

3. Teoria(s) *Queer* e Epistemologias Bissexuais

As bases desta pesquisa estão fundamentadas na visão de que as identidades não são fixas e não são expressões de alguma essência interior, mas que são dinâmicas e co-construídas no decorrer do tempo através de performances discursivas repetidas em interações situadas sócio-histórico-culturalmente. A Teoria *Queer*¹, que procura desconstruir, desnaturalizar e desestabilizar os binários de sexo, gênero e sexualidade, e as Epistemologias Bissexuais, que buscam usar a bissexualidade como ponto de partida para tais desestabilizações, são particularmente relevantes para falar das performances identitárias bissexuais dentro dessa visão não-essencialista. Começaremos esta seção com uma discussão da Teoria *Queer*, desde suas bases filosófico-linguísticas a seus usos hoje em dia. Em segundo lugar, discutiremos como conciliar a Teoria *Queer*, que evita reforçar categorias rígidas de sexo, gênero e sexualidade, e a ação política LGBT, que depende de tais categorias para fins de mobilização dos/as ativistas. Finalmente, examinaremos as Epistemologias Bissexuais e sua relação com a Teoria *Queer*, discutindo diferentes maneiras para pensar as performances identitárias bissexuais, seus potenciais (particularmente em relação à ação política), suas dificuldades com preconceitos e discriminações (bifobia), e sua (in)visibilidade nos trabalhos acadêmicos.

3.1 Teoria(s) *Queer*

Antes de começar a discutir a Teoria *Queer*, é importante considerar a etimologia da palavra “queer”, que vem da língua inglesa. No passado seu significado era “estranho”, mas com o decorrer do tempo começou a ser usada como uma palavra depreciativa para falar das pessoas que faziam performances identitárias não-heterossexuais. Mais tarde, foi reapropriada pelos movimentos LGBT para sublinhar que ser diferente da norma heterossexual não era anormal. Posteriormente, a palavra *queer* emprestou seu nome a uma teoria que emergiu ao início dos anos 90, através de uma relação circular entre o trabalho acadêmico de teóricas como Judith Butler (1990, 1993) e Eve Kosofsky Sedgwick (1990,

¹ Hoje em dia há uma variedade tão grande de trabalhos de teóricos/as *queer* com posições diferentes, às vezes convergentes e às vezes divergentes, que poderíamos falar de “Teorias *Queer*” no plural. Porém, aqui uso o singular para frisar o que essas perspectivas têm em comum, como discutiremos mais adiante: um posicionamento contra a normalização (Halperin 1995).

1994), que foram influenciadas pelas obras de Michel Foucault, pelo pós-estruturalismo, pela desconstrução derrideana, pela teoria feminista e pelos estudos LGBT, e o ativismo de movimentos políticos como Queer Nation e Act Up, que se apropriaram do trabalho teórico dessas autoras. Vamos começar esta seção com umas considerações sobre as bases filosóficas da Teoria *Queer* desenvolvidas por Butler. A seguir, discutiremos o que a Teoria *Queer* faz hoje em dia, examinando também dois usos atuais paradoxais da palavra “queer”: a partir dos anos 90, *queer* começou a ser usado como uma palavra guarda-chuvas para facilitar a referência a toda performance identitária não-heteronormativa, mas “[i]ntelectualmente, se refere ao que não está alinhado com nenhuma identidade em particular e que resiste à categorização” (Sauntson 2008: 271-272).

3.1.1 Judith Butler e as bases da Teoria *Queer*

3.1.1.1 A performatividade do gênero e do sexo

No livro *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (1990), um texto canônico da teoria *queer* e do feminismo pós-moderno e pós-estrutural (terceira onda), Butler desenvolve a teoria da *performatividade de gênero*. Para ela, o gênero é uma construção sócio-histórico-cultural e discursiva. Ela explica que “não há identidade de gênero por trás das expressões do gênero; essa identidade é *performativamente* constituída, pelas próprias ‘expressões’ tidas como seus resultados” ([1990] 2003: 48)²; ou seja, o gênero não é uma propriedade essencial, inata ou pré-discursiva das pessoas, é produzido (em parte) pelos atos de fala que o nomeiam. Butler sugere, então, a seguinte “definição” de gênero: “O gênero é a estilização repetida do corpo, um conjunto de atos repetidos no interior de uma estrutura reguladora altamente rígida, [os quais] se cristaliza[m] no tempo para produzir a aparência de uma substância, de uma classe natural de ser” ([1990] 2003: 59). Esta explicação frisa que o gênero não é a expressão de uma propriedade essencial do corpo, porém, frequentemente é percebido como uma realidade natural, e que o gênero é constituído através de o que uma pessoa faz e diz repetidamente dentro de um sistema de restrições sociais. Vamos considerar mais em detalhe essas ideias de Butler em relação à

² Todas as traduções de Butler [1990] 2003 são de Renato Aguiar.

performatividade do gênero depois de umas breves considerações sobre Butler e a sócio-construção do sexo.

Embora muitas pessoas aceitem a visão que o gênero é socialmente construído enquanto o sexo é um fato (ou realidade universal) biológico, Butler mostra que o sexo *também* é uma construção sócio-histórico-cultural, (re)produzido no discurso e nas repetições. Embora mais de dez por cento da população tenha variações cromossômicas que não se encaixam nitidamente nas categorias de XX (fêmea) e XY (macho), criamos um sistema de classificação com somente essas duas categorias (ver Butler 1990; Fausto-Sterling 1993, 2000a, 2000b). Com o decorrer do tempo, este sistema inventado tem se tornado tão naturalizado que as “‘características físicas’ parecem simplesmente *existir* no lado obscuro da linguagem, não marcadas pelo sistema social” (Butler [1990] 2003: 166). Destarte,

O sexo é tomado como um “dado imediato”, um “dado sensível” ou “características físicas” pertencentes à ordem natural. Mas o que acreditamos ser uma percepção física e direta é só uma construção mítica e sofisticada, uma “formação imaginária” que reinterpreta as características físicas (em si mesmas tão neutras como outras, mas marcadas por um sistema social) por meio da rede de relações em que são percebidas. (Wittig 1981: 48, apud Butler [1990] 2003: 166)

Para Butler, como para Foucault, o corpo não tem um sexo até o discurso lhe dar este significado, no contexto das relações de poder. A repetição deste discurso no decorrer do tempo criou a ideia de sexo como algo natural ou essencial (ver Butler 1990).

Portanto, visto que o sexo também é uma construção histórico-sócio-cultural, não podemos considerar o gênero como a “interpretação cultural” do sexo biológico. “Se o gênero são os significados culturais assumidos pelo corpo sexuado, não se pode dizer que ele decorra de um sexo desta ou daquela maneira” (Butler [1990] 2003: 24). Destarte, o gênero não é necessariamente vinculado ao “sexo biológico” (um exemplo saliente disso são as pessoas que se identificam como transexuais).

3.1.1.2 Dos atos de fala performativos de Austin à performatividade de Butler

Para explicar o fenômeno da “criação” discursiva do gênero, Butler se vale das teorias de Austin (1962). Para Austin, existem elocuições *constativas* que são ou verdadeiras ou falsas, por exemplo, “Está chovendo”, e elocuições

performativas que não descrevem, relatam ou constata nada e que não são nem verdadeiras nem falsas. Neste último caso, dizer é fazer uma ação (além da ação de descrever, relatar, etc.); é um *ato de fala*, por exemplo, “eu os declaro marido e mulher”, dito pela pessoa adequada na situação adequada, é realizar um casamento. Ao final do livro, porém, Austin argumenta que na verdade as elocuições constativas também são performativas, porque realizam o ato de informar (ver Austin 1962). Como observa Hall, “essa é uma conclusão revolucionária, porque toda elocução deve, portanto, ser vista como ação” (2000: 184) – toda elocução é performativa.

Para Butler, essas elocuições performativas criam as “realidades” de sexo/gênero que percebemos: “A linguagem é investida do poder de criar ‘o socialmente real’ por meio dos atos de locução dos sujeitos falantes” ([1990] 2003: 167). No caso do gênero, por exemplo, ao ser chamado de “garota” desde o nascimento e passar por processos de socialização ligados ao uso desse termo, o bebê se tornará uma garota com o decorrer do tempo. Ou seja, a linguagem é performativa porque tem o poder de produzir aquilo que nomeia. Butler tem uma visão não-essencialista dos significados das palavras, observando, assim, que “A significação *não é um ato fundador, mas antes um processo regulado de repetição* que tanto oculta quanto impõe suas regras, precisamente por meio da produção de efeitos substancializantes” ([1990] 2003: 209, grifos no texto fonte). A palavra em si não significa nada; o significado vem da matriz cultural na qual é inserida e como é usada e repetida.

A *performance* de gênero, portanto, não é um ato ou evento singular; é uma produção ritualizada e repetida. Butler explica que “O gênero não deve[ria] ser construído como uma identidade estável ou um *lócus* de [agência] do qual decorrem vários atos; em vez disso, o gênero é uma identidade tenuemente constituída no tempo, instituído num espaço externo por meio de uma *repetição estilizada de atos*” ([1990] 2003: 200, grifos no texto fonte). Aqui, Butler frisa a dinamicidade da identidade e as noções derrideanas de *iterabilidade* e *citacionalidade* na produção de uma falsa aparência de uma realidade de gênero (ver também Butler 1993). Derrida começa a desenvolver sua teoria da iterabilidade, a capacidade de ser repetido em diferentes contextos, dizendo: “A possibilidade de repetir e, pois, de identificar as marcas está implicada em todo código, faz deste uma grade comunicável, transmissível, decifrável, iterável por

um terceiro, depois para todo usuário possível em geral” ([1972] 1991: 19). Portanto, para Derrida uma característica de todo tipo de comunicação, escrita ou falada, é a possibilidade de ser repetida e transmitida por uma pessoa e depois por outras.

Butler e Derrida se aproximam também nas suas considerações sobre as eventuais origens das repetições. Ao considerar que tudo pode ser citado, Derrida explica:

Isso supõe não que a marca valha fora do contexto mas, ao contrário, que *só existam contextos sem nenhum centro absoluto de ancoragem*. Essa citacionalidade, essa duplicação ou duplicidade, essa iterabilidade de marca não é um acidente ou uma anomalia, é aquilo (normal/anormal) sem o que uma marca já não poderia sequer ter funcionamento dito ‘normal’. Que seria de uma marca que não se pudesse citar? *E cuja origem não pudesse ser perdida no meio do caminho?* ([1972] 1991: 25-26, grifos meus)³

Assim, Derrida frisa o fato de o funcionamento do nosso sistema linguístico-cultural ser baseado nas repetições. Se não fosse possível repetir, o sistema não poderia existir. Com as duas frases em grifos, note-se que no decorrer do tempo, não podemos identificar o centro ou a origem das repetições. Esta concepção é compartilhada completamente por Butler, que explica que o gênero é uma cópia que não tem original:

Como em outros dramas sociais rituais, a ação do gênero requer uma *performance repetida*. Essa repetição é a um só tempo reencenação e nova experiência de um conjunto de significados já estabelecidos socialmente; e também é a forma mundana e ritualizada de sua legitimação. ([1990] 2003: 200, grifos no texto fonte)

As pessoas repetem as ações e elocuições performativas de gênero “masculino” e “feminino”, etc. que veem e ouvem, mas seria impossível identificar o ponto de origem dessas identidades, mesmo se se pudesse voltar no tempo. As pessoas copiam as cópias, porém, não há um original, e “o gênero é, assim, uma construção que regularmente esconde sua gênese” (Butler 2004a: 157).

3.1.1.3 A matriz heteronormativa e a sua subversão

Alguns/umas críticos/as têm acusado Butler de ter representado o gênero como algo voluntarista, ou seja, algo que os indivíduos escolhem fazer conscientemente com toda liberdade, uma posição que a autora mesma refuta em *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of “Sex”* (1993). Tais críticas ignoram dois fatos importantes. Primeiro, pressupõem que exista um sujeito antes da ação; contudo, para Butler, os sujeitos não são pré-existentes, mas constituídos

³ Todas as traduções de Derrida [1972] 1991 são de Constança Marcondes Cesar.

na performance (ver Sullivan 2003). Como explica Sullivan, Butler enfatiza que “a performatividade não é algo que o sujeito faz, mas é um processo através do qual o sujeito é constituído, e que o gênero não é algo que possa ser colocado ou removido à vontade” (2003: 89). Isso nos leva ao segundo ponto: para Butler a *performance* ritualizada e repetida de gênero não é completamente sem restrições; é *constrangida por normas*. Butler esclarece,

Embora existam corpos individuais que encenam essas significações estilizando-se em formas do gênero, essa “ação” é uma ação política. Essas ações têm dimensões temporais e coletivas, e seu caráter público não deixa de ter consequências; na verdade, a *performance* é realizada com o objetivo estratégico de manter o gênero em sua estrutura binária – um objetivo que não pode ser atribuído a um sujeito, devendo, ao invés disso, ser compreendido como fundador e consolidador do sujeito. ([1990] 2003: 200)

Essas normas criam uma matriz heteronormativa dentro da qual o “sexo biológico” causa o gênero que, a seguir, causa o desejo. Essa matriz heteronormativa é um sistema de “heterossexualidade compulsória”. Para explicar a criação e proliferação da matriz cultural heteronormativa e seus efeitos repressivos, Butler oferece a seguinte caracterização do sistema:

A heterossexualização do desejo requer e institui a produção de oposições discriminadas e assimétricas entre “feminino” e “masculino”, em que estes são compreendidos como atributos expressivos de “macho” e de “fêmea”. *A matriz cultural por intermédio da qual a identidade de gênero se torna inteligível exige que certos tipos de “identidade” não possam “existir”* – isto é, aquelas em que o gênero não decorre do sexo e aquelas em que as práticas do desejo não “decorrem” nem do “sexo” nem do “gênero”. ([1990] 2003: 38-39, grifos meus)

Portanto, dentro da matriz cultural heteronormativa, existe a expectativa e a presunção das pessoas terem um sexo biológico “original” que se alinha com o gênero, e um desejo sexual e afetividade para as pessoas do sexo biológico e gênero “opostos”. As pessoas que se identificam em modos que não se encaixam nessas categorias e que não se alinham dessa maneira são reprimidas e marginalizadas. Porém, é importante lembrar que “[a]inda que essas normas reiterem sempre, de forma compulsória, a heterossexualidade, paradoxalmente, elas também dão espaço para a produção dos corpos que a elas não se ajustam” (Louro 2004: 44).

É possível, então, sair dessa matriz e/ou mudá-la para que essas outras expressões de gênero, sexo e sexualidade não sejam marginalizadas? Butler esclarece,

Entrar nas práticas repetitivas desse terreno de significação não é uma escolha, pois o “eu” que poderia entrar está dentro delas desde sempre: não há possibilidade de ação ou realidade fora das práticas discursivas que dão a esses termos a inteligibilidade que eles têm. A tarefa não consiste em repetir ou não, mas em como repetir, ou, a rigor, repetir e por meio de uma proliferação radical do gênero, *afastar* [ou *deslocar*] as normas do gênero que facultam a própria repetição. ([1990] 2003: 213, grifos no texto fonte)

Portanto, é impossível escapar do sistema ou mudá-lo de repente. Qualquer mudança revolucionária de um significado não será inteligível para as outras pessoas dentro do sistema, e a mudança não funcionará. Não seremos entendidos/as se expressarmos fora da matriz de inteligibilidade já estabelecida, tentando mudar de modo repentino o sistema linguístico.

Desta maneira, Butler mostra que a mudança (um significado alterado, a reapropriação de uma palavra, uma forma alternativa de uma elocução, etc.) deve ser inteligível dentro do sistema linguístico atual para ter a possibilidade de ser repetida e para mudar o sistema através de mais repetições da mesma. Nestas considerações de Butler se vê também um alinhamento com Derrida. Derrida defende que o elemento da linguagem falada em si só não importa para a significação; o que importa, “a primeira condição para que funcione” é sua localização em um código ([1972] 1991: 22). Aqui, Derrida está dizendo que para que uma elocução seja entendida, deve ser inteligível dentro do funcionamento do sistema linguístico atual. A seguir, Derrida elabora este conceito, observando que

Se digo, olhando pela janela: ‘O céu é azul’, esse enunciado será inteligível (digamos provisoriamente, se quiserem, comunicável) mesmo que o interlocutor não veja o céu; [...] pertence à estrutura de possibilidade desse enunciado poder ser formado e poder funcionar como referência vazia ou cortada de seu referente. Sem essa possibilidade, que é também a iterabilidade geral, geradora e generalizadora de toda marca, não existiria enunciado. ([1972] 1991: 23)

Uma grande parte da inteligibilidade e comunicabilidade do nosso sistema linguístico vem das repetições de referências conhecidas. Se, querendo provocar uma mudança, alguém introduzir uma elocução nova não ligada a outras referências, essa elocução não será entendida e, portanto, não será repetida, eliminando a possibilidade de efetuar uma mudança duradoura.

Porém, Butler considera modos de efetuar mudanças. Ela se pergunta, “se a repetição está fadada a persistir como mecanismo da reprodução cultural das identidades, daí emerge a questão crucial: que tipo de repetição subversiva poderia questionar a própria prática reguladora da identidade?” ([1990] 2003:

57)⁴. Para mudar a matriz heteronormativa para que não marginalize certas performances identitárias, as mudanças têm que surgir do interior do sistema através de atos subversivos. Aqui, Butler atribui poder de agência aos indivíduos:

Se eu sou alguém que não pode *ser* sem *fazer*, então as condições para as minhas ações são, em parte, as condições para a minha existência. Se a minha capacidade de fazer depende do que outros fazem comigo ou, em vez disso, as maneiras nas quais as normas me fazem, então a possibilidade da minha persistência como um “eu” depende da minha capacidade de fazer algo com o que é feito comigo. (Butler 2004b: 3, grifos no texto fonte)

Para Butler, “toda significação ocorre na órbita da compulsão de repetição; a ‘ação’ [agência], portanto, deve ser situada na possibilidade de uma variação dessa repetição” ([1990] 2003: 209). Não podemos sair do sistema, como vimos anteriormente, mas não estamos completamente sem agência dentro dele. Podemos (re)produzir elocuições subversivas mas inteligíveis dentro do sistema linguístico heteronormativo. Apesar da aparente contradição de dever seguir usando a linguagem heteronormativa para mudar a linguagem heteronormativa, é a única maneira de realizar mudanças no sistema.

Em relação a tais mudanças e à desconstrução, Derrida reconhece que

A desconstrução não pode limitar-se ou passar imediatamente a uma neutralização: deve [...] praticar uma *inversão* da oposição clássica e um *deslocamento* geral do sistema. É somente sob essa condição que a desconstrução achará os meios para *intervir* no campo das oposições que ela critica, que é também um campo de forças discursivas. [...] A desconstrução consiste não em passar de um conceito a outro mas em inverter e em deslocar uma ordem conceitual, bem como a ordem não-conceitual na qual se articula. ([1972] 1991: 36-37)

Outra vez, vemos a necessidade de deslocar ou desestabilizar o sistema, não de neutralizar ou derrubá-lo completamente. Se passássemos diretamente a tal neutralização ou destruição do sistema, não haveria materiais (referências inteligíveis) para reconstruir outro. Por isso, é importante praticar inversões e deslocamentos dos materiais atualmente disponíveis. O objetivo de Butler se encontra entre a desconstrução e a destruição total do sistema; ela propõe realizar mudanças nele através de inversões e deslocamentos como aqueles mencionados por Derrida. Para Butler, então, “o foco normativo sobre as práticas lésbicas e

⁴ Em resposta a sua própria pergunta, Butler oferece o exemplo das expressões de gênero, sexo e sexualidade nas performances subversivas de *drag queens*, que revelam a estrutura imitativa e performativa do gênero. Certos/as teóricos/as têm levado este exemplo ao extremo, dizendo que para Butler o *drag* é subversão *par excellence* e o modelo que deve ser seguido, ou que para Butler o gênero é *drag* ou “teatralidade livre” e pode ser performatado totalmente à vontade (ver Prosser 1998). Butler, porém, cita as *drag queens* só como um breve exemplo de subversão de gênero, e, como vimos anteriormente, insiste que há restrições sócio-linguístico-culturais às performances de gênero que fazemos.

gays deve recair sobre o deslocamento parodístico e subversivo do poder, ao invés da fantasia impossível de sua completa transcendência” ([1990] 2003: 179). Butler não considera possível, ou pelo menos não considera como uma meta prática, a destruição total da matriz heteronormativa; a autora propõe implementar mudanças gradativas através de repetições diferentes dentro do sistema. Os laços entre a matriz heteronormativa e a linguagem são indissolúveis: não é possível mudar de repente o sistema de gênero, como não é possível mudar de repente o significado de uma palavra – tem que ser feito através da repetição de uma mudança.

Butler nos mostra o incrível poder da linguagem na construção da nossa “realidade”, particularmente em relação ao sexo, gênero e sexualidade. Na próxima subseção, veremos como a Teoria *Queer* é concebida hoje em dia em relação às bases filosóficas desenvolvidas por Butler.

3.1.2 A(s) Teoria(s) *Queer* hoje em dia

O pensamento de Butler descrito na subseção anterior forma as bases filosóficas da Teoria *Queer*, que hoje em dia pode ser descrita como um posicionamento contra a normalidade/normatividade (ver Halperin 1995). Louro esclarece,

queer significa colocar-se contra a normalização – venha ela de onde vier. Seu alvo mais imediato de oposição é, certamente, a heteronormatividade compulsória da sociedade; mas não escaparia de sua crítica a normalização e a estabilidade propostas pela política de identidade do movimento homossexual dominante. *Queer* representa claramente a diferença que não quer ser assimilada ou tolerada, e, portanto, sua forma de ação é muito mais transgressiva e perturbadora. (2004: 38-39)

Sendo, na opinião de muitos/as teóricos/as, mais produtivo falar de o que a Teoria *Queer* faz em vez de o que é (à Foucault), podemos dizer que este posicionamento *queer* nos oferece uma estratégia para desconstruir as categorias, desnaturalizar o que é considerado normal, desestabilizar a (hetero)normatividade, e abrir espaço para a aceitação de outras performances identitárias⁵. Como vimos na seção anterior, o pensamento de Butler (1990,

⁵ Quero lembrar que o trabalho desconstrutivo da Teoria *Queer* que luta contra a marginalização das performances identitárias não-normativas não significa que se quer justificar qualquer comportamento não-normativo, por exemplo a pedofilia. Mas onde impor o limite? Moita Lopes oferece uma solução, ao falar das responsabilidades éticas dos/as linguistas aplicados/as. Explica que não vivemos em um mundo do “vale-tudo” onde todos os modos de descrever e construir o mundo social são igualmente válidos; se for assim, não teria sentido construir conhecimento. Destarte, é legítimo considerar significados existentes, posições e alternativas, para depois preferir

1993) se concentra sobre gênero, sexo e sexualidade e a matriz heteronormativa que normatiza certas performances identitárias a eles relacionadas enquanto marginaliza outras, e hoje em dia a maioria dos estudos feitos através do olhar da Teoria *Queer* se concentram ainda sobre esses temas. Porém, como menciona Louro, como posicionamento contra qualquer forma de normalização e naturalização, a Teoria *Queer* pode ser aplicada a uma variedade infinita de construções sócio-histórico-culturais, incluindo a homonormatividade⁶, a normatividade de raça, etnia, classe social e religião, a normatividade científico-acadêmica, a normatização da violência, etc.

3.1.2.1 Teoria *Queer* e interseccionalidade

Contudo, a Teoria *Queer* tem sido criticada por não estudar todas as relações e sobreposições entre tais construções, tratando-as como variáveis separadas e aditivas em vez de inseparáveis e interligadas, e por não considerar a materialidade do corpo, concentrando-se sobre corpos como efeitos ou produtos discursivos (ver Prosser 1998). Por isso, vários/as teóricos/as têm frisado a importância de abordagens *queer* vinculadas à *interseccionalidade*, “a interação complexa entre uma gama de discursos, instituições, identidades e formas de exploração que estruturam subjetividades (e as relações entre elas) em maneiras elaboradas, heterogêneas e frequentemente contraditórias” (Sullivan 2003: 72). A interseccionalidade não estuda simplesmente certas variáveis que às vezes se cruzam; reconhece que a sexualidade é *sempre* racializada (e influenciada por classe social, etc.) e a raça é *sempre* sexualizada (e influenciada por classe social, etc.). São configurações de subjetividade que se desenvolvem de modo totalmente *interdependente* (ver Barnard 2004). Como observa Anzaldúa ao criticar o modelo aditivo de identidade e opressão, “a identidade não é um agrupamento de caixinhas recheadas respectivamente com intelecto, sexo, raça, classe, vocação, gênero. A identidade escorre entre e sob os aspetos de uma

alguns e refutar outros. Para Moita Lopes (2006), o que deve ser evitado na construção de alternativas e ações políticas é o sofrimento humano, particularmente para as pessoas marginalizadas.

⁶ É importante lembrar que nem toda performance homossexual é necessariamente *queer* (isso é o caso na homonormatividade), e que nem toda performance heterossexual é necessariamente heteronormativa (por exemplo, pessoas que se identificam como heterossexuais que são praticantes de BDSM [Bondage, Disciplina, Sadismo e Masoquismo], ou poliamoristas, ou não querem filhos, etc.) (ver Lewis, et. al. 2009).

pessoa” (1991: 252-253 apud Sullivan 2003: 71). Ou seja, usando um exemplo oferecido por Barnard (2004), se identificar como uma lésbica chicana pode ser uma performance identitária em si, em vez de uma combinação de uma performance identitária de lésbica e uma performance identitária de chicana. Este exemplo é útil para pensar a bissexualidade e o problema de problematizá-la como uma “combinação” de heterossexualidade e homossexualidade – identificar-se como bissexual é uma performance identitária em si, em vez da combinação de uma performance identitária heterossexual e uma performance identitária homossexual.

A interseccionalidade é importante para a Teoria *Queer* também por outras razões. Além de não dar conta dessas influências imbricadas inextricavelmente que “compõem” as performances identitárias, se a Teoria *Queer* não incorporar uma abordagem interseccional, corre o risco de reproduzir o pensamento elitista normalizado centrado nos homens brancos, ocidentais, cristãos, de classe média que supostamente tem como objetivo contestar e desestabilizar (ver Barnard 2004). Adicionalmente, o racismo, sexismo e a homofobia estão inextricavelmente ligados na (re)produção da heteronormatividade. Portanto, segundo Sullivan (2003), para realmente desestabilizar a heteronormatividade é necessário considerar essas interligações, particularmente as questões da raça e suas relações histórico-culturais com o gênero e a sexualidade (ver também Somerville 2000 para um estudo detalhado desse tema).

3.1.2.2 Teoria *Queer* e a evasão da fixidez

Finalmente, uma grande preocupação da Teoria *Queer* atual (e futura) é a questão de evitar a fixidez. Como mencionamos na breve discussão da etimologia da palavra “queer” na introdução deste capítulo, às vezes *queer* é usada como uma palavra guarda-chuva, particularmente por movimentos políticos, para facilitar a referência à miríade de performances identitárias não-heteronormativas (bissexuais, lésbicas, gays, transexuais, transgêneros, travestis, praticantes de BDSM, etc.). No entanto, para muitos/as teóricos/as, o uso da palavra “queer” como um rótulo vai contra a resistência à categorização postulada pela própria Teoria *Queer*, e também arrisca ignorar as diferenças entre sexualidades, gêneros, classes sociais, raças, etc. (ver Sullivan 2003). Adicionalmente, muitos/as

teóricos/as evitam definir a Teoria *Queer* mesma, por medo que se normatize e perca sua transgressividade e potencial subversivo. Concordo com Halperin e outros/as que é mais produtivo falar de o que a Teoria *Queer* faz em vez de tentar definir o que é; porém, a noção de uma Teoria *Queer* totalmente indefinível é um ideal não sustentável. McKee (1999) observa, astutamente, que é impossível que a Teoria *Queer* seja tão efêmera e intangível quanto querem certos/as teóricos/as, porque é inegável que existem cursos, publicações, etc. tangíveis sobre Teoria *Queer*. Dado que é necessário tomar decisões sobre o conteúdo dos cursos, quais artigos publicar, etc., é óbvio que “queer” *significa algo* e que a Teoria *Queer* é *algo*; não podem ser totalmente sem definição (ver McKee 1999; Sullivan 2003). Adicionalmente, Kirsch (2000) observa que muitos/as teóricos/as esquecem que a Teoria *Queer* tem um contexto histórico-social, é produzido por relações sociais, e contém os atributos das relações sociais atuais; os/as teóricos/as *queer* não devem se esquecer de desconstruir sua própria teoria desconstrutiva. Na próxima seção, discutiremos como conciliar a evasão da fixidez da Teoria *Queer* e programas concretos de ação política.

3.2 Teoria *Queer* e Ação Política

Como vimos nas duas seções precedentes, a Teoria *Queer* oferece uma estratégia que desconstrói as categorias identitárias e categorias de sujeitos que tomamos por dadas e as relações de poder entre elas que naturalizam certos sujeitos, práticas e performances identitárias e marginalizam outros. Se uma das aplicações da Teoria *Queer* é enfraquecer as categorias rígidas para abrir espaço na sociedade e na linguagem para a ampla gama de identidades de gênero e sexualidade que existem e se transformam continuamente, e se até as performances identitárias que contestam a heteronormatividade realizam outros tipos de normalização e regulação, como pode, então, a Teoria *Queer* ser compatível com uma ação política LGBT baseada nas categorias identitárias?

3.2.1 Políticas identitárias

Para responder a esta pergunta, primeiro temos que examinar as políticas identitárias e as críticas a elas. As políticas identitárias são argumentos políticos baseados nos interesses e perspectivas de grupos de pessoas, geralmente grupos minoritários, que se consideram ligadas por “terem” identidades sociais parecidas

ou relacionadas (de raça, etnia, classe social, gênero, sexualidade, religião, etc.)⁷. Os membros dos movimentos políticos que empregam a estratégia das políticas identitárias usam essas “identidades em comum” como uma base para lutar pelos direitos, o reconhecimento, etc. das suas respectivas comunidades imaginadas (ver Anderson 1983). As políticas identitárias muitas vezes são criticadas por políticos da Esquerda por fragmentar o sonho de uma política cumulativa e solidária de resistência de todos/as (ver Clifford 2000) e por apagar as diferenças e homogeneizar os sujeitos de um grupo (como foi o caso nos movimentos feministas e de liberação gay, que tendiam a não problematizar diferentemente os interesses e as necessidades dos membros que não eram brancos e de classe média). Por se basear assim nas identidades, as políticas identitárias são frequentemente acusadas de essencialismo da parte de pós-estruturalistas e teóricos/as *queer*. Em relação aos movimentos LGBT, Sullivan observa que

se pode dizer que as políticas identitárias são baseadas na pressuposição de que as inclinações sexuais, práticas e desejos sejam a expressão de uma identidade de núcleo. Por consequência, [...] as políticas identitárias têm sido acusadas de serem cúmplices nas estruturas de significação que querem contestar. (2003: 81-82)

Em relação às primeiras críticas mencionadas, Clifford observa,

Não há dúvida de que uma identidade de grupo definida limitadamente e mantida agressivamente pode ser um obstáculo sério a solidariedades mais amplas e inclusivas; e o trabalho ideológico de definir claramente um sentido de comunidade ou sentido de personalidade frequentemente apaga violentamente as experiências históricas de emaranhamento, atravessamento de fronteiras e coexistência. [...] Porém, por mais que nossa repugnância a instâncias particulares de exclusivismo ou separatismo seja justificada, se a crítica se enrijecer em uma posição geral contra as políticas identitárias em si, ou levar a argumentos para chegar ‘além’ delas, o efeito pode ser desabilitador. Arriscamos ficar com uma visão estreitamente escurçada de movimentos sociais contemporâneos organizados em torno da cultura e da identidade, perdendo sua volatilidade complexa, potencial ambivalente e necessidade histórica. (2000: 94-95)

Clifford reconhece que nas suas versões extremas, as políticas identitárias podem ter consequências negativas; porém, frisa a sua utilidade para efetuar mudanças sócio-políticas. Adicionalmente, em relação às acusações de essencialismo, embora as políticas identitárias possam essencializar as identidades, não o fazem necessariamente, como veremos depois de umas considerações sobre os rótulos identitários.

⁷ Para uma discussão interessante sobre como as políticas identitárias não são uma estratégia nova embora categorias identitárias de sexualidade, raça, etc. sejam invenções da história recente, veja Calhoun 1994.

3.2.2 Rótulos e categorias identitárias

O debate sobre a “não-compatibilidade” das políticas identitárias e a Teoria *Queer* está relacionado ao debate sobre os rótulos identitários. A Teoria *Queer* é cautelosa sobre os rótulos e as categorias, mostrando seu potencial de excluir e marginalizar. Adicionalmente, Butler nota que “categorias identitárias tendem a serem instrumentos de regimes regulatórios, seja como as categorias de estruturas opressivas ou como os pontos de animação para uma contestação liberatória desta mesma opressão” (1991: 13-14, grifos meus). A parte da citação em grifos é o caso dos movimentos LGBT, que contestam a marginalização de sujeitos que não fazem performances heteronormativas, mas que também têm seus próprios mecanismos internos de regulação. Isso acontece particularmente quando os/as ativistas que se identificam como bissexuais recebem pressões de outros/as ativistas identificando-se como gays e lésbicas por fazerem performances “exclusivamente” homossexuais.

Porém, os rótulos também podem ser muito úteis. Como observa Ochs em uma entrevista com Kendall (2009), os rótulos podem causar muitos danos e serem prejudiciais, mas também podem fazer bem, ajudando-nos a nos encontrar, a nos organizar politicamente e a nos comunicar com mais facilidade (ver Kendall 2009). Halberstam observa que atualmente se tornou um clichê os/as jovens gays e lésbicas, geralmente brancos/as e morando em lugares urbanos, dizerem que não gostam de rótulos e que não querem ser encaixados/as em categorias identitárias, “embora essas mesmas categorias identitárias representem o trabalho de ativismo de gerações anteriores que nos trouxe à beira da ‘liberação’” (2005: 19). Halberstam também critica o fato de muitos projetos teóricos importantes terem sido rejeitados só na base de serem (supostamente) políticas identitárias, e o fato que os projetos valorizados hoje em dia tenderem a ser aqueles supostamente mais imparciais e supostamente com possibilidades mais amplas de aplicação. Note-se que “as políticas identitárias se têm tornado o novo ‘essencialismo’, um marcador, em outras palavras, de alguma combinação de ingenuidade e estreiteza que supostamente impede projetos mais expansivos e sofisticados” (Halberstam 2005: 20). A crítica de Halberstam ressoa àquela de Clifford, sobre a importância de não rejeitar *a priori* qualquer proposta de ação política baseada em uma política identitária só por ser uma política identitária. Da

mesma forma, nem toda política identitária tem que ter uma visão essencialista ou essencializadora das identidades.

3.2.3 Conciliar a Teoria *Queer* e as políticas identitárias LGBT é possível?

A meu ver, para evitar esse potencial essencializador das categorias identitárias, temos que criar políticas identitárias ligadas a processos de desconstrução – eis a possível interseção entre a Teoria *Queer* e as políticas identitárias LGBT. Como observou Ochs durante uma entrevista,

É razoável e produtivo utilizar os rótulos como as ferramentas que podem ser. Mas ao mesmo tempo, se deve constantemente insistir em uma realidade mais *complexa*. Deve-se sempre entender que esses rótulos são ferramentas funcionais, mas não são realidades. Utilize-os, mas não pode se deixar ficar imprisionado/a dentro deles como se fossem coisas verdadeiras ou caixas concretas. (entrevista com Ochs citada em Kendall 2009: 187)

Através de formações baseadas nas desconstruções e desnaturalizações da Teoria *Queer*, por exemplo, se pode fazer com que as pessoas que usam rótulos identitários o façam com mais consciência da história, construção e (re)produção das categorias identitárias prevalentes hoje em dia e das possíveis implicações de empregá-las em diferentes contextos, por exemplo para fazer ação política. Dessa maneira será possível aproveitar as mudanças sócio-políticas que o uso dos rótulos e das categorias identitárias pode trazer, sem criar exclusões, marginalizações, preconceitos, etc. e sem reduzir todos os sujeitos que se unem sob o mesmo rótulo por razões políticas a sujeitos homogêneos brancos, masculinos, cristãos, de classe média... Esse uso proposital de rótulos, ligado a seus processos de desconstrução, se encaixa na visão de Spivak de “essencialismo estratégico”, ou seja, uma essencialização feita conscientemente e criticamente por fins específicos como parte de uma estratégia política (ver Spivak [1985] 1996). Essa estratégia de desconstruir e usar conscientemente os rótulos é o que Kirsch chama de uma “política radical”, uma política que combina análise e ação para transformar os aspectos da cultura que reduzem a liberdade e as possibilidades de escolha (ver Kirsh 2000). É uma estratégia que também soluciona o problema do construcionismo: para Udis-Kessler, “construcionismo não podia oferecer um substituto político sólido para o essencialismo”, criando o medo de não ter “nada” depois de ter desconstruído as

identidades (1991: 352). Voltaremos a exemplos mais concretos dessa conjugação entre a Teoria *Queer* e a ação política nos Capítulos 4 e 7.

Por que, porém, é necessária esta conjugação entre a Teoria *Queer* e a ação política? Por que as estratégias desconstrutivas da Teoria *Queer* não são suficientes? Aglietta observa, “Não há um caminho mágico através do qual os conceitos mais abstratos magicamente provoquem a mobilização da sociedade” (1979: 43 apud Kirsch 2000: 98). Para Sedgwick, uma análise desconstrutiva dos binários é necessária, mas “não é de modo algum suficiente para desabilitá-los” (1990: 10). Similarmente, Wilchins observa que embora a *Critique* desconstrutiva derrideana abra possibilidades para mudanças e por isso é frequentemente vista como ação política em si, isso não é sempre suficiente, e que essa ênfase na desconstrução “significa que abordagens pós-modernas à política muitas vezes parecem insistir que a subversão é um fim em si mesma” (2004: 99). Primeiro, a subversão não tem sempre o efeito *queerificador* “positivo” que se quer para as mudanças sociais. Halberstam oferece o exemplo da fluidez das performances de gênero dos corpos, que não pode ser vista “simplesmente como outra indicação de progresso e liberação” (2005: 18), porque a flexibilidade dos corpos também se tem tornado um tipo de mercadoria, no caso das cirurgias plásticas ou do uso de substâncias farmacêuticas (ver Preciado 2008), por exemplo, e uma estratégia de *marketing* das grandes empresas capitalistas (ver Halberstam 2005). Segundo, o medo dos/as teóricos/as *queer* de dar algum grau de fixidez ao *queer* limita suas possíveis aplicações além da desconstrução e subversão. Sullivan, falando de Seidman, argumenta que se não pensarmos além dessa questão do *queer* ser indefinível e evitarmos

simplesmente reiterar convocações enigmáticas para fluidez, ambiguidade, indefinibilidade, e assim por diante, a Teoria *Queer* nunca se tornará nada mais do que um ideal social anarquista, ou uma forma de libertarianismo fundada em um ideal democrático pluralista. Em qualquer um dos casos, a Teoria *Queer* não será menos problemática do que o sistema humanista contra o qual alega trabalhar. (2003: 47)

Similarmente, Wilchins critica a Teoria *Queer* por não ter se posto em prática sistematicamente, à diferença das teorias feministas e as teorias dos estudos LGBT que fundaram importantes movimentos políticos e provocaram importantes mudanças sociais, observando,

se não tirarmos a teoria do gênero [Teoria *Queer*] fora da sua torre de marfim para trabalhar nas ruas, podemos estar presenciando o nascimento de um grande movimento filosófico que consegue politicizar praticamente tudo, mas não produz quase nada de mudanças sociais organizadas e sistêmicas. (2004: 106)

Em relação às políticas identitárias, Halberstam (2005) também observa a falta da influência da Teoria *Queer*, particularmente nos casos nos quais grupos minoritários ficam discutindo qual deles é (supostamente) o mais transgressivo ou o mais oprimido, e não ligam tais discussões com outros discursos sobre capitalismo, classe social, etc. Halberstam sugere que isso significa que a Teoria *Queer* é restrita demais ao âmbito acadêmico universitário e não chega a outros públicos com os quais poderia dialogar e que poderia beneficiar. Isso também é um exemplo de como a não aplicação da Teoria *Queer* em modos específicos, por medo de que ela perca sua fluidez e seu potencial subversivo transformador, é elitista e “politicamente perigosa e eticamente questionável” (Sullivan 2003: vi). No Capítulo 4, discutiremos as responsabilidades éticas a meu ver necessárias para conjugar as investigações e teorizações acadêmicas com as perspectivas, interesses e necessidades das pessoas do movimento político LGBT envolvidas na pesquisa.

3.3 Epistemologias Bissexuais

Como começamos a ver no Capítulo 2, durante os anos 1990, vários/as teóricos/as, incluindo Marjorie Garber (1995), Amanda Udis-Kessler (1991, 1995), Elisabeth Däumer (1992), Jo Eadie (1993), Maria Pramaggiore (1996), Yasmin Prabhudas (1996) e Amber Ault (1996), propuseram modos de pensar sobre e a partir da bissexualidade que foram chamados de “epistemologias bissexuais”. Pramaggiore oferece o seguinte resumo dessas teorias:

Epistemologias bissexuais – modos de aprender, organizar e intervir no mundo que refutam correspondências unívocas entre atos sexuais e identidade, entre objetos eróticos e sexualidades, entre identificação e desejo – reconhecem desejos fluídos e sua contínua construção e desconstrução do sujeito desejante. ([1996] 1999: 146)

Embora os/as epistemólogos/as bissexuais geralmente concordem sobre esse potencial subversivo e transformativo da(s) bissexualidade(s) para desconstruir e desestabilizar o binário heterossexual/homossexual, a sexualidade definida pelo sexo/gênero do objeto do desejo, etc., nem sempre concordam sobre a questão da “identidade bissexual” e sua mobilização sócio-política. Essas visões variam do reconhecimento da utilidade de grupos de socialização e/ou ativismo bissexuais à forte oposição a tais grupos. Primeiro, nesta seção, vamos examinar as considerações sobre o potencial subversivo da bissexualidade, comparando esta visão com o potencial de desconstrução da Teoria *Queer*. Segundo, vamos

considerar os vários pontos de vista sobre a criação de uma identidade coletiva bissexual, e ligar esses argumentos às ideias sobre a ação política mencionadas na seção anterior.

3.3.1 Epistemologias Bissexuais e Teoria *Queer*

Na visão dos/as epistemólogos/as bissexuais, a bissexualidade pode ser usada como uma posição epistemológica para desconstruir o binário heterossexual/homossexual e a noção moderna de definir a sexualidade com base no sexo/gênero do objeto do desejo. Como observamos no Capítulo 2, o desejo sexual e as afetividades não são nem quantificáveis, nem prescritivos, nem estáticos. Mesmo se continuarmos a definir a bissexualidade pelo sexo e/ou gênero do objeto do desejo e da afetividade, como se faz na tendência atual, às vezes os seres humanos desejam “pessoas em geral” durante toda a vida, às vezes se interessam por uma certa performance identitária (de gênero) durante anos e depois começam a experimentar a atração por outra; às vezes desejam pessoas em geral mas têm uma preferência por uma performance identitária, em certos momentos ou por toda a vida; às vezes preferem ter relações afetivas com uma certa performance identitária e relações sexuais com outra; e assim por diante. Adicionalmente, podemos pensar a bissexualidade em termos de preferir realizar certos atos sexuais (por exemplo, realizar práticas BDSM sem que importe o sexo/gêneros do/a(s) parceiro/a(s)), gostar de certos tipos de corpos ou estilizações corporais (por exemplo, sentir atração para pessoas mais velhas, pessoas altas, pessoas gordas, metaleiros/as, etc. além do sexo/gênero da pessoa), gostar de performances de gênero não-normativas (por exemplo, transexuais, travestis, transgêneros, *genderqueer*, etc.), e assim por diante. Estas possibilidades mostram o enorme potencial subversivo da bissexualidade, uma posição híbrida e fluida⁸ a partir da qual se pode repensar a diversidade sexual, além do binário heterossexual/homossexual e do uso do sexo/gênero do parceiro/a desejado/a para definir a sexualidade.

⁸ Herdt critica as teorizações que falam da “fluidez” da bissexualidade como se as razões pelas quais a bissexualidade é fluida fossem evidentes. Como começamos a ver na lista de (algumas) possibilidades da bissexualidade neste parágrafo, a fluidez da bissexualidade pode vir dos papéis ou performances de gênero, identidade sexual, escolha do(s) objeto(s) do desejo, técnicas eróticas usadas nos atos sexuais, grau de intimidade nas relações sociais e sexuais, etc. (ver Herdt [1984] 1999).

Deste modo, a bissexualidade parece um tema excelente para a Teoria *Queer* porque

A bissexualidade perturba as certezas: heterossexual, gay, lésbica. Tem afinidades com elas todas, mas não é delimitada por nenhuma. É, portanto, uma identidade que também *não* é uma identidade, uma indicação da certeza da ambiguidade, a estabilidade da instabilidade, uma categoria que define e vai contra a categorização. (Garber [1995] 1999: 138)

Nas escritas de teóricos/as das epistemologias bissexuais como Garber e Udis-Kessler, a bissexualidade é teorizada como algo inerentemente desconstrutiva e subversiva, que “provoca crises de significação” (Udis-Kessler 1991: 355, 357), intencionalmente ou não, desestabilizando as categorias heterossexual e homossexual. Assim considerada, a bissexualidade *parece* ser inerentemente *queer* (na visão deles/as), e, quando aplicada como uma posição epistemológica, fazer o trabalho da teoria *queer* – desconstruir e desestabilizar os binários, subverter as normas, etc. Os trabalhos principais sobre as epistemologias bissexuais foram publicados pouco depois dos livros canônicos da Teoria *Queer* de Butler e Sedgwick, e a influência dessas teóricas é visível nas escritas dos/as epistemólogos/as bissexuais. Porém, em que diferem a ação desconstrutiva das Epistemologias Bissexuais e a Teoria *Queer*? As duas perspectivas, quando aplicadas, podem trabalhar para desestabilizar o binário heterossexual/homossexual, desnaturalizar a definição da sexualidade baseada no sexo/gênero do objeto desejado, revelar a gama infinita de possibilidades da sexualidade humana, etc. e tentam evitar as definições rígidas, limitadoras e excludentes. Ao meu ver, a diferença principal é que as epistemologias bissexuais insistem na bissexualidade como ponto de partida para realizar a desconstrução, desnaturalização e desestabilização, enquanto a Teoria *Queer* não prescreve nenhum ponto de partida específico para realizar esses processos. Adicionalmente, embora as epistemologias bissexuais e a Teoria *Queer* dirijam muitos esforços à desestabilização de binários, as epistemologias bissexuais tendem a se concentrar mais sobre o binário heterossexual/homossexual em particular. Agora, vamos ver brevemente algumas vantagens e alguns potenciais problemas de se concentrar sobre esse binário.

Para Däumer, adotar a bissexualidade como uma perspectiva tem quatro vantagens principais: (1) por ocupar uma “posição ambígua entre identidades”, a bissexualidade pode revelar as contradições de toda identidade, (2) a falta de uma

identidade bissexual normativa hoje em dia pode expor que as identidades politicizadas (gays e lésbicas) não são tão homogêneas quanto parecem e que frequentemente há descontinuidades grandes entre as práticas sexuais e afetividades de um indivíduo e a identidade política que esse indivíduo performa, (3) a “posição ambígua” da bissexualidade entre a heterossexualidade e a homossexualidade (as quais para Däumer são “culturas sexuais mutuamente exclusivas”), nos leva a distinguir entre a heterossexualidade compulsória e as resistências à heterossexualidade que acontecem em e fora de “relações heterossexuais”, e (4) performar uma identidade bissexual pode servir como uma ponte entre diferentes performances identitárias (de raça, gênero, sexualidade, etc.) para que trabalhemos juntos/as, nos concentrando sobre nossas semelhanças e objetivos em comum (Däumer [1992] 1999: 159-161). De forma semelhante à questão de se/como definir a Teoria *Queer*, tais possibilidades representam vários exemplos de o que a bissexualidade pode *fazer* quando pararmos de nos preocupar sobre a definição de o que *é* (ver Capítulo 2).

Além de pensar nas vantagens, os/as epistemólogos/as bissexuais também se preocupam como vários problemas que poderiam resultar da aplicação das epistemologias. Uma das preocupações maiores é a criação de novos binários rígidos e excludentes. Ault ([1996] 1999) observa que ao privilegiar a bissexualidade para deslocar o binário heterossexual/homossexual, arrisca-se criar um novo binário de bissexual/monossexual (o segundo termo englobando as pessoas identificando-se como heterossexuais e homossexuais). Alternativamente, usar a bissexualidade para legitimar toda a diversidade sexual não-normativa poderia criar outro novo binário de *queer*/não-*queer*. Porém, na sua visão, a substituição do binário heterossexual/homossexual com um desses novos binarismos após seu deslocamento não é necessariamente negativo, por causa da possibilidade de redistribuição dos privilégios nos novos binários e da possibilidade de ter novos dualismos sem diferenças hierarquizadas (ver Ault [1996] 1999). Outra preocupação dos/as epistemólogos/as bissexuais, semelhante ao debate na Teoria *Queer*, é a possível perda do poder subversivo da bissexualidade ao legitimá-la como uma identidade sexual. Na próxima subseção veremos esse debate em detalhe e suas implicações para o ativismo LGBT.

3.3.2 Políticas e identidades coletivas bissexuais

Vários/as teóricos/as bissexuais temem que o potencial subversivo epistemológico-moral da bissexualidade descrito na subseção anterior seja diminuído ou eliminado se a bissexualidade for tornada menos ambígua e mais integrada. Ault critica fortemente a legitimização de uma identidade bissexual, alegando que é um caminho direto para o essencialismo e que significa participar do reforço discursivo da sexualidade definida com base no sexo/gênero do/a parceiro/a: “A construção e definição de categorias é um exercício na imposição de ordem, não um exercício na interrupção dela” ([1996] 1999: 184). Para a autora, as tentativas de definir e defender o sujeito bissexual são precisamente o que mais “minam o potencial radical e transformativo da sua indeterminação” (*ibid* 185). A crítica de Däumer é menos aguda que aquela de Ault, mas ela concorda que é redutivo pensar a bissexualidade como uma “terceira orientação sexual” ou uma “mistura de orientações”, e que esse tipo de pensamento resulta na simplificação das implicações sócio-políticas da bissexualidade. Segundo ela, a “[b]issexualidade não é simplesmente o problema de uma preferência sexual não-reconhecida ou vilipendiada que possa ser solucionado, ou aliviado, através da visibilidade e sua legitimação como uma terceira opção sexual” ([1992] 1999: 159); é mais importante usar a(s) bissexualidade(s) como um ponto de partida para enfraquecer as categorias rígidas e os binários normativos.

Outros/as teóricos/as, porém, reconhecem as vantagens de usar o rótulo bissexual, ter grupos de ativismo e/ou socialização bissexuais, construir uma identidade coletiva bissexual, lutar para a legitimização da bissexualidade, etc. Eadie é um dos/as proponentes mais fortes dessa visão, asseverando que o aumento na estigmatização da bissexualidade tem criado uma necessidade maior para “espaços de apoio bissexuais” (ver Eadie [1993] 1999). Similarmente, Däumer, com sua posição menos radical do que aquela de Ault, reconhece que a afirmação de uma identidade coletiva bissexual dentro de comunidades de apoio bissexuais pode beneficiar o bem estar psicológico de muitas pessoas. Parece duvidar, porém, que um aumento da visibilidade bissexual possa contribuir à luta contra a homofobia, o sexismo e o heterossexismo (ver Däumer [1992] 1999). Eadie ([1993] 1999), porém, assevera que grupos bissexuais poderão mudar o modelo atual de ativismo LGBT que geralmente se concentra só sobre as necessidades de pessoas que se identificam como gays e lésbicas. Os/as

epistemólogos/as bissexuais observam duas diferenças principais nos tipos de grupos bissexuais – grupos que tentam criar uma identidade coletiva bissexual, e grupos “não-prescritivos” sobre as identidades que sustentam a diversidade sexual em geral em vez de uma identidade “pré-estabelecida” a ser adotada. Para Eadie ([1993] 1999), essa segunda tipologia de coletividade é mais vantajosa porque consegue criar um lugar de apoio psicológico sem fixar uma identidade bissexual normativa.

Prabhudas oferece uma solução para uma política bissexual que concilia as duas vertentes divergentes nesse debate:

Embora seja importante criar nossos próprios grupos separados, baseados em raça, gênero, sexualidade, deficiência física e outras identidades que sofrem discriminações, porque tais grupos oferecem ambientes seguros e confortáveis, onde as pessoas não se sentem intimidadas, isso somente deve representar uma medida em curto prazo contra a opressão.

Em longo prazo, uma política de separação somente reforça uma cultura de guetização, permitindo que a sociedade inteira ‘passe a bola’ com respeito a questões minoritárias, e perpetua mitos já prevalentes, cultivados pela ignorância. É hora de tratar de pôr em questão esta ignorância através da ampliação do nosso ponto de vista e da adoção de uma filosofia de unidade, em vez de uma de divisão... ([1996] 1999: 151)

Usando a criação de grupos bissexuais como uma solução temporária, sempre visando a problematizar a diversidade sexual em geral e sempre reconhecendo que esses grupos separados só devem ser uma medida em curto prazo, é possível aproveitar os benefícios da visibilização e do apoio psicológico sem sedimentar uma identidade normativa excludente bissexual e sem perder o potencial subversivo da bissexualidade. A estratégia de essencialismo estratégico vinculado a processos de desconstrução e conscientização (ver seção 3.2) poderia ser uma dessas estratégias de curto prazo.

3.3.3 Bifobia e discriminações

Outra preocupação dos/as epistemólogos/as bissexuais é que as pessoas identificando-se como bissexuais tendem a experimentar problemas duplos de discriminação, preconceitos, hostilidade e estigmatização da parte de pessoas que se identificam como heterossexuais e da parte de pessoas que se identificam como homossexuais – um fenômeno chamado de “bifobia”. Segundo Ochs e Deihl, essa bifobia vem “[d]o medo do outro e [d]o medo do espaço entre nossas categorias” (1992: 69). Vários/as autores/as têm sugerido causas diferentes da bifobia, mas geralmente esses argumentos se resumem ao problema da percebida

ambiguidade da bissexualidade e à tendência de conceber a bissexualidade como uma combinação da heterossexualidade e da homossexualidade (ver Capítulo 2). Na visão de Klein, as pessoas identificando-se como heterossexuais e homossexuais têm medo da possibilidade da sua própria ambiguidade sexual, e “não conseguem entender a capacidade do/a bissexual de compartilhar suas preferências, mas não suas aversões” ([1978] 1993: 11). Para Udis-Kessler,

muita bifobia é a expressão de uma crise de significação apresentada por bissexuais que afeta heterossexuais e homossexuais diferentemente e com a qual se deve lidar diferentemente nos dois casos. Em ambos os casos, um mito coletivo é ameaçado, levantando perguntas sobre o passado lésbico e gay e o futuro heterossexual. (1991: 350)

A autora levanta outro ponto importante: as razões para atitudes bifóbicas podem ter raízes parecidas (como o medo à percebida ambiguidade da bissexualidade), mas se manifestam em maneiras diferentes, têm efeitos diferentes, e devemos lidar com elas em modos diferentes. Vamos usar a homofobia como um exemplo, ligando-a à visão da bissexualidade como uma suposta combinação de heterossexualidade e homossexualidade.

Para Garber ([1995] 1999), a bifobia é um “subproduto” da homofobia, e a bifobia não existiria se a homossexualidade não fosse reprimida e marginalizada. Por um lado, vamos tomar o exemplo de uma pessoa homofóbica que se identifica como heterossexual e pensa a bissexualidade como uma combinação de heterossexualidade e homossexualidade. Essa pessoa tem medo de qualquer “manifestação” da homossexualidade, então estigmatiza também a bissexualidade por considerá-la “parcialmente” homossexual. Por outro lado, a homofobia tem provocado a intensificação do orgulho gay como uma reação contra o heterossexismo, e a intensificação do orgulho gay tem resultado em mais estigmatização da bissexualidade (ver Eadie [1993] 1999) – para algumas pessoas que se identificam como homossexuais e consideram a bissexualidade como uma combinação da heterossexualidade e homossexualidade, a bissexualidade pode representar uma “ameaça heterossexual” à identidade coletiva gay, ou uma sexualidade com um suposto acesso aos privilégios heterossexuais que é, portanto, supostamente menos oprimida que outras “minorias sexuais” (ver Ochs 1996, 2007; Breno e Galupo 2009; Eadie [1993] 1999). Dada essa conexão entre a homofobia e a bifobia (seja da parte de pessoas identificando-se como heterossexuais, seja da parte de aquelas identificando-se como homossexuais),

Garber e Udis-Kessler sugerem que é necessário lutar contra a homofobia, a bifobia sendo fácil de erradicar depois (ver Garber [1995] 1999; Udis-Kessler 1991). A meu ver, a eliminação da homofobia ajudaria muito na luta contra a bifobia; porém, dada a ignorância geral sobre a bissexualidade e a tendência de temer o que não se entende – mesmo se a homossexualidade não fosse mais estigmatizada, as pessoas poderiam ainda temer a “ambiguidade” da bissexualidade –, acho que também é necessário continuar lutando para visibilizar a bissexualidade e a diversidade sexual em geral, e educar usando aplicações da Teoria *Queer* para desnaturalizar as noções atuais da sexualidade. Adicionalmente, nas nossas considerações sobre a bifobia, devemos também considerar as ligações entre ela e o sexismo e o racismo, como foi discutido na subseção 3.1.2.1 em relação à Teoria *Queer*, interseccionalidade e heteronormatividade.

3.3.4 A (invisibilidade da) bissexualidade nos trabalhos acadêmicos

Depois do número de autores/as citados/as nas discussões da bissexualidade no presente capítulo e no capítulo anterior, pode parecer que a bissexualidade seja bem representada quantitativamente no ambiente acadêmico. Segundo Storr (1999), a ideia da falta de trabalhos acadêmicos sobre a bissexualidade é um mito; a autora alega que há uma grande quantidade de trabalhos, alcançando quase todas as disciplinas. Embora haja mais trabalhos sobre a bissexualidade do que é geralmente reconhecido, isso não muda o fato de que em comparação com a quantidade enorme de trabalhos sobre gays e lésbicas, e mais recentemente também sobre transexuais e travestis, o número de trabalhos sobre pessoas identificando-se como bissexuais é minúsculo. Adicionalmente, Breno e Galupo (2009) observam que muita pesquisa feita sobre a bissexualidade no passado tem só *aumentado* o número e a força de estereótipos e mitos sobre pessoas que se identificam como bissexuais, particularmente dado que tanta pesquisa sobre a bissexualidade tem se concentrado sobre as relações não-monogâmicas.

Em relação ao contexto brasileiro, entre meados dos anos 80 e o início da década de 2000, foram publicados vários livros que oferecem enriquecedoras

visões históricas da homossexualidade e dos movimentos GLS/LGBT⁹ no Brasil (ver Trevisan [1986] 2007; Green [1999] 2000; Parker [1999] 2002); porém, tendem a mencionar só superficialmente a bissexualidade e a subsumir as identidades bissexuais às identidades homossexuais. Há, porém, uns/umas acadêmicos/as que trabalham mais especificamente sobre a bissexualidade: Seffner (2003) estuda a construção das masculinidades bissexuais de homens brasileiros que fazem parte de uma rede postal, e traz os frutos da sua análise às chamadas pedagogias da sexualidade do campo da educação. Porém, não são consideradas as mulheres bissexuais nem as pessoas bissexuais envolvidas em grupos de ativismo. Facchini (2005, 2008, 2009), por outro lado, se concentra sobre o ativismo LGBT no Brasil e menciona alguns casos de discriminação contra pessoas que se identificam como bissexuais (principalmente por parte de grupos homossexuais que não queriam deixá-las participar). Concentra-se sobre como mulheres identificando-se como lésbicas falam de maneiras preconceituosas sobre mulheres que se identificam como bissexuais durante entrevistas etnográficas, mas não sobre como as próprias mulheres que se identificam como bissexuais constroem discursivamente suas experiências de discriminação.

Surpreendentemente, apesar das possibilidades subversivas da bissexualidade mencionadas nesta seção, há uma imensa e preocupante falta de estudos sobre a bissexualidade nos próprios Estudos *Queer*¹⁰. A bissexualidade, quando não totalmente esquecida, é geralmente mencionada só como parte de uma lista (“gays, lésbicas, bissexuais, transexuais, transgêneros, intersexuais...”), mas não examinada, questionada e problematizada profundamente. Para Baker (2008), o fato da palavra “bissexual” aparecer como uma adição secundária ou “reflexão tardia”¹¹ em frases como “gays e bissexuais”, mas nunca em frases como “heterossexuais e bissexuais”, só mostra que a bissexualidade é vista como uma sexualidade “anormal” vinculada às, mas “menos importante” do que, identidades homossexuais. Até em estudos que falam dos problemas de marginalização de certas performances identitárias dentro dos movimentos

⁹ O nome e a sigla do movimento mudou de GLS (“Gays, Lésbicas e Simpatizantes”) para GLBT (“Gays, Lésbicas, Bissexuais e Transexuais”) e, mais recentemente, para LGBT (“Lésbicas, Gays, Bissexuais e Transexuais”).

¹⁰ Apesar das suas afinidades com a Teoria *Queer*, os/as proponentes das Epistemologias Bissexuais não mencionam considerá-las como parte dos Estudos *Queer*.

¹¹ “Afterthought”, no texto fonte.

LGBT/*queer*, geralmente são mencionadas a marginalização dos indivíduos transgêneros e transexuais, a exclusão de gays e lésbicas das classes sociais trabalhadoras, e a falta de consideração dos problemas específicos vivenciados pelos/as ativistas de cor, mas os problemas dos/as ativistas identificando-se como bissexuais nem recebem menção (ver, por exemplo, Kirsch 2000).

Para Angelides, a falta de estudos sobre a bissexualidade nos Estudos *Queer* tem raízes históricas: segundo o autor, a bissexualidade tem sido quase completamente invisível como uma identidade cultural até as décadas recentes, então é pouco mencionada nos estudos sócio-construcionistas da história; por causa disso, a oposição heterossexual/homossexual tem sido “involuntariamente reproduzida em uma teoria *queer* desconstrutiva derivada de tais estudos históricos construcionistas” (2001: 9). O fato de que poucos estudos *queer* têm tratado de bissexualidade só reforça o binário heterossexual/homossexual que a Teoria *Queer* supostamente quer desestabilizar. Esta pesquisa visa a contribuir à desestabilização deste binário não somente nos movimentos LGBT, mas também no mundo acadêmico.

3.4 Considerações finais: construções identitárias bissexuais, matrizes hetero- e homonormativas e ação política

Esta pesquisa se baseia na visão não-essencialista de que as identidades são dinâmicas e co-construídas discursivo-performativamente na fala e nas interações no decorrer do tempo dentro de uma matriz de inteligibilidade heteronormativa e limitadora (Butler 1990). Interessantemente, as pessoas que se identificam como bissexuais sentem a pressão não só da “heterossexualidade compulsória” da matriz heteronormativa (Butler 1990), mas também da “homossexualidade compulsória” frequentemente exigida pelas pessoas que se identificam como homossexuais em âmbitos LGBT. A heterossexualidade e a homossexualidade têm se consolidado nos dois grandes eixos (Mengel 2009), e as performances identitárias bissexuais provocam uma crise de significação nesse binário excludente heterossexual/homossexual, resultando na bifobia (Udis-Kessler 1991) e no apagamento da bissexualidade na tentativa de manter a ilusão do sistema binário (Baker 2008). Assim, para fomentar a aceitação da bissexualidade, será necessário não somente desconstruir e subverter a matriz heteronormativa e seu sistema de heterossexualidade compulsória, mas a matriz

homonormativa e o sistema de homossexualidade compulsória que funcionam como mecanismos de controle dentro dos grupos LGBT. Ao analisar, nos Capítulos 5 e 6, as construções identitárias performativo-discursivas de pessoas que se identificam como bissexuais, poderemos ver também quais (pre)conceitos precisam ser desconstruídos. Ao procurar conjugar a Teoria *Queer*, as Epistemologias Bissexuais e a ação política LGBT, esperamos evitar (re)produzir noções essencialistas sobre as identidades e (re)produzir categorias rígidas, mas aproveitar as mudanças sócio-políticas que as políticas identitárias LGBT podem trazer; ou seja, espera-se desconstruir os paradigmas mas também “curar as rachaduras nas nossas vidas, culturas e língua(gen)s” (Barnard 2004: 75, parafraseando Anzáldua 1999).