queer Theory's Erasure of Transgender Identity", in *Queer Studies: A Lesbian, Gay, Bisexual and Transgender Anthology*, ed. Brett Beemyn e Mickey

Eliason (Nova York: New York University Press, 1996), pp. 183-203; e Vivien Ng, “Race Matters”, in *Lesbian and Gay Studies: A Critical Introduction*, ed. Andy Medhurst e Sally R. Munt (Londres: Cassell, 1997), pp. 215-231. Uma exceção notável é “Who is That *Queer Queer*”, de Ruth Goldman, no qual ela, enquanto bissexual branca, repreende outros teóricos *queer* brancos pela falha em teorizar a branquidade: “Aqueles de nós que são brancos tendem a não se debruçar sobre a raça, talvez porque isso só serviria para nos normalizar – reduzir nossa condição enquanto *queer*, por assim dizer” (Goldman, “Who Is That *Queer Queer*?”, in *Queer Studies: A Lesbian, Gay, Bisexual and Transgender Anthology*, ed. Brett Beemyn e Mickey Eliason [Nova York: New York University Press, 1996], pp. 169-182).

- [23] Para mais informações sobre essencialismo “estratégico”, veja Sue-Ellen Case, *The Domain Matrix: Performing Lesbian at the End of Print Culture* (Bloomington: Indiana University Press, 1996), pp. 1-12; Teresa de Lauretis, “The Essence of the Triangle, or Taking the Risk of Essentialism Seriously: Feminist Theory in Italy, the U.S. and Britain”, *differences* 1-2 (1989), pp. 3-37; e Fuss, *Essentially Speaking*, pp. 1-21.
- [24] Cathy Cohen, “Punks, Bulldaggers, and Welfare Queens: The Radical Potential of Queer Politics?”, neste volume, p. 34.
- [25] Para uma discussão sustentada do repúdio dos ativistas *queer* às alianças políticas heterossexuais, veja Cohen, “Punks, Bulldaggers, and Welfare Queens”, pp. 28-37.
- [26] Audre Lorde, *Sister Outsider* (Freedom, Calif.: Crossing, 1984), pp. 112-113; grifos no original.
- [27] Champagne recorre ao importante ensaio de Joan Scott, “The Evidence of Experience” (in *Feminists Theorize the Political*, ed. Judith Butler e Joan W. Scott [Nova York: Routledge, 1992], pp. 22-40), em que ela argumenta sobre a “experiência” ser constituída discursivamente, mediada por e através de sistemas linguísticos e inserida na ideologia. Como todos os terrenos discursivos, o terreno sobre o qual a “experiência” se move é turbulento e flexível, rompendo rapidamente o ponto de apoio que pensamos podermos ter na história e na “evidência”. Scott escreve: “A experiência é ao mesmo tempo já, e desde sempre, uma interpretação e precisa de interpretação. O que conta como experiência não é nem evidente nem imediato; ela é sempre contestada, portanto, sempre política. O estudo da experiência, por conseguinte, deve pôr em causa seu *status* originário na explicação histórica. Isso acontecerá quando os historiadores tomarem como projeto *não* a reprodução e a transmissão do conhecimento dito adquirido pela experiência, mas a análise da produção do próprio conhecimento” (p. 37; grifo no original). Aqui, Scott está particularmente interessada em historiografias que utilizam a experiência como evidência, especialmente em nome da diferença historicizante. “Ao permanecer dentro do quadro epistemológico da história ortodoxa”, argumenta, “esses estudos perdem a possibilidade de examinar aqueles pressupostos e práticas que, para começar, excluíram as considerações da diferença” (pp. 24-25).
- [28] As fotografias de gays negros de Robert Mapplethorpe foram e continuam sendo causa de grande controvérsia na comunidade gay negra. As reações às fotos variam de indignação a ambivalência a apreciação. Creio que a leitura mais complexa do trabalho de Mapplethorpe encontra-se no ensaio de Isaac Julien e Kobena Mercer “True Confessions: A Discourse on Images of Black Male Sexuality” (in *Brother to Brother:*

New Writings on Black Gay Men, ed. Essex Hemphill [Boston: Alyson, 1991]). Segundo eles, “Embora reconhecamos a dimensão opressiva dessas imagens de homens negros como Outro, também nos sentimos atraídos: queremos olhar, mas nem sempre encontrar as imagens que queremos ver. Essa mistura ambivalente de atração e repulsa aplica-se, em regra, a imagens de gays negros na pornografia, mas os significados inscritos ou preferidos dessas imagens não são fixos; podem, por vezes, ser desdobrados em leituras alternativas quando experiências diferentes afetam a interpretação” (170).

- [29] John Champagne, *The Ethics of Marginality: A New Approach to Gay Studies* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995), p. 59.
- [30] *Ibid.*, p. 58.
- [31] *Ibid.*, pp. 58-59.
- [32] Agradeço a D. Soyini Madison por ter levantado a questão.
- [33] Estou falando, especificamente, sobre a desvalorização histórica dos corpos negros. De modo algum quero negar que LGBTs brancos tenham sofrido injúria emocional, psicológica e física. O assassinato recente de Matthew Shepard é prova cabal e lamentável disso. De fato, dado o modo como os agressores o mataram (a saber, amarram-no a um poste, surram-no e abandonaram-no à morte), poderemos ler seu assassinato por uma lente racial. O que estou sugerindo, entretanto, é que a violência (ou a ameaça) racial é perpetrada em corpos “negros” de modos diferentes e por razões diferentes daquela perpetrada em corpos “brancos”.
- [34] bell hooks, *Yearning* (Boston: South End, 1990), pp. 21-22.
- [35] Champagne, *The Ethics of Marginality*, pp. 127-128.
- [36] hooks, *Yearning*, p. 22.
- [37] *Ibid.*
- [38] A “emotividade” enquanto manipulativa ou presumivelmente repugnante pode também ser lida pela lente do gênero. Geralmente entendida como performance do sexo frágil (leia-se feminino), a demonstração de emoção entre homens de qualquer raça ou orientação sexual representa uma ameaça à heteronormatividade e é, portanto, normalmente encarada com desaprovação.
- [39] Champagne, *The Ethics of Marginality*, pp. 68-69.
- [40] Valerie Smith, *Not Just Race, Not Just Gender: Making Feminist Readings* (Nova York, Routledge, 1998), p. 67.
- [41] Não quero insinuar que a aparência de pobreza ou riqueza nunca reflita a realidade. O que estou lembrando, no entanto, é que, em muitas comunidades afro-americanas, o estilo figura mais substancialmente do que se pode imaginar. Consequentemente, há uma política de gosto entre os afro-americanos que é performada de modo a desacomodar percepções cristalizadas sobre quem se é ou de onde se é. Em muitos

casos, por exemplo, performar um certo estilo de classe média permitiu aos afro-americanos “passarem” de maneiras variadas e estrategicamente perspicazes. Para maiores informações sobre a performance do estilo nas comunidades afro-americanas, veja Barbara Smith, “Home”, in *Home Girls: A Black Feminist Anthology*, (Nova York: Kitchen Table; Women of Color Press, 1983), pp. 64-72; e Joseph Beam, “Introduction: Leaving the Shadows Behind”, in *In the Life*. ed. Joseph Beam (Boston: Alyson, 1986), pp. 13-18. Para uma perspectiva teórica sobre a política do gosto, veja Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*, trad. Richard Nice (Cambridge: Harvard University Press, 1984).

- [42] Champagne escreve: “Tanto quanto as feministas brancas *antiporn* cuja retórica às vezes compartilham, intelectuais como Riggs e Hemphill podem, de fato, estar expressando, em *Tongues Untied*, um senso de repulsa entoadado pela classe (média), relacionado à sexualidade – obviamente, não relacionado a toda a sexualidade, mas a um tipo particular e culturalmente problemático. Talvez não seja de modo algum uma coincidência que a retórica empregada por Hemphill, na leitura do trabalho de Mapplethorpe, seja tão semelhante à de Dworkin, Stoltenberg e, até mesmo, à de Jesse Helms” (*The Ethics of Marginality*, p. 79).
- [43] *Ibid.*, 69.
- [44] Goldman, “Who Is That *Queer* Queer?”, p. 173.
- [45] Para exemplos de críticos brancos que interrogam a “braquidade” como um tropo obrigatório e universalizante, veja Ruth Frankenberg, ed., *Displacing Whiteness: Essays in Social and Cultural Criticism* (Durham: Duke University Press, 1997); Mike Hill, ed., *Whiteness: A Critical Reader* (Nova York: New York University Press, 1997); e David Roediger, *Towards the Abolition of Whiteness* (Londres: Verso, 1994).
- [46] Shane Phelan, *Getting Specific* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994), p. 156.
- [47] Judith Butler, *Bodies That Matter*, p. 234.
- [48] Elin Diamond, ed., “Introduction”, in *Performance and Cultural Politics* (Nova York: Routledge, 1996), p. 5; grifos no original.
- [49] Butler, *Gender Trouble*, p. 145.
- [50] Lorde, *Sister Outsider*, p. 110.
- [51] Victor Turner, *The Anthropology of Performance*, (Nova York: Performing Arts Journal, 1986), p. 24; grifo nosso.
- [52] Cindy Patton, “Performativity and Social Distinction: The End of AIDS Epidemiology”, *Performativity and Performance*, ed. Andrew Parker and Eve Kosofsky Sedgwick (Nova York: Routledge, 1995), p. 181.

- [53] Mary Strine, “Articulating Performance/Performativity: Disciplinary Tasks and the Contingencies of Practice”, trabalho apresentado por ocasião da National Speech Communication Association Conference, San Diego, novembro, 1996, p. 7.
- [54] Michel Foucault, *The History of Sexuality, Volume 1*, trad. Robert Hurley (Nova York: Random House, 1990), pp. 100-101; grifo nosso.
- [55] José Esteban Muñoz, *Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999), pp. 11-12.
- [56] Para uma análise dos *blues* explicitamente lésbicos de Bessie Smith, veja Daphne Duval Harrison, *Black Pearls: Blues Queens of the 1920s* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1998), 103-104.
- [57] Veja Marlon Riggs, “Black Macho Revisited: Reflections of a SNAP! Queen”, in *Brother to Brother: New Writings by Black Gay Men*, ed. Essex Hemphill (Boston: Alyson, 1991), pp. 253-257; E. Patrick Johnson, “SNAP! Culture: A Different Kind of ‘Reading’”, *Text and Performance Quarterly* 15.3 (1995), pp. 121-142; e E. Patrick Johnson, “Feeling the Spirit in the Dark: Expanding Notions of the Sacred in the African American Gay Community”, 21 *Callaloo* (1998), pp. 399-418.
- [58] Robin D. G. Kelley, “Looking to Get Paid: How Some Black Youth Put Culture to Work”, in *Yo Mama’s Disfunktional!: Fighting the Culture Wars in Urban America* (Boston: Beacon, 1997), pp. 43-77.
- [59] hooks, *Yearning*, p. 26.
- [60] *Ibid.*
- [61] Angelia R. Wilson, “Somewhere over the Rainbow: Queer Translating”, in *Playing with Fire: Queer Politics, Queer Theories*, ed. Shane Phelan (Nova York: Routledge, 1997), p. 107.
- [62] *Black Is... Black Ain’t*, dir. Marlon Riggs (Independent Film Series, 1995).
- [63] Veja Martin Favor, *Authentic Blackness: The Folk in the New Negro Renaissance* (Durham: Duke University Press, 1999).
- [64] Queen Latifah, “U.N.I.T.Y.” faixa do álbum *Black Reign* (Motown, 1993).
- [65] Judith Halberstam, *Female Masculinity* (Durham: Duke University Press, 1998), pp. 1-42.
- [66] A construção feita por Paul Gilroy acerca da “Diáspora” funciona de forma similar àquela por mim aqui aludida, na medida em que ele propaga que a “Diáspora” “permite uma concepção complexa da mesmidade e uma ideia de solidariedade que não reprime as diferenças internas para maximizar as diferenças entre uma comunidade ‘essencial’ e as outras”. Veja Paul Gilroy, “‘... to be real’: The Dissident Forms of Black Expressive Culture”, in *Let’s Get It On: The Politics of Black Performance*, ed. Catherine Ugwu (Seattle: Bay Press, 1995), p. 24.

- [67] *Ibid.*
- [68] Toni Morrison, *Sula* (Nova York: Knopf, 1973), p. 149.
- [69] *Ibid.*
- [70] Não quero insinuar que a academia não seja já, e desde sempre, um espaço politizado. Em vez disso, só quero lembrar que as formas como é politizada são, em muitos casos, diferentes daquelas das comunidades “não acadêmicas”.
- [71] Cohen, “Punks, Bulldaggers, and Welfare Queens”, neste volume, p. 39.
- [72] Veja Barbara Smith, “Toward a Black Feminist Criticism” in *All the Women Are White, All the Blacks Are Men, But Some of Us Are Brave*, ed. Gloria T. Hull, Patricia Bell Scott, e Barbara Smith (Old Westbury, N.Y.: Feminist Press, 1982), pp. 157-175.
- [73] Cathy Cohen, *The Boundaries of Blackness: AIDS and the Breakdown of Black Politics* (Chicago: University of Chicago Press, 1999).
- [74] hooks, *Yearning*, p. 42.
- [75] Para uma crítica da noção de “lar” na comunidade afro-americana *vis-à-vis* a homofobia e o sexismo, veja Joseph Beam, “Brother to Brother: Words from the Heart”, in *In the Life: A Black Gay Anthology*, ed. Joseph Beam (Boston: Alyson, 1986); Cheryl Clarke, “The Failure to Transform: Homophobia in the Black Community”, in *Home Girls: A Black Feminist Anthology*, ed. Barbara Smith (Nova York: Kitchen Table Women of Color Press, 1983), pp. 197-208; Kimberlé Williams Crenshaw, “Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color”, *Stanford Law Review* 43 (1991), pp. 1241-1299; bell hooks, *Yearning* (Boston: South End, 1990); e Ron Simmons, “Some Thoughts on the Issues Facing Black Gay Intellectuals”, in *Brother to Brother: New Writings by Black Gay Men*, ed. Essex Hemphill (Boston: Alyson, 1991), pp. 211-228.
- [76] Kenneth Burke, *Philosophy of Literary Form* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1967), p. 293.
- [77] Para uma crítica sustentada da homofobia na igreja negra, veja Michael Eric Dyson, “The Black Church and Sex”, in *Race Rules: Navigating the Color Line* (Reading, Mass.: Addison-Wesley, 1996), pp. 77-108.
- [78] Veja Darieck Scott, “Jungle Fever? Black Gay Identity Politics, White Dick, and the Utopian Bedroom”, *GLQ* 3 (1994), pp. 299-332.
- [79] “*Gaydar*”, trocadilho com base na palavra “radar”, é um termo usado por alguns gays e lésbicas para indicar sua habilidade em distinguir se alguém é ou não gay.
- [80] Zora Neale Hurston, *Their Eyes Were Watching God* (Nova York: Harper and Row, 1990), p. 1.

E. Patrick Johnson é chefe do departamento de Estudos Afro-americanos, professor de Estudos da Performance e de Estudos Afro-americanos na Universidade de Northwestern (Evanston-Chicago, Estados Unidos). Pesquisador e artista, Johnson performa nacional e internacionalmente, tendo diversas publicações nas áreas de raça, gênero, sexualidade e performance. Além de professor inspirador, é performer e pesquisador prolífico, cuja pesquisa e talento artístico têm impactado muito os estudos afro-americanos, os estudos da performance e os estudos de gênero e sexualidade. Escreveu dois livros premiados, *Appropriating Blackness: Performance and the Politics of Authenticity* (Duke UP, 2003), ganhador do Lilla A. Heston Award, do Errol Hill Book Award, e finalista do Hurston/Wright Legacy Award e *Sweet Tea: Black Gay Men of the South – An Oral History* (University of North Carolina UP, 2008), reconhecido como o livro de honra do Stonewall Book Award pela mesa redonda LGBT da Associação Americana de Bibliotecas. Coeditou (com Mae G. Henderson) *Black Queer Studies – A Critical Anthology* (Duke UP, 2005). É também editor de *Cultural Struggles: Performance, Ethnography, Praxis*, de Dwight Conquergood (Michigan UP, 2013) e coeditor (com Ramón Rivera-Servera) de *solo/black/woman: scripts, interviews, and essays* (Northwestern UP, 2013). Johnson editou *No Tea, No Shade: New Writings in Black Queer Studies* (Duke UP, 2016), tendo também coeditado *Blacktino Queer Performance* (com Ramón Rivera-Servera) (Duke UP, 2016). Atualmente, dedica-se a um texto criativo não-ficcional intitulado *Honeypot: Black Southern Women Who Love Women e a Black. Queer. Southern. Women. – An Oral History*. Seus ensaios constam no *Text and Performance Quarterly*, *Callaloo*, *Theater Journal*, *Biography* e no *Journal of Homosexuality* entre outros. As performances de Johnson articulam-se com seu trabalho escrito. A leitura encenada de “Pouring Tea: Black Gay Men of the South Tell Their Tales” é baseada em seu livro, *Sweet Tea*, tendo percorrido mais de 100 *campi* universitários de 2006 até o presente momento. Em 2009, transpôs a leitura encenada para uma peça teatral completa, *Sweet Tea – The Play*, coproduzida pelo About Face Theater e pelo Ellen Stone Belic Institute for the Study of Women and Gender in the Arts and Media na Faculdade de Columbia, Chicago. O show estreou em abril de 2010 e, em apenas um mês, recebeu críticas positivas, tendo rendido a Johnson o prêmio Black Theatre Alliance Award de melhor performance solo. No segundo semestre de 2011, o show foi apresentado durante quatro semanas no Signature Theatre em Arlington, Virginia, e durante duas semanas no Durham Arts Council em fevereiro de 2014. Em 2010, Johnson recebeu o prêmio Leslie Irene Coger Award pelas notáveis contribuições à atuação pela National Communication Association, o Randy Majors Memorial Award pelas notáveis contribuições ao conhecimento LGBT no campo das comunicações, e foi incluído no

Hall da Fama LGBT de Chicago. Em 2014, recebeu o prêmio Rene Castillo Otto Award de teatro político.

Tradução do texto disponível em <
<http://www.communication.northwestern.edu/faculty/EPatrickJohnson>>. Acesso em: 07 abr.
2019

