



**Flávia Belmont de Oliveira**

**Por que o *queer*?  
Analisando o disciplinamento das  
identidades LGBT como manutenção do  
*status quo***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Relações Internacionais da PUC-Rio como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Relações Internacionais.

Orientador: Prof. Jimmy Casas Klausen

Rio de Janeiro

Fevereiro de 2019

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, da autora e do orientador.

### **Flávia Belmont de Oliveira**

Bacharel em Relações Internacionais pela Universidade Federal da Paraíba (2016). Tem experiência na área de Ciência Política, com ênfase em Relações Internacionais, atuando principalmente nos seguintes temas: teorias de relações internacionais, sexualidade, gênero, políticas de identidade, normatividade e violência, neoliberalismo e política *queer*.

#### Ficha Catalográfica

Oliveira, Flávia Belmont de

Por que o queer? : analisando o disciplinamento das identidades LGBT como manutenção do status quo / Flávia Belmont de Oliveira ; orientador: Jimmy Casas Klausen. – 2019.

140 f. : il. color. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)—Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Instituto de Relações Internacionais, 2019.

Inclui bibliografia

1. Relações Internacionais – Teses. 2. Política queer. 3. Política LGBT. 4. Homonormatividade. 5. Homocapitalismo. 6. Neoliberalismo. I. Klausen, Jimmy Casas. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Instituto de Relações Internacionais. III. Título.

CDD:327

## Agradecimentos

Estar aqui e agora é uma realização. É ver tomarem forma algumas motivações que, em retrospectiva, consigo ver que estavam semeadas em mim desde muito pequena. Estar aqui e agora é, também, um alívio, porque sinto que aprender me conforta, me dá ferramentas para enfrentar os sufocos com mais serenidade, apesar da ansiedade sempre iminente. Então agradeço, em primeiro lugar, a todas as pessoas que me protegeram contra a ânsia e a angústia, estiveram comigo nas mudanças físicas e internas, facilitando a jornada de absorver tanta informação numa cidade tão grande. A todas(os) as(os) colegas da turma de mestrado que, desde o início, se comprometeram em não fazer da nossa convivência uma competição. Muito obrigada pelas ajudas acadêmicas, pelas discussões, e, sobretudo, pelo afeto, pelo cuidado.

Muito obrigada, também, às pessoas de outras turmas, do mestrado e do doutorado, que foram me conhecendo e acolhendo aos poucos. Nosso grupo de estudos sobre gênero e sexualidade é o máximo! Os debates muito me serviram para esta dissertação, e as risadas também. Estamos juntas.

Sou muito grata a Julia, Lucca e Jorge, as pessoas que têm compartilhado moradia e paciência comigo. E às amigas do Nordeste que encontrei aqui: como é bom estarmos juntas, falar parecido, fazer trocas tão carinhosas que remetem aos tempos de ontem e que atualizam o hoje sob outra perspectiva.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal e Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001. Agradeço, assim, pelo apoio institucional da CAPES e da PUC-Rio. Também, e, sobretudo, agradeço a todas(os) as funcionárias da PUC e do IRI que sustentam as estruturas básicas que nos permitem estar aqui: limpeza, logística, estrutura física, alimentação. Aos professores do IRI. Amo o nosso ambiente, gosto mais ainda de ver as amplas possibilidades que nos oferecem para pesquisar as Relações Internacionais, de me sentir bem-vinda com minha presença e minhas ideias, de ter vontade de seguir em frente. Obrigada pela compreensão. Ao meu orientador, Jimmy, que incitou minha vontade de escrever sobre o tema escolhido, que me abriu

um sorriso empolgado depois de assistir à minha primeira apresentação de artigo em um evento internacional, que deixou minha escrita tão livre – como eu implicitamente já gostaria que fosse – e ao mesmo tempo me deu dicas certeiras. Muito obrigada.

Às professoras Andréa Gill e Berenice Bento, tenho muita gratidão por aceitarem o convite para contribuir com este importante passo de minha vida acadêmica.

Vim de João Pessoa, e agradeço às pessoas que lá (aqui, em mim) estão por perto, me apoiando. Às amigas que estão comigo independentemente da distância. A Ninino, meu gatinho, mascote da família, que faleceu há dois anos, e que era tão sensível: com pouca saúde, só se entregou logo após eu me tranquilizar quanto ao futuro profissional, ao saber que tinha sido aprovada no mestrado da PUC-Rio. Às pessoas da minha pequena família que, em seus atos e escolhas, prezam por igualdade e liberdade. À minha mãe, Dinda, e ao meu pai, Tonta, que me oferecem os meios para estar aqui, e tanto amor, sem nunca terem me feito sentir pressionada. À minha irmã, Bruna, irmã de corpo, irmã de santo, mana de sorte, gigantesco parentesco. Te amo tanto! Enquanto eu escrevia, em dezembro, nasceu a filha de Bruna, minha sobrinha e afilhada, Lia; um passarinho. Escrevi emanando ternura.

## Resumo

Belmont de Oliveira, Flávia; Casas Klausen, Jimmy. **Por que o *queer*? Analisando o disciplinamento das identidades LGBT como manutenção do *status quo***. Rio de Janeiro, 2019. 140 p. Dissertação de Mestrado – Instituto de Relações Internacionais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Esta dissertação pleiteia que os efeitos da agenda LGBT normativa favorecem alguns grupos sociais, mas reforçam a marginalização e a expropriação de pessoas e povos *queer* não-brancos, seja em contextos domésticos, ou na política internacional. Para explicar essa lógica, o trabalho apresenta uma montagem teórica experimental: a perspectiva foucaultiana sobre poder disciplinar e dispositivo de sexualidade (FOUCAULT, 2002; FOUCAULT, 1988) acoplada a uma crítica *queer of color* (FERGUSON, 2004), que atenta para o disciplinamento das formações racializadas não-heteronormativas que surgiram para suprir o mercado de trabalho capitalista nos centros urbanos onde o a burguesia primeiro ascendeu. Com esse primeiro movimento, será mostrada a imbricação entre capital, poder disciplinar e sexualidade, para indicar que tal poder disciplinar atua em favor de uma hegemonia político-sexual branca e burguesa. Posteriormente, para indicar as tendências do período neoliberal recente, o esforço consistirá em refletir sobre as ausências estratégicas do Estado neoliberal e as formas pelas quais a heteronormatividade é reforçada em comunidades racializadas, ao passo que a homonormatividade se torna mais acessível a grupos que correspondem a recortes de classe e raça identificados com a branquitude e o alto poder de consumo. Tal montagem teórica permitirá entender, também, como a normatividade sexual, presente na política LGBT e embutida nas noções de atraso e desenvolvimento, reforça as desigualdades internacionais. Por fim, o trabalho indicará como as perspectivas *queer* contém pontos-chave que permitem a transformação do tecido político, econômico e social nacional, e a desestabilização das hierarquias internacionais de poder.

## **Palavras-chave**

Política *queer*; política LGBT; poder disciplinar; dispositivo de sexualidade; neoliberalismo; heteronormatividade; homonormatividade; homonacionalismo; homocapitalismo; política *queer* internacional.

## Abstract

Belmont de Oliveira, Flávia; Casas Klausen, Jimmy (Advisor). **Why queering? Analyzing the disciplinarization of LGBT identities as a form of status quo maintenance.** Rio de Janeiro, 2019. 140 p. Dissertação de Mestrado – Instituto de Relações Internacionais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This Masters thesis claims that the effects of the normative LGBT agenda favor some social groups but reinforce the marginalization and expropriation of non-white queer persons and peoples, whether in domestic contexts or in international politics. Following this logic, the work has an experimental set-up: a Foucaultian perspective on disciplinary power and the sexuality device (FOUCAULT, 2002; FOUCAULT, 1988) coupled with a queer of color critique (FERGUSON, 2004), which draws attention to the disciplining of the non-heteronormative racial formations that emerged to supply the capitalist labor market in the urban centers where the bourgeoisie first rose. With this first movement, this work will attempt to demonstrate the imbrication between capital, disciplinary power and sexuality, indicating that such disciplinary power acts in favor of a white and bourgeois political hegemony. Later on, to indicate the trends of the recent neoliberal period, the argument points to the strategic absences of the neoliberal State and the ways in which heteronormativity is reinforced in racialized communities, while homonormativity is accessible to groups that correspond to class and racial positions identified with whiteness and high consumption patterns. Such a theoretical set-up will also allow readers to understand how the sexual normativity present in LGBT politics, and embedded in the notions of backwardness and development, reinforces international inequalities. Finally, the paper will indicate how queer perspectives contain key points that could enable the transformation of the political, economic and social fabric locally, as well as the destabilization of international hierarchies of power.

**Keywords**

Queer politics; LGBT politics; disciplinary power; sexuality device; neoliberalism; heteronormativity; homonormativity; homonacionalism; homocapitalism; international politics.



## Sumário

1 Imersão no tema: explicando a pesquisa; o LGBT e o <i>queer</i> ; a normatividade sexual e suas reverberações.....	12
1.1 Introdução.....	12
1.2 Noções e conceitos introdutórios.....	19
1.2.1 Heteronormatividade .....	19
1.2.2 Homonormatividade .....	21
1.2.3 Homonacionalismo.....	22
1.2.4 Neoliberalismo.....	23
1.3 Pergunta de pesquisa.....	26
1.4 Argumento central e objetivos da pesquisa.....	27
1.5 Justificativa.....	29
1.6 Método: montando experimentalmente uma curiosidade <i>queer</i> .....	32
1.7 Estrutura da dissertação.....	37
2 Um mapeamento sobre os conceitos de identidade e os movimentos identitários. Motivações, potências e limites frente ao neoliberalismo.....	39
2.1 Abertura.....	39
2.2 Identidade e diferença: noções introdutórias.....	40
2.3 Feminismo negro, ponto de vista e lugar de fala.....	41
2.4 A via psicanalítica: identidade como fantasia .....	44
2.5 Antiessencialismo e identidades.....	49
2.6 Foucault, sexualidade e identidade.....	51
2.7 Limites das políticas de identidade: o liberalismo, o ressentimento e os preceitos universalistas do Estado.....	54
2.7.1 A constituição ressentida do sujeito no liberalismo moderno recente.....	54
2.7.2 As estruturas de ressentimento e os limites intrínsecos às políticas identitárias no Estado capitalista neoliberal.....	56
2.7.3 Reconhecimento e direitos: des-judicializando a política.....	59
2.8 Capitalismo e política identitária; reconhecimento e redistribuição.....	61

3 Sociedade disciplinar: críticas <i>queer of color</i> às regulações racializadas de sexualidade/gênero e a contra-hegemonia <i>queer</i> .....	68
3.1 Abertura.....	68
3.2 Normatividade e poder disciplinar.....	69
3.3 O biopoder e a hegemonia do sexo da burguesia.....	72
3.4 O dispositivo de aliança e o dispositivo de sexualidade.....	78
3.5 Poder disciplinar, estado-nação capitalista e o controle heteronormativo: uma análise <i>queer of color</i> .....	83
3.5.1 O controle heteronormativo no neoliberalismo.....	87
3.6 Universalidade, hegemonia e a anti-heteronormatividade.....	90
4 Desestabilizando o <i>status quo</i> com visões de mundo <i>queer</i> .....	97
4.1 Abertura.....	97
4.2 Sob a ótica <i>queer of color</i> : algumas considerações sobre política de reconhecimento LGBT, redistribuição econômica e racismo .....	98
4.3 Politizando o sexo e o afeto: o mundo <i>queer</i> contra a privatização do social e do sexo.....	109
4.4 Por que queerizar a agenda LGBT internacional?.....	113
4.4.1 Queerizando a justiça social internacionalmente.....	121
5 Conclusão.....	128
6 Referências Bibliográficas.....	133

## **Siglas**

ONU – Organização das Nações Unidas

FMI – Fundo Monetário Internacional

COI – Comitê Olímpico Internacional

DFID – UK *Department for International Development*

IGLHRC – *International Gay and Lesbian Human Rights Commission*

ILGA – *The International Lesbian and Gay Association*

# 1

## Imersão no tema: explicando a pesquisa; o LGBT e o *queer*; a normatividade sexual e suas reverberações

### 1.1

#### Introdução

É notável a recente ascensão de assuntos LGBT na política internacional. Pensadas na perspectiva de proteção de direitos humanos básicos, iniciativas têm sido tomadas em instituições como a ONU, a exemplo da campanha *Livres e Iguais*, lançada em 2013 e difundida em diferentes partes do mundo – incluindo o Brasil –, e do apoio aos princípios de Yogyakarta, que visam vigiar o andamento dos cumprimentos e violações dos direitos humanos nos países signatários e mapear acontecimentos nos países não signatários. No Fundo Monetário Internacional (FMI) e no Banco Mundial, políticas econômicas têm sido atreladas ao avanço da igualdade de gênero e à garantia dos direitos de pessoas LGBT; tem-se cogitado cada vez mais a suspensão de ajuda internacional a países violadores de tais direitos; e países internacionalmente prestigiados como a Grã-Bretanha, os Estados Unidos<sup>1</sup> e Israel têm abraçado o papel de liderar internacionalmente a narrativa da liberdade e da igualdade sexual.

Atualmente, com a ascensão da extrema direita e a eleição de presidentes como Donald Trump e Jair Bolsonaro, qualquer avanço na tentativa de resguardar os direitos das pessoas LGBT é, a priori, visto positivamente, já que o debate, para o público em geral, tem-se reduzido à própria legitimidade das reivindicações por direitos humanos, construída em décadas de lutas políticas. Mesmo assim, considero fundamental questionar os pilares das militâncias que têm florescido e atuado em contextos favoráveis e adversos, incluindo a luta LGBT.

No mundo acadêmico das Relações Internacionais (RI) e áreas afins, a inserção das questões LGBT se dá de formas variadas: há análises

---

<sup>1</sup>Desde o início do governo Trump, a posição estadunidense não é mais a mesma, se comparada ao contexto que possibilitou o discurso de Hillary Clinton em 2011, o qual descreverei mais adiante – ver Weber (2016) e Rao (2015). Entretanto, ainda é válido um quadro analítico que enxerga a recente ligação da política LGBT com o nacionalismo, a política econômica e o poder político internacional, como veremos em Puar (2007).

relacionadas à aplicação de direitos humanos, com estudos de caso e elaborações teóricas sobre universalidade e particularismo, ou sobre o cumprimento e a violação dos direitos; há, também, pesquisas sobre globalização e proliferação de identidades sexuais<sup>2</sup>; existem outras sobre reivindicações LGBT ao redor do mundo e como elas interferem nas Relações Internacionais<sup>3</sup>, e assim por diante. Tais assuntos enriquecem a literatura do campo de RI e têm a importância de afirmar a existência de pessoas não-heterossexuais, suas reivindicações, necessidades, e agência política.

Contudo, a virada *queer*<sup>4</sup> nas RI – que transbordou para este campo advinda de um debate mais amplo na sociologia e nos estudos de gênero – veio para questionar abordagens em que o tema da homossexualidade é tratado como um aspecto a “ser adicionado” no campo ontológico (WEBER, 2016). As pesquisadoras engajadas nas Relações Internacionais *Queer* procuram analisar como as operações internacionais do poder são, em si, moldadas por lógicas e normas sexuais; buscam, também, não apenas refletir sobre o caráter político das normas e lógicas sexuais, mas também oferecer uma noção expandida do político – perpassadas por ordens de sexo e gênero – dentro das RI. Ainda, a teoria *queer* rejeita objetos de pesquisa claramente delimitados dentro do “regime do normal” (RICHTER MONTPETIT, 2018), já que o *queer* reside no desvio, no desafio às lógicas dominantes de poder que constituem o próprio campo epistemológico.

Famosamente empregado numa palestra por Teresa de Lauretis, o termo *queer* foi usado, dentre outros motivos, para criticar os estudos gays e lésbicos. Observou-se que esses estudos pouco refletiam sobre as desigualdades de gênero, homogeneizavam o discurso da diferença (homo)sexual, e perpetuavam a hegemonia dos modelos de análise da branquitude masculina de classe média. De Lauretis desejava “queerizar” as teorias sobre sexualidade, suas reverberações e seus arredores,

<sup>2</sup>Ver ALTMAN, Dennis. **Global Sex**. Chicago: The University of Chicago Press, 2001. 216 p.

<sup>3</sup>Ver PICQ, Manuela Lavinias; THIEL, Markus. **Sexualities in World Politics**: How LGBTQ claims shape International Relations. London: Routledge, 2015. 178 p.

<sup>4</sup>Apesar da controvérsia, utilizarei na dissertação o termo *queer* para denotar lutas nas quais a coletividade é construída por um compartilhamento de posições marginalizadas e não-normativas, pessoas cujas identidades ou comportamentos sexuais e de gênero são geralmente marginalizados (mesmo dentro da militância LGBT) e abordagens de pesquisa que desafiem epistemologicamente a heteronormatividade. Por outro lado, a sigla LGBT será usada para representar identidades não-heterossexuais normativas e políticas *mainstream* em que são pouco priorizadas preocupações com racismo, sexismo, classismo, dentre outros problemas.

almejando desafiar os alicerces e premissas heterossexistas do conhecimento dominante. Esse desejo de queerizar as teorias teve, no entanto, um efeito indesejado: a palavra *queer* rapidamente ganhou proeminência, encheu prateleiras de livrarias, e alcançou o patamar do que anteriormente eram os estudos gays e lésbicos. Há de se atentar para a rapidez com que a teoria *queer*, cuja postura inicial era anti-assimilacionista, foi absorvida em instituições (a maioria heterossexual) de conhecimento. Por outro lado, há, também, de se reconhecer que a teoria *queer* oferece perspectivas que ainda resistem à normalização; abarca manifestações de sexo e gênero que não se reduzem a identidades gays e lésbicas, e tem criado oportunidades para estudos trans (HALPERIN, 2008).

Atenta a essas tendências, inspiro-me criticamente na interpretação de Cathy Cohen (1997) sobre a consolidação da teoria *queer* e suas consequências para os movimentos políticos. Ela indica que o termo *queer* surgiu como promessa de expressar a fluidez das sexualidades e orientar o ativismo em torno da transgressão da norma heterossexual. No entanto, mesmo com a proposta que motiva o uso do termo, Cohen identifica que a política *queer* manteve-se regida por tendências de sexualidade hegemônica enraizadas em ideias de comportamentos e identidades sexuais estáveis e estáticos. Considerar que as identidades são fixas é problemático, para Cohen, por dois motivos: primeiro, porque nenhuma identidade é totalmente estável, podendo fluir em um contínuo de comportamentos sexuais; segundo, porque ignora que a luta *queer*, mais do que uma simples oposição entre heterossexuais e não-heterossexuais em favor do reconhecimento destes últimos – que implica a exclusão de heterossexuais em não-conformidade com a heteronormatividade – surge como uma luta contra a norma heterossexista (e deveria manter tal caráter, segundo a autora), enfraquecendo a luta política e as possibilidades de interseccionalidade. De acordo com Cohen, as limitações e estabilizações das sexualidades são necessárias em momentos específicos e estratégicos, mas não devem ser a regra e a base dos direcionamentos políticos de militância (COHEN, 1997).

Tal separação estrita entre heterossexuais e não-heterossexuais funciona como uma questão de reconhecimento: visto que a heteronormatividade é a norma dominante (e discursivamente naturalizada), a não-heteronormatividade é marcada e

afirmada como distinta da norma dominante, em busca de reconhecimento e respeito enquanto identidade sexual/de gênero. Quando a política LGBT é conduzida apenas de acordo com a lógica do reconhecimento – sem se preocupar com questões de redistribuição material (renda, bens, e acesso a direitos econômicos, por exemplo) mais amplas –, de forma dicotômica e não-interseccional, as identidades são mais facilmente instrumentalizadas em favor do capital, de políticas nacionalistas e de violações de direitos humanos. Nesse sentido, mais importante do que o encaixe em identidades é o combate à heteronormatividade, com maior ênfase no fator normatividade. Isso significa, por exemplo, que ativistas *queer*, podem lutar junto de mulheres – especialmente mulheres pobres e não-brancas, às quais são menos acessíveis os privilégios da normatividade – que, embora caibam na categoria de heterossexuais, têm sua sexualidade ou estilo de vida desviante do que é considerado normal, moral, ou merecedor do apoio do Estado, isto é, não vivem conforme a heteronormatividade e o ideal de família burguesa (IDEM).

Nessa linha de pensamento, o aspecto identitário é nocivo à radicalidade *queer* devido, principalmente, à ideia de que pessoas que conduzem relações heterossexuais não podem ser parte de uma coletividade *queer*, ou estar inseridas em demandas que partem de necessidades *queer*. Não é exatamente verdadeiro, entretanto, que os ativismos considerados *queer* (no sentido que atribuo nesta dissertação) são anti-identitários. Segundo Colling (2015), esses ativismos podem ser, inclusive, hiperidentitários em momentos específicos, pois almejam chamar atenção para identidades abjetas, ignoradas ou rechaçadas pelo movimento LGBT *mainstream*, como as sapatonas masculinizadas, as bichas afeminadas, pessoas não monogâmicas, pessoas pobres, trans, etc. (COLLING, 2015). Similarmente, Drucker (2009), observando o contexto nova-iorquino, percebe uma multiplicidade de identidades dentro das minorias sexuais *queer*. Em se tratando de identidades individuais, ele examina, também, que as pessoas podem circular entre momentos de maior adesão a homossexualidades normativas e momentos mais aproximados a um estilo de vida *queer*, associado, de alguma maneira, à marginalidade. Ele observa que essas pessoas poderiam ser pessoas pobres, cuja pobreza era a causa do isolamento em relação aos círculos normativos; podiam ser, também, pessoas que adotavam um estilo de vida

*queer* de frugalidade mais ou menos voluntária, ou podiam ser gays de classe média que se vestiam e falavam como essas pessoas de gueto, às vezes apenas por um período de tempo, como uma experimentação. Porém, permaneceu nítida, na observação do pesquisador, a correlação entre estilos de vida *queer* e pobreza (DRUCKER, 2009).

Apesar da controvérsia, utilizarei na dissertação o termo *queer* para denotar lutas nas quais a coletividade é construída por um compartilhamento de posições marginalizadas e não normativas. Como já mencionado, Cathy Cohen (1997), percebe a promessa *queer* de transformação e radicalidade – analisada no contexto estadunidense por seu pioneirismo no que tange ao uso do termo e às práticas associadas – como um fracasso, devido ao esvaziamento do termo como alternativa à política gay e lésbica estabelecida em identidades fechadas e normativas que supõem uma total falta de privilégio de LGBTs em relação ao privilégio gozado por pessoas heterossexuais. Ainda assim, me refiro, com o termo *queer*, à possibilidade iminente de uma política cujo foco seja a implosão das normas político-sexuais, e a construção de porvires contra-hegemônicos que favoreçam articulações políticas em torno da marginalização em relação a tais normas. Já a sigla LGBT será utilizada como representativa de uma agenda normativa, focada sobretudo em políticas de reconhecimento, e passível de instrumentalização por instituições como os mercados, os Estados, dentre outras instituições políticas.

Na política internacional, há exemplos recentes de discursos que inscrevem as identidades LGBT em uma lógica normativa inscrita num estilo de vida burguês. Hillary Clinton, em declaração de 2011 pelo dia dos direitos humanos na sede da ONU, afirmou: “Como eu me sentiria se fosse um crime amar a pessoa que eu amo? Qual seria a sensação de ser discriminada por algo em mim mesma que eu não posso mudar?”. Nessa declaração, a homossexualidade parece estar desligada de qualquer relação com sexualidade – a liberação sexual não-homonormativa é bandeira de movimentos *queer* radicais –, dizendo respeito apenas ao amor (WEBER, 2016), além de que essa sexualidade é essencializada ao ser apresentada como algo imutável.

A agenda LGBT vem, demais – conforme alertou Cohen (1997) –, sendo utilizada de maneira a reificar as identidades LGBT, desligando-as de considerações



mais amplas sobre justiça social e redistribuição. O *pinkwashing*, nome cunhado por ativistas palestinos, é um processo levado a cabo pelo governo israelense que pretende retratar este país como um “paraíso” LGBT dentro do dito homofóbico Oriente Médio, com o objetivo de promover a imagem internacional de Israel como país diverso, ocidentalizado e avançado, em contraste principalmente com o povo palestino. Levando em conta a empreitada colonialista israelense sobre os territórios palestinos, o *pinkwashing* serve para degradar a reputação internacional dos palestinos e representar os israelenses como amigáveis e pacíficos, civilizados e avançados, por sua suposta aceitação da diversidade de gênero e sexualidade<sup>5</sup> (SEMERENE, 2014).

Instituições financeiras internacionais também instrumentalizam a agenda LGBT, numa dinâmica que Rahul Rao (2015) chama de homocapitalismo. O cerne da crítica de Rao (2015) às políticas pró-LGBT das grandes organizações internacionais está na compreensão de que tais organizações partem da premissa de que a diversidade sexual está isolada de toda e qualquer consideração econômica. Rao provê um exemplo elucidativo quando escreve que a diretora geral do FMI, Christine Lagarde, aparece em um vídeo<sup>6</sup> afirmando que quer liderar uma organização onde "todas as pessoas têm que ser aptas a serem quem são, e elas têm de estar confortáveis, serem respeitadas e estarem orgulhosas de suas diferenças". Rao (2015) ressalta que essas afirmações parecem ter dois lados e duas medidas: as políticas de financiamento do FMI a países em desenvolvimento impuseram taxas a usuários de serviços básicos nesses países, o que tornou a educação e o sistema de saúde inacessíveis aos mais pobres em muitos países devedores (ao FMI). Assim, por que o direito ao acesso a serviços públicos não seria também uma maneira de fazer as pessoas sentirem-se “confortáveis” e “aptas a serem quem são” como afirmou Lagarde no contexto da política sexual?

Apesar da tendência de instrumentalização da pauta LGBT por estratégias capitalistas e/ou colonialistas, não quero ignorar a importância dessas lutas em diferentes contextos. As táticas LGBT e *queer* têm validade, cada uma à sua maneira.

<sup>5</sup>Pessoas LGBT são aceitas no exército israelense, fato que reflete também o país como potência militar que investe seus esforços na consolidação do território israelense sobre as terras palestinas.

<sup>6</sup>Vídeo intitulado *It gets better*, do Banco Mundial, lançado em 2011.

Leandro Colling (2015), num estudo realizado em Portugal, Argentina, Chile e Espanha, comparou as estratégias e ações dos ativismos autointitulados *queer* e aqueles denominados LGBT. As impressões gerais foram de que o movimento LGBT institucionalizado aposta na conquista de marcos legais antidiscriminatórios, de casamento igualitário, e campanhas educacionais, enquanto que o ativismo *queer* prefere estratégias no campo da cultura que contrariam as normas de gênero e sexualidade, e critica a militância exclusivamente dedicada aos marcos legais (contudo, Colling afirmou não ter encontrado ativistas *queer* que diretamente se opusessem ao direito do matrimônio e quisessem miná-lo). No campo identitário, o pesquisador percebeu algumas tendências essencialistas no movimento LGBT:

O movimento LGBT, através da afirmação das identidades, tenta forçar todas as pessoas não-heterossexuais e não cisgêneras a se enquadrar em uma das identidades da sigla LGBT. As pessoas que transitam entre as práticas sexuais e os gêneros e que defendem isso politicamente, via de regra, são rechaçadas. Já no campo do ativismo *queer*, entende-se que as identidades são fluidas, que novas identidades podem ser criadas, recriadas e subvertidas permanentemente e que todas elas são importantes, sem hierarquias (COLLING, 2015, pp. 240-241).

Segundo Colling, não é à toa que ativistas *queer* e/ou transfeministas por vezes acusam o movimento de ser LG ou GGG, demasiadamente cisgênero e estritamente homossexual e/ou masculino. Outra percepção do autor, fundamental para a distinção que realizo nesta dissertação, é que os movimentos *queer* parecem estar mais interessados em construir ativismos interseccionais e estar em contato com movimentos feministas, de profissionais do sexo, imigrantes, e perspectivas anticapitalistas ou críticas ao mercado. Quanto à radicalidade política das identidades, o movimento LGBT está mais propício a abraçar “representações respeitáveis”, domesticadas e heteronormatizadas, recusando a incorporação de temas poliamorosos e práticas sexuais como o sadomasoquismo, ou críticas à família nuclear burguesa (COLLING, 2015), sendo esta última um dos maiores alicerces da presente dissertação.

Diante do exposto, pretendo explorar possibilidades de ação política que possam decorrer dessas formas de articulação *queer* que reúnem sujeitos a partir de algum tipo de identificação e compartilhamento de posições de marginalização, que

não restrinja os sujeitos em identidades fixas, e que abra caminhos para uma multiplicidade de existências que transgridam processos de disciplinamento dos corpos e de populações<sup>7</sup>. Antes disso, irei situar as lutas por liberação sexual dentro do debate contemporâneo sobre a política identitária e o Estado liberal, para que entendamos as potências e os limites do identitarismo em geral, e depois possamos relacioná-lo à política sexual. Posteriormente, mobilizarei uma literatura que nos permitirá compreender por que uma luta *queer* radicalmente democrática precisa desafiar os alicerces do Estado liberal – e, recentemente, do Estado neoliberal –, os valores burgueses e a branquitude heteronormativa/homonormativa.

## 1.2

### Noções e conceitos introdutórios

Para melhor entendermos o problema de pesquisa aqui proposto, explanarei, primeiramente, alguns conceitos e noções teóricas que o acompanham e/ou que serão constantemente empregados, tais como heteronormatividade, homonormatividade e homonacionalismo.

#### 1.2.1

#### Heteronormatividade

A manutenção das práticas culturais, organizacionais e interpessoais que derivam de premissas heterossexistas relacionadas a sexo e gênero e que também as reforçam é o que se chama de heteronormatividade<sup>8</sup>. Incluem-se, aí, premissas normativas de que há apenas dois gêneros, de que o gênero reflete o sexo biológico, de que a atração entre pessoas de sexos diferentes é “normal” e que só essas devem ser mostradas publicamente, de que as instituições sociais como o casamento e a família são adequadamente formadas através de uniões heterossexuais. Em suma, a

<sup>7</sup> O termo “formações sociais” será melhor compreendido em seguida, dentro da explanação sobre a crítica *Queer of Color* de Roderick Ferguson (2004).

<sup>8</sup> A heteronormatividade constitui-se, também, dentro do sistema cisgênero. Segundo De Jesus (2014), esse “cistema” favorece e privilegia as pessoas cujas corpos e identidades sociais estão conformadas com uma relação binária masculina/feminina “naturalizada” entre sexo e anatomia (homem/pênis, mulher/vagina). A cisgeneridade é um processo histórico colonial e proveniente de uma epistemologia eurocentrada. Por isso, as identidades trans foram também produzidas em contextos ocidentalizados, a partir de discursos médicos (VERGUEIRO, 2015).

heteronormatividade se refere às várias maneiras nas quais a heterossexualidade é reproduzida como natural, habitual, e, enfim, desproblematizada (KITZINGER, 2005).

A heteronormatividade perpassa as instituições, estruturas de entendimento e orientações práticas que fazem a heterossexualidade parecer não apenas coerente – isto é, organizada como uma sexualidade – mas também privilegiada. Sua coerência é sempre provisória, e seu privilégio pode assumir várias formas (às vezes contraditórias): ela pode ser vista como universal, como a premissa e o idioma básico do pessoal e do social; ou marcada como um estado natural das coisas; pode, também, ser projetada como uma realização ideal ou moral. Ela consiste menos em normas que poderiam ser elencadas como uma doutrina, e mais em um senso de retidão (no sentido de coerência moral) produzido em manifestações contraditórias – frequentemente inconscientes, imanes às práticas ou às instituições. Contextos que têm pouca relação visível com a prática sexual podem ser heteronormativos nesse sentido, enquanto que, em outros contextos, as formas de sexo entre homens e mulheres podem não ser heteronormativas. A heteronormatividade não corresponde simplesmente, em qualquer contexto, às relações entre homens e mulheres. Ela é, portanto, um conceito distinto da heterossexualidade. Uma das diferenças mais visíveis é que, ao contrário da heterossexualidade, que organiza a homossexualidade como seu oposto, não existe exatamente o contrário de heteronormatividade (BERLANT; WARNER, 1998).

A heteronormatividade alimenta uma cultura sexual privatizada que confere às suas práticas sexuais um senso tácito de correção e normalidade. Esse senso de retidão, embutido não apenas no sexo, é mais do que ideologia, preconceito ou fobia contra gays e lésbicas; é produzido em quase todos os aspectos das formas e arranjos da vida social: nacionalidade, Estado e lei; comércio; remédio; e educação; romance, etc. É difícil ver esses campos como heteronormativos, porque a cultura sexual que as pessoas heterossexuais habitam é muito difusa, é uma mistura de elementos modernos que estão emaranhados em noções pré-modernas de sexualidade, noções estas tão antigas, que suas condições materiais aparentam naturalidade e fixidez (IDEM).

Para a promoção de uma sociedade nacionalista agressivamente militarista,

masculinista, racista e classista, a heteronormatividade é imprescindível. Nos EUA, o pós-11 de Setembro evocou um bombardeio diário de imagens, expectativas e hegemonias heteronormativas. Imagens de viúvas brancas de profissionais executivos que trabalhavam no *World Trade Center*, preocupações com os bombeiros brancos deixando suas famílias para consolar viúvas de seus colegas de trabalho mortos, ilustrações de famílias de militares que foram prejudicadas, alimentaram o imaginário de preservação de famílias brancas estadunidenses heteronormativas. Conservadores cristãos de partidos de direita culpam feministas, gays, lésbicas, e pessoas pró-aborto pelos ataques do 11 de Setembro, enquanto que George W. Bush aumentou sua agenda pró-família através de programas federais para financiar pesquisa e educação em “casamentos saudáveis”. Assim, as normas de sexo e gênero estão profundamente ligadas aos alicerces do Estado-nação (PUAR, 2006).

### 1.2.2

#### **Homonormatividade**

Lisa Duggan (2003) cunhou o termo homonormatividade para definir uma nova política sexual neoliberal desenvolvida nos Estados Unidos que, ao invés de contestar as premissas e instituições dominantes heteronormativas, as sustenta, dando espaço para a emergência de um público gay desmobilizado, domesticado em relação às normas heterossexuais, cujo estilo de vida está orientado pelo consumo. Duggan, no entanto, ressalta que a homonormatividade não chega a ser paralela à heteronormatividade, pois, independentemente do conservadorismo ou do teor normalizante da vida gay homonormativa, não há comparações à altura das instituições dominantes que promovem e sustentam a união heterossexual (DUGGAN, 2003). Como apontei a partir de Berlant e Warner (1998), é intrínseca à heterossexualidade a noção tácita de retidão moral que rege os princípios e práticas da vida heteronormativa. Assim, a homossexualidade nunca poderá, exatamente, reivindicar tal retidão, e por isso a homonormatividade não pode ser vista no mesmo sentido da heteronormatividade (BERLANT; WARNER, 1998).

Apesar de o conceito ter sido desenvolvido por Lisa Duggan (2003) a partir de uma análise sobre desdobramentos políticos ocorridos nos EUA, é possível estender essa lente analítica para situações similares em que a cidadania LGBT é uma bandeira atrelada a políticas econômicas neoliberais, a um estilo de vida consumista que favorece a privatização de espaços *queer* em favor de gentrificações LGBT (BERLANT E WARNET, 2008; FLOYD, 2009; SEARS, 2005); e/ou se reduz a pautas relativamente conservadoras como o casamento homossexual (OLIVEIRA, 2013), sem promover reflexões mais profundas sobre a relação entre as normas de sexualidade e gênero e questões como racismo estrutural e classismo.

### 1.2.3

#### Homonacionalismo

O homonacionalismo – de acordo com o estudo de Puar (2007), autora que cunhou o termo – é uma forma de excepcionalismo sexual que corresponde ao excepcionalismo do império estadunidense. Esse tipo de homossexualidade opera como um guia regulatório não apenas da homossexualidade normativa, mas também das normas raciais e nacionais que incidem sobre esses sujeitos sexuais. Existe, aí, um compromisso com uma ascendência global da branquitude<sup>9</sup> que está implicada na propagação dos EUA como um império aliado a tal tipo de homossexualidade. Essa legitimação do sujeito homossexual nacional é possível não apenas pela proliferação de sujeitos sexuais-raciais que são excluídos dos termos estritos de aceitação e reconhecimento (minorias sexuais que geralmente correspondem a sujeitos racializados), mas também, e mais significativamente, através da rejeição de grupos populacionais racializados que não atendem às expectativas da cidadania homossexual tolerável (PUAR, 2007).

---

<sup>9</sup> As normas de gênero e sexualidade atribuídas à branquitude são amplamente tidas, em múltiplos discursos, como um parâmetro para a definição do progresso humano. Segundo Patricia Hill Collins (2004), no pensamento racial binário negro/branco, as ideias de normalidade racial e desvio são fortemente fundamentadas em ideias de gênero e sexualidade para ganharem sentido. Além disso, visto que a normalidade racial tem sido definida em termos específicos de gênero, o progresso afro-americano (ou a falta dele) em atingir as normas de gênero atribuídas à branquitude vêm, há bastante tempo, sendo usadas como um marcador de progresso racial. Dentro de uma ideologia ocidental de sexo baseada na premissa de que os homens são fortes e as mulheres são fracas, de que a masculinidade é ativa e viril, enquanto a feminilidade é dependente, a reversão dessas funções (pela atribuição de força física e trabalho braçal às mulheres negras, por exemplo) tem servido para estigmatizar pessoas pretas (Hill Collins, 2004).

Nos Estados Unidos, o homonacionalismo se reflete na exclusão de certos grupos – negros, pobres, imigrantes, e transexuais, principalmente quando existem intersecções entre essas quatro categorias – quanto a direitos equânimes e à igualdade de tratamento e ao reconhecimento enquanto cidadãos plenos do corpo nacional; ou implica em maior uso de coerção e punitivismo sobre estes grupos e pessoas. Para homonacionalistas, o sujeito *queer* “ideal” é aquele que simboliza a normatividade (homonormatividade), em oposição aos outros sujeitos de conduta *queer* (novamente: imigrantes, negros, árabes, muçulmanos, transexuais, etc.). Estes sujeitos ideais, portanto, dão continuidade ao funcionamento das normas raciais, classistas e sexuais de uma nação (SEGUER, 2014).

Similarmente ao que expus sobre homonormatividade, o homonacionalismo é um fenômeno que, apesar de ter especificidades advindas da análise de Puar (2007), pode se referir a outras conjunturas em que a homossexualidade é endossada pelo Estado-nação de forma a reiterar o nacionalismo e apaziguar as tensões entre a não-heterossexualidade, a normatividade, as questões de raça e os limites da nação. Essa tendência é percebida pela adesão de grupos de direita à pauta LGBT, ou pela crescente inclinação das pessoas LGBT a ideias políticas xenófobas e conservadoras. Tomem-se alguns exemplos: em Londres, a organização *queer* muçulmana *Safra Project* pediu que gays brancos cancelassem uma marcha do orgulho em um bairro de imigrantes, em parte, por sua associação com a *English Defense League*, um grupo de extrema direita. Nos EUA, a campanha encabeçada por grupos abertamente LGBT contra a política do *Don't Ask, Don't Tell*<sup>10</sup>, ao invés de focar na demanda contra a discriminação no exército como principal questão de exclusão devido à questão empregatícia, enfatizava a reivindicação da participação gay nas guerras do Afeganistão e do Iraque (SCHULMAN, 2012).

#### 1.2.4

#### Neoliberalismo

O neoliberalismo é mais comumente entendido pelo viés socioeconômico, como a operação de um conjunto políticas econômicas de acordo com o princípio

---

<sup>10</sup>Em português, “Não Pergunte, não conte”. Era uma política vigente no exército americano que desencorajava militares a falarem abertamente sobre sua homossexualidade, banindo aqueles que demonstrassem propensões à conduta homossexual.

fundamental de afirmação de livres mercados. Estes incluem a desregulamentação de indústrias e fluxos de capital; a redução radical das provisões e proteções do estado de bem-estar social; privatização e terceirização de públicos, desde educação, parques, serviços postais, estradas e assistência social às prisões e às forças armadas; substituição de imposto progressivo por imposto regressivo e outros esquemas tarifários; o fim da redistribuição da riqueza como política econômica e social. O neoliberalismo incita, também, a conversão de toda necessidade humana ou desejo humano em um empreendimento lucrativo, seja na preparação para entrar em uma faculdade, ou na possibilidade de adoção de bebês a direitos de poluição; e, mais recentemente, na financeirização de tudo, no crescente domínio da capital financeiro sobre o capital produtivo na dinâmica da economia e da vida cotidiana. Isso significa, portanto, que o neoliberalismo funciona sob uma racionalidade que se estende a vários aspectos da vida humana (BROWN, 2015, p.28).

Na sua forma mais recente, muito observável na dinâmica política estadunidense, o neoliberalismo tem sido marcado pelo que Brown (2017) chama de “ataque ao social”. Sob tal racionalidade político-econômica-social, o conceito de liberdade parece significar a falta de coerção. Nesses termos, as restrições à individualidade, tais como políticas de redistribuição social, regulações estatais, taxações financeiras, dentre outras questões, são desafiadas pela noção extremamente individualista de que a liberdade pessoal deve ser o princípio máximo de uma sociedade. Não à toa, Margareth Thatcher declarou, em 1987, que “a sociedade não existe”. O que existiria, na verdade, seria um aglomerado de indivíduos. A partir de tal concepção, a liberdade se sobrepõe à igualdade. Além disso, o social (ou seja, o coletivo, e as reivindicações coletivas à intervenção e às ações afirmativas do Estado) se torna inimigo da liberdade. Junto a tal dismantelamento do social, a justiça ganha o mandato quase exclusivo sobre a liberdade: ser livre significa ter o aval jurídico para poder levar adiante as ações políticas desejadas, incluindo a possibilidade de promover discursos de ódio, em nome da liberdade (BROWN, 2017).

Sob o neoliberalismo, sistemas de ensino, de saúde, dentre outras estruturas de direitos humanos básicos, tendem a ser privatizados, sob a justificativa de aumento da eficiência do serviço e visando-se lucro. Decorre disto que temas com menor



aceitação pública a ser minados. Duggan exemplifica o caso de um evento realizado pelo programa de estudos de mulheres da State University of New York. Os temas tratados eram controversos aos olhos do público conservador: sexo, sadomasoquismo, lesbiandade; foram distribuídos, na conferência, panfletos sobre sexo lésbico seguro, por exemplo. O evento, quando ganhou maior conhecimento do público, gerou revolta da população conservadora, insatisfeita com o uso de seu dinheiro (em forma de impostos) para apoiar as pautas de "pervertidos sexuais". O presidente do campus, Roger Bowen, foi demitido. Esses acontecimentos estão relacionados ao neoliberalismo porque ocorreram num período em que a privatização do sistema de ensino já estava sendo fortemente cogitada (DUGGAN, 2003). Nessa conjuntura, o “ataque ao social” (Brown, 2017) é fomentado ao tornar discussões sobre sexo, debates feministas, sujeitos *queer*, dentre outros sujeitos e estruturas não-normativas, como bodes expiatórios – tanto culpados pela “degeneração social”, quanto pelo alegado mau uso dos impostos pagos pelos “cidadãos de bem”.

Ao mesmo tempo em que a liberdade irrestrita é princípio imperante do neoliberalismo, multiplicam-se as maneiras de vigiar e policiar a população: a prisão se torna estratégia imprescindível do Estado para resolver os problemas decorrentes do desemprego e das populações marginalizadas (como veremos adiante, essas dinâmicas têm consequências sobre as pessoas e estilo de vida *queer*, principalmente as racializadas). Nesse cenário, o Estado é mobilizado como força coercitiva que protege interesses corporativos e busca reprimir as discordâncias baseadas e reivindicações sobre igualdade e justiça social (HARVEY, 2008).

Wendy Brown (2015), indica que o neoliberalismo passou por diferentes fases: o que se seguiu após a crise do fordismo dos anos 1970 é diferente do neoliberalismo atual. Ademais, Harvey (2008) escreve que os EUA e a Grã-Bretanha foram países pioneiros em implementar e planejar os processos neoliberais que mais tarde ocorreriam em outros países e se tornariam globais<sup>11</sup>. Não por coincidência, mencionarei ambos os países, em momento posterior, como locais de significativas experiências de política LGBT no que tange às tendências de normatividade

---

<sup>11</sup>Na América Latina, por exemplo, as imposições neoliberais começaram a ser implementadas nos anos 1980 (HARVEY, 2008).

encontradas em contextos capitalistas globais, seja em desdobramentos domésticos ou da política internacional a partir de tais países (ou instituições regidas, em grande parte, por estes).

Os desenvolvimentos da política LGBT homonormativa que discuto nesta dissertação concernem a desdobramentos específicos ocorridos sob o neoliberalismo principalmente a partir dos anos 1990 na vida doméstica (ou a partir dela) dos Estados Unidos e outros poderosos países Ocidentais onde a política LGBT tem-se institucionalizado e almejado espaços onde as identidades LGBT sejam vistas de forma normal – isto é, homonormativa (DUGGAN, 2003).

### 1.3

#### Pergunta de pesquisa

De que forma a política LGBT normativa tende a perpetuar desigualdades que sustentam as estruturas do Estado-nação e a suposta superioridade civilizacional do Ocidente? Essa pergunta resume a tentativa de, por um lado, explorar tendências da política LGBT sob o neoliberalismo, e de, por outro lado, elencar esforços políticos centrados na implosão da heteronormatividade. Esse movimento será possível partir de uma narrativa teórica sobre o processo de disciplinamento social e sexual identificado por Foucault (1988; 2002), e que estão em voga aproximadamente desde o século XIX. Dentro dessa análise, pretendo tecer críticas através de perspectivas *queer of color* (FERGUSON, 2004; REDDY, 2011) aos mecanismos de normatividade e disciplinamento social/sexual que viabilizam o Estado-nação e sustentam exclusões e assimilações racistas, mesmo em políticas voltadas para pessoas LGBT. A partir de tais críticas, tentarei mostrar que a luta identitária LGBT tende a reproduzir outras opressões, e legitimar as violências disciplinares do Estado-nação, das instituições internacionais e das relações de poder internacionais. Por isso, no corpo teórico irei refletir, também, sobre Estado, universalidade e hegemonia (BUTLER, 2002), a fim de pensar as possibilidades contra-hegemônicas que podem guiar uma luta *queer* de teor radicalmente democrático.

## 1.4

### Argumento central e objetivos da pesquisa

Argumento que as lutas políticas *queer* prometem, apesar das críticas, formas de sobrevivência ao disciplinamento sexual e suas amplas implicações, e podem persistir em tal potencial disruptivo. Quero escrever o *propor* e *queer* enquanto movimento<sup>12</sup>, enquanto verbo (PEREIRA, 2012), enquanto enfrentamento de uma ordem sexual normativa que se sustenta por certos mecanismos políticos a serem esmiuçados no trabalho, mecanismos estes que favorecem a manutenção de uma classe e uma raça dominantes. Perceber a sustentação da norma – em forma de raça, classe e gênero – através de instrumentos políticos relacionados a sexualidade e gênero configura um meio e também um objetivo deste trabalho. É, por si só, um objetivo, porque resulta em conhecimento útil, ferramenta explicativa de fenômenos políticos. Mas é, também, um meio, porque provê a compreensão de que, em contextos capitalistas ocidentalizados (urbanos), as normatividades de sexo e gênero têm interrelação com questões de raça e classe, e servem ao acúmulo de capital e à sustentação do Estado liberal (e neoliberal, como contextualizarei posteriormente). Entender tal conexão é prover narrativas para a ação política voltada para a implosão da heteronormatividade, de seus efeitos nas políticas doméstica e internacional, e de suas condições de existência.

Nessa linha de pensamento, apresento a política como um local de potencialidade, de resistências e transgressões a ordens político-sexuais domésticas e internacionalizadas – reforçadas principalmente por instituições hegemônicas ocidentais – a partir do foco da sexualidade e do gênero como associados a questões

---

<sup>12</sup> Duas das vertentes políticas *queer* mais recorrentes são aquelas marxistas, que reivindicam *queerizar* o Estado, reconhecendo a importância de sua intervenção principalmente no tocante à redistribuição econômica e às estruturas de socialização da educação e do cuidado – ver Sears (2005), D’Emilio (1993) e Floyd (2009) – e as anarquistas, centradas em construções políticas autônomas cujo cerne não admite o Estado enquanto instituição política principal, porque o veem como intrinsecamente heteronormativo. A presente pesquisa não se adequa exatamente em nenhuma das duas categorias, ou, partindo por outro ângulo, beberia das contribuições de ambas as perspectivas. No capítulo 3, a narrativa teórica sobre o poder disciplinar heteronormativo e racista pretende criticar o Estado liberal desde o sistema disciplinar que se conformou com a ascensão da burguesia. Ao mesmo tempo, exponho alguns processos de acumulação neoliberal e suas implicações utilizando visões materialistas de autores adeptos do marxismo *queer*. Em última instância, proponho uma narrativa contra-hegemônica como um porvir anti-heteronormativo. Para melhor entendimento, ver seção 3.6 (capítulo 3).

mais amplas de luta social, como será compreendido através do ponto de partida foucaultiano sobre a relação entre poder disciplinar, acumulação de capital e dispositivos da aliança e da sexualidade.

Perseguindo esse intuito, disponho-me a examinar proposições da política *queer* que evitem principalmente dois tipos de armadilhas: a normalização de comportamentos sexuais/de gênero, que busca disciplinar sexualmente os sujeitos de acordo com o modelo familiar heterossexista burguês; a centralização da luta *queer* exclusivamente na afirmação e reconhecimento dos sujeitos não-heterossexuais em contraposição a todos os outros indivíduos que se reconhecem como heterossexuais, como se a não-heterossexualidade fosse necessariamente sinônimo de marginalização e desprivilegio. Apontarei, na dissertação, como e por que o *queer*, enquanto o movimento, pode apontar para potencialidades voltadas à justiça social de forma mais ampla, que não se restringem ao reconhecimento das identidades LGBT e de seus direitos frente ao Estado.

Um de meus principais objetivos é enriquecer a compreensão sobre o entrelaçamento entre, por um lado, a manutenção da norma e da hegemonia social burguesa e da branquitude, e, por outro lado, o disciplinamento dos comportamentos sexuais, das expressões de gênero e da organização social do Estado-nação e da política internacional – seja partindo de certos Estados ou instituições internacionais – em torno de valores heteronormativos/homonormativos. Pretendo, especialmente nos capítulos 3 e 4, explicar que, na atual conjuntura neoliberal, a política LGBT tem caminhado junto a uma privatização do sexo/sexualidade e do social, que reduz os espaços urbanos e de socialização *queer* a estilos de vida consumistas e associados a identidades que, embora não-heterossexuais, são, ainda, normativas e têm servido a marginalização de outras minorias sexuais – as quais, em grande parte, são minorias racializadas<sup>13</sup> – cujas identidades são pouco levadas em conta na política LGBT *mainstream*. Explanarei, também que a política sexual internacional projetada a partir do Ocidente é uma política disciplinar, tanto no sentido de que promove sexualidades

---

<sup>13</sup>Ferguson (2004) usa o termo *racialized formations* para denotar etnias e formações sociais distintas dos preceitos e privilégios da branquitude. Por isso, repito a palavra “racializado”. Apesar disso, afirmo aqui que a branquitude, geralmente tomada como referencial universal de sujeito e sociedade, deve ser, também, racializada, visto que o branco é, também, uma raça/etnia.

normativas, quanto na perspectiva de que incentiva a patologização do mundo oriental ao estigmatizá-lo como eternamente atrasado pela sua suposta homofobia generalizada. O objetivo final é apontar como a implosão da heteronormatividade, visada pela política *queer*, reverbera em vários aspectos: não só na luta pela emancipação sexual, mas também no enfrentamento às desigualdades econômicas e ao racismo estrutural que sustenta o Estado-nação e as hierarquias internacionais.

## 1.5

### Justificativa

Quando há silêncio, a ordem heterossexista mantém-se como norma invisível, e assuntos de interesse *queer* parecem ser triviais para as Relações Internacionais. Nessas circunstâncias, uma curiosidade intelectual *queer*, termo escrito por Cynthia Weber (2016) em analogia com a curiosidade feminista introduzida por Cynthia Enloe (2004), questiona e desafia os arranjos institucionais, as estruturas intelectuais e as práticas que norteiam as figurações de homossexuais e homossexualidades presentes nas Relações Internacionais. Weber usa a curiosidade *queer* para visibilizar a mobilização do tema da sexualidade em questões contemporâneas e em processos políticos e acadêmicos do passado.

Na presente dissertação, a curiosidade *queer* diz respeito à pesquisa sobre a mobilização de militâncias a respeito de ordens sexualizadas de poder que se refletem, também, na política internacional, mas não só isso; refletindo sobre o que nas RI tradicionais geralmente se entende como “o internacional”, creio na importância de esmiuçar o conceito de “internacional”, tendo em vista que tal conceito supõe uma ideia de ordem, que, como escreverei adiante, tem relação com as questões de disciplinamento, norma e ação política *queer* que vão além das noções predominantes que separam o internacional do nacional.

Segundo Edkins e Zehfuss (2005), essa separação firmemente estabelecida entre o internacional e o doméstico possibilita a existência da própria disciplina de Relações Internacionais. Analisando o livro cânone de Hedley Bull, *The Anarchical Society*, Edkins e Zehfuss identificam um protótipo de funcionamento das RI tradicionais como um todo, que funciona da seguinte maneira: os valores, história

compartilhada e objetivos em comum da população de um Estado nacional levam à busca de uma ordem que regerá a sociedade doméstica e que será resguardada por um governo, enquanto que a esfera internacional, sem governo supranacional, é o domínio da anarquia. Nesse âmbito, a busca pela ordem se dá como uma imitação contínua e impossível da lógica doméstica.

Observando esse padrão, Edkins e Zehfuss propõem o abandono da noção – contingente – de que o internacional deve constituído em relação ao doméstico. Conforme as autoras, se o consenso e a ordem que edificam o plano doméstico não forem considerados como um destino social, mas sim como efeito de uma forma de associação que minimiza o dissenso e recompensa a conformidade, levando à produção de uma aparência de homogeneidade social, nossa visão de mundo será alterada (EDKINS E ZEHFUSS, 2005).

Dessarte, o internacional, do ponto de vista tradicional, está imbuído de comparações com a ordem doméstica, nas quais a própria noção de ordem é explicada, mas não questionada no campo amplo da heterogeneidade das várias ordens e desordens possíveis. O internacional, quando visto em contraste com o doméstico, é uma arena de conflito e dissenso sobre valores e objetivos, com diálogos dificultosos entre distintas culturas e intenções que competem entre si. Nesse sentido, o internacional será sempre faltante se comparado à “completude” do nacional, à aparente homogeneidade e ordem das sociedades domésticas. Por isso, Edkins e Zehfuss sugerem que o doméstico não seja visto em oposição ao internacional, mas sim como uma espécie de “internacional generalizado” onde há diferenças e heterogeneidades inevitáveis (IDEM). Assim, pretendo desestabilizar e politizar tal “completude” relacionada aos conceitos de ordem e do bem comum doméstico, como uma forma de chamar atenção para as ordens que regem o nacional e o internacional e trazer à tona premissas silenciadas.

Uma via importante de manutenção da ordem nacional, usando-se os termos tradicionais das Relações Internacionais, é a ideia de família. Processos de colonização, descolonização, e formações nacionais em geral, necessitaram controlar estruturas familiares, o que envolve também o comando sobre a posição da mulher no esquema heterossexista voltado à reprodução. Na África do Sul, a família foi central

para o projeto de nacionalismo *Afrikaner*; por outro lado, nesse mesmo país, na Índia e na Argélia, dentre outros países colonizados, os colonos consideravam a posição da mulher na família – com funções distintas daquelas das estruturas familiares ocidentais – como um sinal de degeneração das culturas nativas (LOOMBA, 2005).

Nos Estados Unidos, imigrantes europeus, asiáticos, mexicanos e afro-americanos causaram, principalmente a partir do século XIX, ansiedades nacionais sobre como as formas raciais emergentes - especialmente aquelas de procedência não-branca - violavam normas de sexo e gênero. O Estado regulou (e regula) a não-normatividade sexual e de gênero de maneiras variadas, produzindo discurso que patologizaram formações raciais não-heteronormativas. Como exemplo disso, programas de segregação residencial e de “americanização” de famílias mexicanas foram estabelecidos com base na premissa de que imigrantes mexicanos são primitivos em termos de sexualidade, ritos conjugais e hábitos domésticos (FERGUSON, 2004).

Assim, o disciplinamento da sexualidade e de modelos de família e organização social são pertinentes à construção de projetos de nação<sup>14</sup>. Seguindo a proposição de Edkins e Zehfuss (2005), de que a política internacional não seja, mais uma vez, vista como uma esfera sobre a qual se dedicam teorias aptas a buscar padrões de ordem derivados de entendimentos consensuais aplicados ao âmbito doméstico – nos quais predominam ideias consolidadas sobre o que é a boa vida e quais são os objetivos desejados por uma comunidade, de forma a suprimir heterogeneidades –, pretendo questionar a ordem da família heteronormativa (ou homonormativa) burguesa, que informa a busca da boa vida e que é pressuposta, segundo os discursos e tecnologias dominantes, como um valor comum a ser seguido pelos indivíduos (FOUCAULT, 2002).

Como escrevi anteriormente, citando o discurso de Hillary Clinton e uma campanha educativa da ONU, a não-heterossexualidade tem sido apaziguada para se conformar com valores heteronormativos, em que o estilo de vida homossexual se torna uma imitação da família burguesa heterossexual (DUGGAN, 2003). Dessa

---

<sup>14</sup>Esse disciplinamento, porém, se dá de maneira específica – a qual explicarei no decorrer do trabalho – no que Foucault (2002) chama de sociedades disciplinares, que se conformaram com ascensão da burguesia principalmente a partir do século XIX, e que são objeto desta pesquisa

forma, abordo o “internacional generalizado” a partir de uma análise *queer* que atenta para ordens sexualizadas com o potencial de transgredir práticas intelectuais que excluem debates sobre sexualidade e gênero, ou que firmam certas percepções sobre o homossexual e a homossexualidade em subjetividades aceitas e normalizadas – que podem acabar servindo a projetos hegemônicos – ou estigmatizadas/desviantes (WEBER, 2016).

Nesse sentido, os estudos *queer* permitem examinar e acessar a legitimidade ou validade das visões normativas sobre a sexualidade, e possibilitam, também, transformar as perspectivas sobre a sexualidade e o sexual, a partir da desmistificação das normas que as regem. Com isso, criam-se caminhos para a rearticulação das noções de sexualidade e para entender-se as ordens sexualizadas-racializadas que regem as visões de mundo e o disciplinamento da vida política – também no âmbito acadêmico.

Ainda, a crítica *queer* materialista que relaciona economia política e sexualidade encontra a possibilidade de desestabilizar a narrativa liberal multiculturalista sobre raça, buscando abrir caminhos para alternativas mais radicais que tratem a questão racial para além da regulação liberal e positivista que tem dominado os estudos LGBT e também a política do dia-a-dia (REDDY, 2011).

## 1.6

### **Método: montando experimentalmente uma curiosidade *queer***

A combinação de abordagens teóricas que uso para construir uma dissertação sobre o disciplinamento das identidades LGBT, sobre a política *queer* e articulações contra-hegemônicas, é fundamentalmente experimental. Pretendo questionar as ordens político-sexuais que fundamentam as sociedades ocidentais capitalistas – e se refletem sobretudo em grandes centros urbanos – discutindo sobre o dispositivo de aliança e sexualidade (FOUAULT, 1998) nas formas familiares de organização social, sobre o lugar e a função da heteronormatividade, e a relação de tais elementos com questões de classe – e raça (branquitude), vislumbrando, por fim, articulações políticas que imaginam um outro mundo/ordem, especialmente a partir da ótica de sexualidade/gênero.



Para isso, faço uma montagem teórica experimental em dois passos. Primeiro, uso a perspectiva foucaultiana sobre poder disciplinar e dispositivo da sexualidade (FOUCAULT, 2002; FOUCAULT, 1988) acoplada a uma crítica *queer of color* (FERGUSON, 2004), que atenta para a racialização das formações não-heteronormativas impulsionadas pela acumulação de capital que atrai populações excedentes para o mercado de trabalho nos centros urbanos. Com esse primeiro movimento, pretendo mostrar a imbricação entre capital, poder disciplinar e sexualidade, para indicar que tal poder disciplinar atua em favor de uma hegemonia político-sexual branca e burguesa. Posteriormente, para indicar as tendências do período neoliberal recente, reflito, a partir de Reddy (2009), sobre as ausências estratégicas do Estado neoliberal e as formas pelas quais a heteronormatividade é reforçada em comunidades racializadas, ao passo que a homonormatividade se torna mais acessível a grupos que correspondem a recortes de classe e raça identificados com a branquitude e o poder de consumo. Tal montagem teórica nos permitirá entender, também, como a normatividade sexual presente na política LGBT e embutida nas noções de atraso e desenvolvimento reforça as hierarquias internacionais de poder. Assim, mesclo noções foucaultianas sobre o funcionamento das sociedades disciplinares com perspectivas materialistas que possibilitam críticas *queer of color* ao Estado (neo)liberal e às estruturas heteronormativas nele impregnadas, com o intuito de entender quais grupos continuam a ser marginalizados e/ou heteronormatizados, mesmo em lugares onde a política LGBT e a presença dessas pessoas é forte.

Recorro a argumentos materialistas porque, de acordo com Brown (2015), Foucault apresenta certa indiferença em seus argumentos no que tange à democracia e ao capital, e por isso não consegue dar conta dos limites que o neoliberalismo impõe às lutas políticas. O capital, afinal, tem impulsos que nenhuma abordagem discursiva poderia negar: gerar novos mercados, procurar novas possibilidades e locais de lucro, etc. Além disso, o próprio capital sempre dá forma às relações humanas, arranjos sociais e produção de sujeitos (BROWN, 2015), como veremos no que diz respeito aos contextos urbanos, imigração e produção/atração de sujeitos e formações não-heteronormativas a partir de Ferguson (2004).

Em um segundo momento, emprego a reflexão de Butler (2000) sobre particularismos, universalismos e hegemonia para sugerir que algumas formas políticas de identidade ou militância *queer* carregam ideais contra-hegemônicos que rompem com essa ordem, buscando novas formas de ser/existir em não-conformidade com a normatividade sexual e com as estruturas de raça e classe que sustentam tal normatividade.

Essa junção de abordagens remete ao método da curiosidade *queer* (WEBER, 2016), pois me proponho a explorar um problema de pesquisa através de uma ótica que identifique ordens políticas, econômicas e sociais profundamente marcadas pelo fator de gênero e sexualidade, aspecto este que ainda aparece com pouca frequência em estudos de Relações Internacionais. Essa perspectiva *queer* das Relações Internacionais, como já indicado na primeira seção deste capítulo, busca evidenciar que as visões de mundo e noções de poder, incluídas nas premissas que baseiam epistemologicamente e ontologicamente as teorias, são sexualizadas. Novamente: não se trata, apenas, de adicionar o fator sexualidade à pesquisa de RI. Nesse panorama *queer*, algumas questões são recorrentemente elaboradas, como aponta Richter-Montpetit (2018). Algumas delas, mais ou menos pertinentes à pesquisa aqui descrita, podem ser: como os processos de formação do Estado moderno<sup>15</sup> estão conectados às relações da família heteropatriarcal e às normatividades de sexualidade e gênero a ela associadas? Como as estruturas heteronormativas, homonormativas e cisonormativas informam as operações da economia política global? (RICHTER-MONTPETIT, 2018). Retomando algumas considerações escritas na seção da justificativa deste projeto (KITZINGER, 2005), vale reiterar que, geralmente, tem-se como pré-estabelecida a premissa da compulsoriedade da família heteronormativa (ou, no limite, homonormativa) como um valor constituinte do que significa a busca da ordem e da boa vida na esfera doméstica, busca essa que geralmente é replicada nas elaborações teóricas mais tradicionais de RI.

Outra pergunta a ser respondida numa abordagem *queer* seria: como os efeitos do capitalismo dão vazão ao surgimento de identidades e formações racializadas não-heteronormativas? Essa pergunta é abarcada nos textos já mencionados de Ferguson

---

<sup>15</sup>Pode-se pensar, também, no processo de formação de instituições e normas internacionais.

(2004) e Reddy (2009), e escolhi reiterá-la nesta seção sobre o método porque, nos capítulos 3 e 4, faço uso de análises levadas a cabo em diferentes lugares do mundo acerca da vida *queer* e LGBT. Preciso destacar que apesar de fazer uso de estudos feitos em diferentes contextos, acredito que sejam frutíferos, sobretudo, por atentarem a fatores que, numa análise macro, sinalizam para tendências similares em diferentes partes do mundo: a domesticação da vida *queer*, processos de privatização de espaços urbanos que antes eram ocupados por pessoas de comportamentos e práticas não-normativos, racismo e xenofobia na comunidade LGBT, excessiva e quase exclusiva preocupação com pautas legalistas como o casamento igualitário, dentre outras questões. Mesmo que os efeitos e acontecimentos capitalistas ocorram de distintas formas em diferentes partes – ocasionando, portanto, desdobramentos locais divergentes – (JACKSON, 2009) o meu intuito é apontar para processos que tiveram origem e vêm se desenvolvendo em contextos heteronormativos ocidentais, capitalistas e urbanos (por “ocidentais”, leia-se ocidentalizados pelas tendências do capitalismo global, como lugares do Sul Global a exemplo da Zona Sul do Rio de Janeiro) –, para indicar a necessidade de mudança de uma política LGBT que, surgida nessa conjuntura, tem sido cúmplice de um esquema de poder disciplinar heteronormativo que perpetua desigualdades e violências, nacional e internacionalmente.

O método aqui desenvolvido não é puro, nem reivindica promover o encontro exato e neutro da teoria com a realidade. O primeiro passo de reconhecer o método como ponto focal crítico da investigação é fundamental para a criação de projetos críticos nas Relações Internacionais. Não precisamos apenas de teorias críticas, mas também de métodos críticos, que são o ponto de partida constitutivo das teorias. Aradau e Huysmans propõem entender métodos como mais experimentais; menos puros, sistêmicos e rigorosos. Visto que aos estudos *queer* é atribuída uma objetividade frágil, porque tratam de conhecimentos, sujeitos e objetos subjulgados, o método, aqui está mais voltado à busca de um objetivo do que a constituir um conjunto de ferramentas e procedimentos que são considerados científicos. Os métodos não precisam ser o resultado de uma epistemologia ou ontologia particular. Ao invés disso, métodos podem ser práticas performativas de experimento e conexão de

ontologias epistemologias, teorias, etc., que carregam visões políticas substantivas (ARADAU; HUYSMANS, 2014).

Em sintonia com os autores mencionados no parágrafo acima, considero que a combinação realizada neste projeto, mesmo que constituída por uma conciliação de abordagens teóricas, ontológicas e epistemológicas, deve ser entendida como um método. Tal combinação corresponde, em si, ao método. Trato, então, o método como esta forma de conectar fragmentos de ontologias, teorias e epistemologias: abordagem pós-estruturalista sobre poder disciplinar e dispositivo sexualidade-aliança (FOUCAULT, 2002; FOUCAULT, 1988), crítica *queer of color* sobre o capital, formações não-heteronormativas racializadas e controle heteronormativo (FERGUSON, 2004; REDDY, 2011), e abordagem pós-estruturalista<sup>16</sup> sobre particularismos/universalismos e hegemonia, através dos quais são obtidos os efeitos pretendidos.

Nesse sentido, o método é aqui entendido como instrumento de luta de poder, de colocação em prática formas de entender o mundo e agir dentro dele a partir de posições disruptivas. Para indicar tal função, Aradau e Huysmans (2014) propõem compreender métodos a partir de duas concepções: a) métodos como dispositivos, isto é, instrumentos que, quando postos em ação, geram conhecimento, ao invés de instrumentos que apenas mediam a coleta do conhecimento – os métodos, como dispositivos, podem tornar visíveis mundos alternativos; b) métodos como atos que favorecem visões sobre tais mundos alternativos, sobre eventos, sujeitos e coisas esquecidas e marginalizadas.

Visto que esta é uma dissertação de caráter teórico, o método aplicado será entendido como um ato de posicionamento *queer* com vistas a questionar e esmiuçar a ordem heteronormativa vigente para, então, explorar as potencialidades de políticas *queer* enquanto formas de luta transgressoras às ordens atuais do Estado-nação e da política internacional.

---

<sup>16</sup> A parte que concerne à dissertação apresenta apenas uma pequena parte da discussão pós-estruturalista que inspirou Butler (2002) a propor suas ideias acerca de universalidade e hegemonia, pois elas advêm de um debate profundo entre Butler, Laclau e Žižek, fortemente baseado na teoria psicanalítica de Lacan, e também no neo-gramscianismo. Ver Butler, Laclau e Žižek (2002).

## 1.7

### Estrutura da dissertação

Ao planejar minha escrita, imaginei a possibilidade de construir uma narrativa ampla que incite reflexões sobre a atual forma que têm tomado as militâncias progressistas, especialmente nos temas de sexo e gênero. Como argumentei neste capítulo, esse tema, devido às lentes teóricas escolhidas para esta dissertação, tem inevitáveis reverberações sobre classe e raça, ou já são intrinsecamente constituídos por estes fatores.

Por isso, optei por fazer do próximo capítulo (2), um mapeamento do debate identitário, incluído conceitos e noções de identidade e diferença sob diferentes perspectivas: aquelas autoafirmativas, que reiteram a importância da política de identidade para a superação de uma ordem em que alguns parecem ser sujeitos neutros e outros estão excessivamente marcados por sua diferença em relação à norma. Por isso – e por oferecer, no capítulo teórico, análises *queer of color* – trago visões de militantes negras acerca da importância da política de identidade. Mas trago, também, perspectivas antiessencialistas, como a visão psicanalítica e argumentos sobre o nomadismo identitário. Discuto, ademais, sobre o surgimento da sexualidade como identidade a partir de Foucault (1988), sobre resistência e ressentimento identitário, e argumento, também, que estas políticas podem reforçar estruturas capitalistas, heteronormativas e racistas intrínsecas ao Estado liberal. Nesse sentido, pretendo oferecer uma discussão frutífera para enriquecer estratégias de luta política que servem de base para as táticas *queer*.

Argumentarei teoricamente, no capítulo 3, que existe uma ligação entre o controle sobre sexualidade/gênero e questões de raça e classe. Defenderei que essa regulação é levada a cabo pelo Estado liberal em harmonia com os interesses burgueses de acúmulo de capital, e providerei explanações a partir de processos ocorridos em países industriais pioneiros da Europa e nos Estados Unidos. A narrativa deste capítulo nos permitirá pensar a política LGBT ocidental como uma agenda identitária normativa, que reitera a marginalização de grupos sociais com base em classe, raça, e sexualidade/gênero, e que reforça a hegemonia da branquitude heteronormativa, fundante e constituinte da universalidade do Estado liberal. Num

segundo momento, sinalizarei para as estratégias neoliberais de heteronormatização, que, junto com a ascensão de comportamentos homossexuais nacionalistas e normativos (homonacionalismo e homonormatividade), têm a consequência de reforçar a homofobia e a heteronormatividade em comunidades racializadas e marginalizadas. Pretendo, ainda, prover robustez teórica para debates posteriores sobre redistribuição e reconhecimento, visto que a questão racial é um elemento importante a ser inserido no raciocínio sobre capitalismo, e regulação estatal/capitalista da sexualidade. Estas conexões entre os argumentos do presente e do seguinte capítulo serão de fundamental importância para a compreensão dos limites da agenda identitária LGBT promovida nacional e internacionalmente (homonacionalismo e homocapitalismo) e suas consequência.

Já no capítulo 4, e último, apontarei, a partir de reflexões possibilitadas pelas noções teóricas dos capítulos anteriores, alguns caminhos para uma transformação democrática radical da sociedade através da perspectiva *queer*. Argumentarei que o capitalismo, para se sustentar em sua forma neoliberal recente, necessita principalmente da heteronormatização de grupos sociais racializados. Enquanto que a vida LGBT é acessível a uma parcela da população – aquela que tem poder de consumo e cuja sexualidade não ameaça a ordem social da burguesia, da branquitude e da nação –, as pessoas racializadas e de conduta sexualmente não-normativa são cada vez mais punidas e expostas à violência urbana devido à crescente privatização do sexo, fenômeno que explicarei nesse último capítulo, e que será, também, chave para estratégias de *queerização* da sociedade através da politização do sexo e do afeto. No nível internacional, indicarei que as desigualdades econômicas e seus diagnósticos, além dos padrões civilizacionais determinados pelo Ocidente, cuja pauta de instrumentalização mais recente é a política LGBT *mainstream* e normativa, são dinâmicas que patologizam os países do Terceiro Mundo como eternamente atrasados, passivos, agressivos, errantes e incompetentes. Apresentarei, a partir daí, algumas estratégias *queer* que têm o potencial de transformar as bases políticas, sociais e econômicas dessas hierarquias internacionais, e que possibilitem lutas internacionais de liberação sexual que sejam produtivas para contextos não ocidentais.

## 2

### **Um mapeamento sobre os conceitos de identidade e os movimentos identitários. Motivações, potências e limites frente ao neoliberalismo**

#### 2.1

##### **Abertura**

O debate global sobre luta política e movimentos sociais tem sido frequentemente pautado, no Ocidente, em termos de identidade e interseccionalidade, ressaltando os marcadores de classe, raça, gênero e sexualidade. Em universidades, têm-se proliferado coletivos de negritude, coletivos LGBT, e grupos feministas que estão muitas vezes em diálogo e intersecção entre si. Em alguns partidos políticos, diferentes pautas são levadas a cabo também por segmentos definidos de acordo com identidades.

Ao mesmo tempo em que as políticas identitárias servem como um convite à militância a partir da identificação de indivíduos com grupos que compartilham atributos de raça, gênero e sexualidade, o debate acadêmico sobre o tema tem promovido severas críticas direcionadas a vários aspectos concernentes à mobilização das identidades. Em contrapartida, há também teorias que reiteram a necessidade de autoafirmação identitária como forma de empoderamento e ocupação de espaços homogeneizados e hegemonzados por grupos sociais específicos.

A discussão sobre identidades é, então, marcada por teorizações diversificadas, sejam de feministas negras que defendem a autoafirmação identitária por motivos múltiplos, seja de psicanalistas e pós-estruturalistas que rechaçam veementemente a adesão a identidades, seja daqueles que procuram pensar as identidades pelo viés da ciência política, refletindo sobre as armadilhas do capitalismo (neo)liberal no que tange à radicalização das lutas por justiça social. É a partir dessas distintas óticas que desenvolverei este capítulo, com o intuito de mapear o debate e prover robustez para as reflexões posteriores acerca das limitações e possibilidades das lutas políticas de emancipação sexual e de gênero.

## 2.2

### Identidade e diferença: noções introdutórias

As identidades são relacionais, e marcadas pela diferença (WOODWARD, 2000). Essa é uma ideia básica que perpassa a compreensão sobre o tema. Além disso, as identidades correspondem a leituras sociais: elas não são consentidas e nem opcionais; não estão disponíveis socialmente para que sejam escolhidas<sup>17</sup>. Elas representam o modo como as pessoas são reconhecidas no mundo, são a base a partir da qual procedem os verbos, as ações, e as escolhas (CONNOLLY, 2002).

As identidades se situam em uma relação política complexa para com as diferenças. Essa complexidade é percebida nas variações de grau em que as diferenças são tratadas: as identidades diferentes podem ser vistas como complementares, competidoras, negativas, ou mesmo como não-identidades. Essa percepção varia na medida em que a voz do diferente é ouvida como uma voz de empatia ou como um sintoma patológico; como uma inferioridade ou um mal (CONNOLLY, 2002). Nessa dinâmica, algumas identidades parecem mais relevantes, legítimas e aceitas que outras, a ponto de que alguns sejam considerados "diferentes", mas não necessariamente ameaçadores, outros sejam considerados inimigos, outros sejam percebidos como pessoas descartáveis, etc. (WOODWARD, 2000).

Frente a processos complexos baseados em relações de identidade e diferença, Connolly (2002) afirma a imprescindibilidade de entender as diferenças como constitutivas das identidades. Ele fornece um exemplo sobre a loucura: ela ajuda a constituir a razão prática e a normalidade ao prover um conjunto de condutas anormais contra as quais a racionalidade é definida; mas a loucura também ameaça a normalidade ao incorporar características heterogêneas, traços que não pertencem e nem pertenceriam puramente à loucura, traços estes que desestabilizariam o conceito de normal ao revelarem um espectro de condutas que não são binárias, e que apontam a loucura e a normalidade como dois ideais conceituais ilusoriamente puros. Nessa perspectiva, defender que as identidades são verdadeiras, fixas e

---

<sup>17</sup>Como argumentará Collins (2016), a branquitude e a masculinidade têm maior poder de nomear e definir. As leituras sociais, assim, dependem também das relações de poder que podem definir as atribuições de identidades e rótulos sociais.



inquestionáveis significa negar as nuances e a hibridez constitutivas das identidades. Por outro lado, ser verdadeiro para com a diferença significa sacrificar a promessa de uma identidade absolutamente coerente e harmoniosa (CONNOLLY, 2002).

Essa constelação de relações e contingências sugere que não há identidade intrínseca: o poder sempre está inscrito na relação que uma identidade exclusiva carrega em relação às diferenças que ela mesma constitui. Há sempre uma discrepância entre as identidades que a sociedade torna disponíveis e aquelas que um ser humano suporta, excede, recebe, nega, e assim por diante. A reivindicação de uma identidade verdadeira é, então, perpetuamente atormentada pela sombra do outro que por ela também é constituído (IDEM).

Sabendo-se que as definições e qualificações das identidades são contingentes, e que o *self* é composto por um jogo relacional para com a diferença e a alteridade, o que explica a adesão social a identidades consideradas inatas e imutáveis? Por que a comunidade gay e lésbica, por exemplo, afirma, por vezes, um orgulho ancorado na justificativa de que “nasce-se assim, somos lésbicas/gays por natureza”? E por que, especialmente a partir do século XIX, as estruturas identitárias têm cada vez mais funcionado como marcadores que definem um indivíduo em sua totalidade?

Antes de explorar essas questões, me atarei à literatura que frisa a necessidade de autoafirmação, numa tentativa de fazer jus às já mencionadas contingências do debate identitário, visando abarcar reivindicações por parte de diferentes posições sociais, situando-as no tempo e no espaço, e complexificando o debate. Esse é um dos entraves que motivam as reflexões contidas neste capítulo: até que ponto vale reforçar categorias identitárias? Fora do campo do gênero e da sexualidade, que tipos de raciocínio guiam a teorização sobre identidades, e a validade de reforçá-las? Por outro lado, em que aspectos as identidades parecem dificultar militâncias políticas radicais?

## 2.3

### **Feminismo negro, ponto de vista e lugar de fala**

O pós-estruturalismo e a psicanálise são campos teóricos particularmente críticos das políticas de identidade, frequentemente recorrendo ao exemplo das reivindicações de lugar de fala como indicador central de que a adesão a categorias

identitárias não tem sentido<sup>18</sup>. O lugar de fala é visto, nessas críticas, como um atestado de exclusividade de certos grupos em acessar e expressar certas verdades, o que evoca, na visão dos críticos, um segregacionismo injustificável, baseado em mentalidades particularistas instigadas pela insistência para com o uso de categorias identitárias. Entretanto, o que algumas pesquisadoras e ativistas negras explicam é que a teoria do lugar de fala existe por questões de contingência e de posições hierárquicas resultantes de configurações de poder.

Collins (2016), por exemplo, frisa que essas teorias de lugar de fala não devem ser reduzidas às vivências individuais, pois dizem mais respeito às condições sociais comuns ao grupo do qual uma pessoa faz parte, e às experiências compartilhadas enquanto grupo historicamente oprimido. Muitos desses grupos, ao reiterarem a importância do lugar de fala, entendem que a categorização identitária é importante para que se entenda – em termos não individualizados que incluem reflexões sobre poder e opressão – por que alguns, historicamente, têm tido o aval e o privilégio de falar e ser escutados, enquanto outros não (COLLINS, 2016; RIBEIRO, 2017).

Escrevendo sobre as experiências de mulheres negras – como ela mesma – Collins defende a definição de um ponto de vista próprio, que dê autonomia e autoestima a essas mulheres. Nesse sentido, a nomeação de “mulheres negras” enquanto categoria identitária serve para dismantlar a desumanização promovida por uma história de desapropriação da autoimagem dessas mulheres. Tendo elas sempre sido o “outro” objetificado, autodefinir-se positivamente implica enfrentar os sistemas de dominação que lhes retiram a chance de serem protagonistas de sua própria história. Num modelo em que as imagens atribuídas às mulheres negras conotam valores negativos, como numa “antítese virtual da imagem positiva dos homens brancos” (COLLINS, 2016, p. 105), é preciso utilizar as identidades para reverter uma história em que o poder de nomear e atribuir qualidades sempre foi concedido à branquitude e à masculinidade. Ainda, como assinala Mombaça [2016?], os grupos que historicamente detêm o poder veem o mundo como espelho de si

---

<sup>18</sup> Ver Badiou (1999) e Dunker (2016).

próprios; entendem-se como referencial universal, e, assim, nomeiam aos outros, mas não a si mesmos.

Ainda, outra razão de autoafirmação é a opressão psicológica que se internaliza nas mulheres negras e prejudica sua existência social, obstaculizando o angariamento de posições mais bem aceitas ou prestigiadas na sociedade (COLLINS, 2016). Se, como aponta Woodward (2000), as identidades são vinculadas a condições sociais, materiais e simbólicas, a condição de marginalização que mina a autoestima e a psique de pessoas negras pode ser subvertida através de mudanças atreladas a essas três condições. Nesse quadro, a mudança em pelo menos um desses aspectos, qual seja, a apropriação do sistema simbólico para fins de autorrepresentação, é uma ferramenta estratégica de fortalecimento. Outra consequência fértil proveniente da autoafirmação, conforme afirmam as mulheres negras do Coletivo *Combahee River* é viabilizar o “tokenismo”, isto é, o ato de incluir tais mulheres (ou outros grupos socialmente oprimidos) em programas de educação e emprego, por exemplo. Embora pouco subversivo<sup>19</sup>, tal ato potencialmente possibilita uma luta mais efetiva contra a opressão, segundo a lógica de que o emprego e a educação podem prover condições de sobrevivência e ascensão econômica (COMBAHEE RIVER COLLECTIVE, 1976).

Esses argumentos favoráveis às políticas de identidade auxiliam a compreensão sobre as teorias de lugar de fala. Djamila Ribeiro (2017) propõe que, antes de conferir-se particularismo e segregação à defesa do lugar de fala, deve-se refletir se há espaço e legitimidade de fala para minorias sociais do mesmo jeito que há para homens brancos cis-heterossexuais. Para Jota Mombaça (2017), a rejeição ao lugar de fala baseia-se no raciocínio de que as reivindicações a este lugar, feitas pelas chamadas minoria sociais, têm o poder de autorizar sistematicamente os espaços de fala. No entanto, a lógica vigente opera de modo contrário: os ativismos de lugar de fala são, na verdade, precedidos por uma política de autorização discursiva que os inibe. A política dominante de autorização discursiva age em favor daqueles que já são privilegiados, e, assim, “convidar um homem cis-eurobranco a calar-se para

---

<sup>19</sup> Considerando-se socialista, o Coletivo critica a perspectiva capitalista de inclusão “tokenista”, entendendo-a como um paliativo, mas ao mesmo tempo percebendo-a como resultado frutífero e emergencial da luta autoafirmativa das mulheres negras.

pensar melhor antes de falar introduz, na realidade, uma ruptura no regime de autorizações vigente" (MOMBAÇA, 2017, s/p.).

Nessa linha, Alcoff (1991) explica que as reivindicações de lugar de fala advêm principalmente de duas fontes: uma é a compreensão de que as divergências sociais que situam os falantes influenciarão o conteúdo do que será dito; a outra é que certas localizações privilegiadas de fala são discursivamente perigosas, pois podem ter o efeito de reforçar a opressão do grupo sobre o qual se fala. Frente a essas constatações, a autora propõe que qualquer pessoa que fale por outros deveria fazê-lo após uma análise concreta das relações de poder específica e efeitos discursivos envolvidos, análise essa que também deve ser explicitada ao público ouvinte. Em suma, a teoria de lugar de fala almeja não a interdição sobre os falantes, mas sim trazer à tona discussões que reflitam sobre as estruturas e distribuições de poder operantes, evitando que os sujeitos normativos tenham a hegemonia do acesso a fala e sejam vistos como neutros e universais em contraposição às partes marcadas pela sua diferença em relação à norma (ALCOFF, 1991).

Se a afirmação identitária, na visão dessas feministas negras, é produtiva, por que, então, algumas perspectivas rejeitam a reunião em torno de identidades com meio de luta política por justiça e emancipação? Como apresentarei abaixo, os pontos de partida das políticas de identidade são extremamente problemáticos para a perspectiva psicanalítica.

## 2.4

### **A via psicanalítica: identidade como fantasia**

Nos próximos parágrafos, farei breve explanação sobre o processo de identificação na teoria lacaniana, principalmente através do trabalho de Stravakakis (1999). Sintetizar os principais pontos sobre a formação da psique e será imprescindível para compreender os pressupostos da crítica psicanalítica conforme apresentada por Dunker (2016), que rejeita o identitarismo como forma pertinente de militância política.

É através da linguagem, que Lacan chama de dimensão Simbólica, que fazemos sentido da nossa existência. O simbólico é o nível da representação, da

linguagem, em que o sentido é produzido por significantes (palavras). Neste nível, a significação se dá na direção do significante para o significado, e não o contrário; o significante é precedente, e o que se entende por significado é uma carga atribuída ao significante, carga esta que pode variar. Explicando de outra forma, uma palavra pode ter vários significados, e nenhum corresponderá ao significado verdadeiro ou à real fundamentação do que significará a palavra (o significante); na verdade, nenhuma palavra carrega uma significação real. Lacan dá o exemplo dos banheiros: diante de duas portas de banheiro, uma em que se registra “banheiro feminino” e outra em que consta “banheiro masculino”, a pessoa fará sua escolha de acordo com o que foi lido, isto é, de acordo com os significantes, apesar de que o significado, isto é, a estrutura e o material que compõe a existência dos banheiros, possa ser exatamente igual (LACAN, 1998, p.500).

Justamente pela proeminência do significante sobre o significado no nível simbólico, o significado não pode ser plenamente alcançado: ele é ausente. Existe, na linguagem, uma falta constitutiva do significado como algo real. O próprio processo de simbolização é faltante, pois não encontra fundo, já que o significante não tem correspondência imediata com um significado específico e tangível. Para que esse esquema fique mais nítido, e possamos entender a relação entre a falta intrínseca ao nível simbólico (e ao sujeito, como será visto adiante) e os processos de identificação, recorrerei ao estádio do espelho para, então, explicar a entrada do sujeito no simbólico (STRAVAKAKIS, 1999).

O estádio do espelho é descrito pelo processo no qual, ainda em fase de profunda ligação com a mãe, a criança se vê na frente do espelho, e, assim, assume uma imagem própria. Esse processo é posterior ao que Lacan denomina de “fase imaginária” – em que a criança não tem consciência de si enquanto separada, descolada da mãe – e é anterior à entrada na linguagem (ordem simbólica). A imagem vista no espelho mostra a separação física da criança com a mãe, refletindo o infante como um todo unificado e coerente, apesar de sua descoordenação motora. Dessa forma, ele chega à compreensão do “eu”, corporificado e delimitado no espaço, através do espelho. Assim, as identificações imaginárias da criança, desenvolvidas no estágio do espelho, são ambivalentes, pois ela se vê separada da mãe e constituída por

um corpo unificado, mas, ao mesmo tempo, sem autonomia. É a partir daí que se forma o cenário para as identificações futuras da vida: ver a si mesmo refletido por um instrumento que está fora de si próprio faz com que o “eu” se perceba a partir do lugar do outro (STRAVAKAKIS, 1999; WOODWARD, 2000).

Tais identificações instáveis imaginárias são solucionadas através da entrada da criança no nível simbólico. A ordem simbólica é imposta pela intervenção do Nome-do-pai, um significante primário relativo à autoridade da lei do pai, que mantém a matriz da significação. Antes dessa intervenção, a criança estava numa relação imaginária com sua mãe, e o Nome-do-pai destrói esse imaginário incestuoso. A entrada no simbólico a partir do Nome-do-pai é o que determina a condição de sujeito, que tenta, através de processos de identificação no nível simbólico, achar uma identidade estável – que será sempre faltante. A simbolização, por ser guiada pelos significantes (palavras), que não correspondem a significados fixos ou idênticos a si mesmos, é o que introduz a falta, tornando impossível a existência de identidades palpáveis, presentes em si mesmas. Assim, do ponto de vista lacaniano, o que se têm são apenas tentativas de construir identidades estáveis para recobrir a falta constitutiva dos sujeitos no nível do simbólico (STRAVAKAKIS, 1999). No anseio por manter a unidade com a mãe<sup>20</sup> (cujo imaginário de relação incestuosa foi rompido a partir da fase do espelho e da introdução da criança ao nível simbólico), o sujeito tende a recorrer a figuras poderosas como forma de identificação e tentativa de completude (WOODWARD, 2000).

Os atos de tentar recobrir a falta remetem à “metafísica do gozo” à qual Dunker (2016) se refere. É aí que entra a problemática das políticas identitárias, que tentam estabelecer uma afirmação de sujeitos como se fosse possível uma identificação completa, fixa, essencializada. Dunker destaca que essas identificações se baseiam em ideologias que carregam um núcleo de gozo, este relacionado à tentativa de suprir a falta constitutiva do sujeito no nível simbólico, ignorando a noção de que nenhuma identidade completa e estável é possível. Stravakakis (1999) escreve que a construção de uma (impossível) identidade só pode se dar através de

---

<sup>20</sup> O anseio de unidade com a mãe e outros saudosismos descritos na teoria Lacaniana não são memórias tangíveis, mas sim ficções retroativas que tornam possível a lógica da teorização do sujeito.

processos de identificação com construções discursivas socialmente disponíveis tais como as ideologias. Dunker corresponde a esse raciocínio, apontando para as ideologias como núcleos de gozo cujo apelo se sobrepõe à racionalidade. Nesse prisma, o autor percebe as políticas identitárias como parte das ideologias (DUNKER, 2016).

As ideologias e essencialismos estão, pois, ligadas à ideia de fantasia, isto é, uma busca pelo gozo perdido ou impossível, numa tentativa recobrir a falta que constitui o sujeito. Tal sujeito tenta, através das fantasias disponíveis no nível simbólico, recuperar o imaginado gozo pleno (*jouissance*) da fase pré-simbólica de união com a mãe (STRAVAKAKIS, 1999). A relação da fantasia com as políticas identitárias é apresentada por Dunker (2016) da seguinte maneira: os processos de identificação, quando incorporados à política para classificar sujeitos e grupos sociais, ganham contornos de fantasia. As identidades, tomadas como fixas e inatas, compõem, assim, um núcleo de gozo. Os grupos identitários precisam recorrentemente preencher, reforçar e fixar seus significantes – vale lembrar que, para Lacan (1998), o sentido desliza do significante para o significado, e por isso o significante não carrega sentido fixo; ele está sempre em falta, longe de ser tangível. Disso, implica que um grupo, a fim de estabelecer identidades, imponha sua identidade de gozo a outro, e sinta sua fantasia ameaçada pela – distinta – identidade de gozo alheia; implica, também, que o discurso identitário tenda a purificar as subjetividades, compelindo as pessoas a agirem de acordo com os preceitos de uma certa identidade, como se esta fosse fechada e firmemente estabelecida (DUNKER, 2016).

Casos de articulação política saudável para Dunker (2016) são aqueles em que o saber é sobreposto pelo gozo: ele destaca grupos que carregam significantes passageiros, com tempo de dissolução, (uma certa concepção de “liberdade” ou “democracia”, por exemplo, para fins específicos) como o grupo político espanhol “Podemos” ou o movimento brasileiro “Passe Livre”. Seguindo as explanações psicanalíticas, o autor assinala que essas identidades fantasiosas afastam a racionalidade política e fazem com que as pessoas vulnerabilizadas se identifiquem a partir de posições vitimizadas, moralizantes e ressentidas. Sem mencionar

diretamente a teoria do lugar de fala, o autor rechaça a ideia de legitimidade exclusiva de pessoas vulnerabilizadas em falar sobre temas de vulnerabilidade social (DUNKER, 2016). Vale destacar, no entanto, que as discussões tratadas pelo autor, incluindo a questão do lugar de fala, são largamente pautadas nas redes sociais.

Dessarte, vale retomar as críticas de feministas negras, propositoras e analíticas das políticas de identidade - ao menos concernentes às mulheres negras -, o ponto-chave do lugar de fala não é coagir as pessoas a calarem-se caso não ocupem posições “legítimas” de fala. Um professor branco pós-modernista não deve deixar de dar uma aula sobre o as vertentes feministas pós-modernas e sobre o pós-colonialismo, por exemplo (ALCOFF, 1991; RIBEIRO, 2017).

Djamila Ribeiro (2017) pauta diretamente a discussão entre, por um lado, pós-estruturalistas e psicanalíticas contrários às políticas de identidade, e, por outro, feministas negras. Apresentadas acima as perspectivas psicanalistas e do feminismo negro, identifica-se o rechaço da psicanálise às políticas de identidade, sob a explanação de que as identidades são núcleos de gozo que atuam politicamente através de lógicas de moralização, ressentimento e sectarismo. Identifica-se, distintamente, que as perspectivas das feministas negras surgem de um ponto de vista específico sobre experiências de opressão e despossessão material e simbólica que não é percorrido pela psicanálise.

Nesse embate inconclusivo, entendo que os argumentos pró-identitários contribuem para localizar as relações de poder na sociedade e aproximar as elaborações teóricas das questões rotineiras concernentes às políticas identitárias que marcam as interações sociais, os estigmas, a distribuição de riquezas, e assim por diante. Trazer teorias que reiteram a necessidade de autoafirmação identitária também é uma forma de reconhecer as maneiras como eu, mulher branca e lésbica, me percebo – e percebo os outros – e ajo no mundo, já que essas são as designações e leituras sociais que se fazem (e que eu faço) sobre mim. Desdobrar tais discussões permite-nos, ainda, reconhecer que, como defende Mombaça [2016?] é preciso “nomear a norma”, para que a branquitude e a heterossexualidade não continue a se entender como neutra e universal, e para que se localize a atribuição de identidades – e o importante uso autoafirmativo destas em movimento negros, por exemplo – como



uma forma de detectar as dinâmicas de poder que, devido aos processos de colonização, escravidão e usurpação de riquezas, a branquitude foi capaz de orquestrar.

Assim, o debate identitário é complexo e contingente, e falar de política *queer* enquanto representativa da necessidade de abandono absoluto de motivações identitárias não seria justo para com as mais variadas estratégias e facetas dos movimentos e lutas sociais. As próximas seções, no entanto, serão dedicadas às críticas antiessencialistas sobre as identidades, aproximando a discussão às questões de gênero e sexualidade que concernem à política *queer*.

## 2.5

### Antiessencialismo e identidades

Segundo Stuart Hall (2000), as principais abordagens antiessencialistas sobre identidades giram em torno de questões de subjetividade e racionalidade do indivíduo <sup>21</sup> (abordagem psicanalítica); refletem sobre a centralidade do corpo enquanto elemento pré-existente ou constituído por discursos e construções sociais as quais envolvem também aspectos da psique (BUTLER, 2013 ); ou analisam o disciplinamento dos corpos em contextos ligados ao acúmulo de capital e ao controle da população (FOUCAULT, 1988; FOUCAULT, 2002).

Embora os entendimentos essencialistas sobre identidade sejam cada vez mais desconstruídos no âmbito acadêmico, é preciso reconhecer que estes não foram superados: têm, principalmente na vida política, eficácia discursiva, marcando a forma com que as pessoas se reconhecem, veem o mundo, classificam a si mesmas e aos outros. Desta feita, precisa-se considerar, em análises, o quadro conceitual e histórico que reifica as identidades, já que a concepção mais antiga <sup>22</sup> sobre as identidades é o que condiciona o surgimento de questões-chave para a produção de um novo conhecimento, um novo paradigma sobre as identidades (HALL, 2000).

<sup>21</sup> A psicanálise, embora estude questões de subjetividade, que remetem à noção de sujeito, trata fundamentalmente de assuntos de identificação e alteridade que dizem respeito à política no sentido social e, portanto, coletivo (STRAVAKAKIS, 1999).

<sup>22</sup> O próprio Stuart Hall utiliza uma linguagem temporalmente linear insinuante de que as visões essencialistas sobre as identidades serão superadas, mas “ainda” não o foram.

Na forma mais antiga e essencialista à qual Hall (2000) se refere, as identidades são caracterizadas por uma homogeneidade interna que corresponde a uma vontade de fechamento da concepção de si mesmo, uma ansiedade por tornar completo aquilo que falta no sujeito. Essa lógica necessariamente requer atenção à alteridade, pois a fantasia de completude que confere credibilidade à identidade é constituída na própria diferença em relação ao outro, ou por meio dela<sup>23</sup>, como já foi explicado também através de Connolly (2002).

Em tônica similar, Judith Butler (2017) desmistifica a questão identitária que une as mulheres em um todo homogêneo ao desafiar a existência epistemológica de uma categoria (que poderia ser aplicada a qualquer questão identitária) que preceda a formação política de seus interesses. Segundo a filósofa, a tão desejada coerência e continuidade na constituição de um ser é, na verdade, uma norma de inteligibilidade que tem o objetivo de fazer com que as pessoas sejam lidas segundo caracterizações fixas. Tais normas têm o poder de legitimar ou deslegitimar existências, na medida em que pessoas que não se encaixem nas coerências identitárias são lidas como estranhas, ininteligíveis, difíceis de definir, e, assim, são consideradas menos humanas (BUTLER, 2013).

Também pensando as identidades sob uma ótica feminista, Navarro Swain (2000) afirma que os sujeitos necessitam de espaços de experimentação nos quais possam exercer transformações identitárias; transformações estas que não negam a existência das estruturas de identidade imbricadas que formam as normas de inteligibilidade, mas que permitem atuar em cima de tais estruturas para estabilizá-las. A autora, então, propõe o nomadismo identitário como estratégia política de desestabilização das identidades. Dentre outras inspirações, essa proposta é baseada no ponto de vista foucaultiano sobre as limitações que as identidades impõem a forças criativas e prazerosas. Foucault, referindo-se à sexualidade, lamenta que a identidade tenha se tornando o problema mais importante da existência sexual, como uma lei que deve reger comportamentos restritivos. Ao invés disso, seria vital que as relações que

---

<sup>23</sup> Hall recorre à teorização dos atos discursivos e à psicanálise para desenvolver seu conceito. Contudo, os pormenores psicanalíticos não serão aqui explorados por entender-se que precisam ser esmiuçados seriamente a fim de prover uma explicação satisfatória que permita a compreensão de leitores em geral, incluindo pessoas não familiarizadas com a discussão.

os indivíduos construíssem consigo mesmos fossem de criação, inovação e diferenciação. “É muito chato ser sempre o mesmo” (FOUCAULT, 2004, p.264). Ele acrescenta, ainda, que se a identidade fosse um jogo que favorecesse relações sociais e relações de prazer sexual, ela seria útil e saudável. Com isso, todavia, o filósofo não quer dizer que o jogo identitário seja absolutamente inútil; para ele, a identidade (de gênero ou de orientação sexual) é, de fato, muito útil em momentos de reivindicação de direitos, especialmente em lugares onde a não cis-heterossexualidade não é respeitada (FOUCAULT, 2004).

## 2.6

### **Foucault, sexualidade e identidade**

A posição foucaultiana encontra explicação mais elaborada em relação à sexualidade quando o filósofo explica a emergência da homossexualidade enquanto identidade, e sua consolidação no século XIX. Até o século anterior, as proibições sobre o sexo eram de natureza jurídica: as irregularidades ocorridas fora do matrimônio e dentro dele, a sodomia, e até o hermafroditismo, podiam ser considerados crimes, pois os atos, assim como os corpos, infringiam a lei jurídica. Mas no século XIX o sodomita passa a ser um personagem, uma forma de vida, e os discursos passam a atribuir-lhe uma identidade circunscrita à sua sexualidade. Ao invés de nomear o tipo de relação sexual, o ato e a reincidência, a palavra atribui um rótulo ao tipo de sensibilidade sexual que demarca uma espécie. Esse processo se dá em grande parte pela sobreposição das sexualidades “desviantes” à tecnologia da saúde, que embute tais sexualidades num discurso de poder legitimado pela cientificidade, o qual designa à sexualidade uma qualidade totalizante, que define todo o ser. Esse processo criou a identidade homossexual e, em direta e consequente oposição binária, a heterossexualidade (FOUCAULT, 1988).

O surgimento conceitual e identitário da homossexualidade foi produzido, assim, pela patologização das sexualidades desviantes, dentro de discurso naturalizante que legitimava os sexos na medida em que as atribuições de feminilidade e masculinidade estivessem ligadas a uma coerência anatômica (pênis-homem, vagina-mulher) e sexual (entre pessoas de sexos opostos), relacionada tanto

ao discurso psicanalítico, médico, da literatura e da jurisprudência, como à institucionalização das relações através do matrimônio. Nessas circunstâncias, os ares de “naturalidade” que permeavam (e ainda permeiam) esses discursos cientificamente legitimados sobre o sexo foram, também, aproveitados para contrapor a estigmatização dos então chamados desvios (FOUCAULT, 1988).

Embora a patologização indique um controle social repressor e danoso aos sujeitos engajados em relações homossexuais, esses discursos proliferados sobre os vários tipos e subtipos de homossexualidades (“hermafroditismo psíquico”, sodomia, pederastia, entre outros) possibilitaram também que a homossexualidade se entendesse e justificasse como resistência: passou-se a reivindicar a naturalidade e legitimidade das relações entre o mesmo sexo, a fim de que fossem vistas como constituintes de um tipo de sexualidade normal e sadio – por mais que tais reivindicações transgressoras aderissem a uma gramática de termos e explicações aprisionadoras, moldadas pelo discurso médico ocidental do século XIX originalmente em favor das relações cis-heterossexuais (FOUCAULT, 1988).

No contexto político do século referido, o poder que perpassa os discursos legitimadores supracitados é, portanto, um poder criador de hierarquias e desigualdades comparativas: se as relações sexuais entre homens e mulheres são aquelas consideradas normais, dignas de reconhecimento social, valorização discursiva e aceitação jurídica; as relações entre pessoas do mesmo sexo, por outro lado, são estigmatizadas, marginalizadas, socialmente deslegitimadas e medicamente corrigíveis. Nessa relação de poder desigual e excludente, no entanto, Foucault reconhece uma força produtiva que resiste, e que pode fazer frente às assimetrias consolidadas. A ideia de que todo poder gera resistência é uma noção frequentemente reafirmada pelo autor: compreendido como uma forma onipresente, que se produz a cada instante e em todas as relações, não é possível encontrar nada que esteja fora do poder (FOUCAULT, 1988). Em entrevista, o filósofo afirma:

Por sermos homossexuais, por exemplo, estamos em luta com o governo e o governo em luta conosco. Quando temos negócios com o governo a luta, é claro, não é simétrica, a situação de poder não é a mesma, mas participamos ao mesmo tempo dessa luta. Basta que qualquer um de nós se eleve sobre o outro, e o prolongamento dessa situação pode determinar a conduta a seguir, influenciar a conduta ou a não-conduta de outro (...) O que quero dizer é que temos a

possibilidade de mudar a situação, que esta possibilidade existe sempre. Não podemos nos colocar *for ada* situação, em nenhum lugar estamos livres de toda relação de poder. Eu não quis dizer que somos sempre presos, pelo contrário, que somos sempre livres. Enfim, em poucas palavras, há sempre a possibilidade de mudaras coisas (FOUCAULT, 2004, p.267-268).

No que tange às políticas de identidade, as considerações dos parágrafos acima podem ser analisadas a partir da uma problematização de dois aspectos: a) a naturalização da homossexualidade pelas mesmas bases essencialistas que fundamentaram os discursos que a patologizaram; b) a afirmação de que todo poder (na forma entendida por Foucault a partir do século XIX) gera resistência. Sabe-se, a partir de seus pensamentos aqui apresentados, que Foucault considera limitantes e infrutíferas – pela perspectiva da subjetividade e liberdade das relações humanas – as categorias identitárias cujo surgimento ele mesmo explicou (FOUCAULT, 1988; FOUCAULT, 2004). Quanto ao aspecto “b”, Wendy Brown (1997) elabora uma crítica às políticas identitárias que contesta as lógicas da resistência tais como pensadas por Foucault.

O que incomoda Brown (1995) em relação ao pensamento de Foucault é que, se o poder sempre produz resistência, então até o mais disciplinado dos sujeitos é capaz de resistir e praticar a liberdade<sup>24</sup>. Para Brown, essa interpretação é voluntarista e empobrecida por não envolver uma visão psíquica do poder e da formação dos sujeitos, visão esta fornecida por Nietzsche com sua concepção de "vontade de poder", que envolve uma psicologia de frustração, impotência e ressentimento. A autora critica Foucault a partir do pensamento nietzschiano que reflete sobre como o desejo de liberdade pode ser constituído, negado e/ou redirecionado. Esse é um dos fios da meada a partir do qual Brown (1995) irá pensar as condições nas quais ocorrem as lutas políticas identitárias, e que irei expor adiante.

---

<sup>24</sup> Wendy Brown se mostra ciente das considerações foucaultianas sobre as possibilidades de recodificação e recolonização do conhecimento e das lutas políticas, mas destaca que a análise de Foucault se restringe às nuances e redirecionamentos do poder como posse e como discurso, livres da dimensão psíquica.

## 2.7

### **Limites das políticas de identidade: o liberalismo, o ressentimento e os preceitos universalistas do Estado**

#### 2.7.1

##### **A constituição ressentida do sujeito no liberalismo moderno recente**

O ethos liberal requer uma excessiva cobrança social em cima da desenvoltura de cada indivíduo. Connolly (2002) ressalta que o sujeito moderno é supostamente livre e independente. Em consequência disso, lhe são excessivamente cobradas responsabilidade e disciplina para consigo mesmos, o que inclui a pressão por identidades rígidas, corretas – de acordo com valores hegemônicos –, contínuas e coerentes. Como afirma Foucault (1988), os discursos de verdade, conforme já explicitados, acabam enrijecendo os sujeitos de acordo com categorias, com ênfase no papel da sexualidade como definidora monolítica da identidade do ser. Connolly (2002) aponta que, nesse contexto disciplinar e individualista, as pessoas são individualmente responsabilizadas pelo caráter que constroem, pela sua vida amorosa, pelo seu sucesso, estabilidade mental, etc. As escolhas sobre a vida, enfim, tornam-se individualizadas. Consequentemente, a culpa pela falta de êxito recai, também, sobre cada indivíduo, e, nesse horizonte, a intensificação de disciplinas sociais alimenta a proliferação de diferenças sociais a partir de identidades definidas por categorias de comparação, subordinação, inferioridade, incapacidade e degradação (CONNOLLY, 2002).

Na vida social, aqueles profundamente impregnados pelos poderes disciplinares e padrões de vida ideal podem ressentir inclusive os benefícios desse estilo de vida. O enaltecimento dos padrões das normas disciplinares, e até a gratidão individual pelos mesmos, podem tornar-se ressentimentos direcionados aos requisitos e contingências da vida excessivamente disciplinar. Isso se traduz no seguinte raciocínio: tenho uma vida feliz e de sucesso, mas sinto-me ressentido<sup>25</sup> ao ver pessoas menos influenciadas pelas disciplinas que tanto me restringem apesar de me

---

<sup>25</sup>Forneço o exemplo para facilitar a compreensão, mas ressalto que o ressentimento, na maioria das vezes, não é admitido e nem consciente.

recompensarem. O ressentimento generalizado se concretiza em várias práticas atuais, encontrando expressão política na hostilidade daqueles em posição privilegiada em relação àqueles que estão em posições de dependência estrutural (não lograram “êxito” em sua individualidade e independência), tais como candidatos que defendem ações afirmativas, minorias sociais, entre outros (IDEM).

No Brasil de hoje, uma figura que incorpora de forma extrema o ressentimento tal como explicado por Connolly é o recém-eleito presidente do Brasil, Jair Bolsonaro. Homem branco, cristão, militarista e autoritário, Bolsonaro demonstra ressentimento em forma de declarada e reiterada misoginia, homofobia, racismo, incitação à violência contra adversários políticos, defesa do porte de armas e rejeição quase total de programas sociais. Suas atitudes são fortemente condizentes com uma personalidade autoritária que, conforme Connolly (2002), é resultante da demanda moderna por uma vida ética sem paradoxos; vida representante de uma identidade fundamental pura. É consequência, também<sup>26</sup>, de um contexto liberal que nega a localização dos sujeitos dentro do poder, dando a entender que as desigualdades e hierarquias formam-se naturalmente, em conformidade com as capacidades e limitações individuais (BROWN, 1995).

Do ponto de vista nietzschiano (*apud* BROWN, 1995), esse sujeito constituído como agente unificado, autorresponsável e sem paradoxos, contém ressentimento na sua própria formação. A idéia básica por trás dessa configuração é que, para todo mal, deve haver um agente responsável que mereça ser punido. As pessoas mais marcadas pelas pressões disciplinares e que almejam redimir a humanidade de suas maldades tornam-se agentes morais representantes de identidades íntegras – que, não coincidentemente, correspondem a uma branquitude viril e heteronormativa –, identidades-modelo contra as quais qualquer diferença corresponderá a um desvio merecedor de punição. O ressentimento desse sujeito-modelo é, então, transfigurado em uma necessidade de conversão ou conquista do outro (o diferente) pelo seu próprio bem. O sonho de um mundo melhor e a busca

---

<sup>26</sup>Um fator não menos importante que alimenta o ressentimento de pessoas de extrema direita como Bolsonaro é, ademais, o ressentimento de lidar com a suposta ameaça, ou, em alguns casos, até mesmo com a perda dos privilégios da branquitude masculina heterossexual, devido a certa ascensão do poder feminista, anti-racista e homossexual (BROWN, 2017).

pela justiça são os objetivos que incitam esse comportamento. Considerando o individualismo liberal e o mundo desencantado em que o Deus cristão perde credibilidade, a responsabilidade pelos males do mundo se torna individual. Dessa forma, o sujeito moderno normal e racional redireciona o ressentimento sobre a condição humana para dentro de si mesmo. Isto é: o individualismo liberal aprofunda um poço de ressentimento que então flui para a cultura da qual faz parte, e o ressentimento para com a condição humana está, então, contido dentro da própria identidade do indivíduo moderno (CONNOLLY, 2002).

### 2.7.2

#### **As estruturas de ressentimento e os limites intrínsecos às políticas identitárias no Estado capitalista neoliberal**

Segundo Brown (1995), o ressentimento pode tomar formas que favorecem tanto pessoas privilegiadas e/ou exitosas quanto pessoas desprivilegiadas e/ou mal-sucedidas. Um compromisso com a igualdade pode alimentar o ressentimento contra os detentores de riqueza, podendo tomar forma através da implantação de programas de Estado de bem-estar social que tenham o objetivo de atenuar a discrepância da riqueza das classes altas em relação aos mais pobres e desfavorecidos; e, inversamente, a pesada intervenção estatal e redistribuição econômica alimentam o ressentimento daqueles favorecidos pelo capitalismo liberal, que passam a expressar um anti-estatismo neoconservador, discursos racistas, alegar a existência de racismo reverso, e assim por diante (BROWN, 1995).

O sofrimento estruturado como ressentimento orienta, assim, atitudes políticas para todos os lados; seja na reivindicação de política redistributivas e afirmativasb, seja na rejeição a tais políticas. No caso das políticas identitárias, argumenta Brown (1995), o ressentimento se investe nas identidades, as quais se autoafirmam por perceberem-se como desprivilegiadas, tentando, através da militância, redistribuir suas dores de marginalização e subordinação. A situação ocorre como uma armadilha: no discurso meritocrático da ordem liberal, nega-se a possibilidade de redistribuição da violência e das riquezas, e culpam-se aqueles desfavorecidos por seu próprio fracasso. Desse modo, as políticas identitárias, ao não criticarem o sujeito soberano



autogestionado que o individualismo liberal pressupõe, acabam operando a partir de uma autoafirmação predicada em uma rejeição por parte do "mundo lá fora" (IDEM).

Outro aspecto que alimenta o ressentimento é o sofrimento histórico a que foram submetidos os grupos identitários reivindicantes de justiça. Na modernidade recente, o rompimento da história como uma narrativa contínua e originária é um fator significativo para as lutas identitárias (FOUCAULT, 1998). A reconfiguração do poder como capilar, emanante de todos os lados; a negação da origem e do destino do sujeito dentro da história; e a erosão das grandes narrativas, abalam o senso de uma direcionalidade histórica na qual os fracos terão a chance de triunfar. Dessa maneira, Brown (1995) atenta para uma paralisia fundada, também, na condição atual da perda de uma narrativa redentora. Num mundo em que o futuro é incerto, em que a história sofreu um giro epistemológico que gera desorientação – se comparada à noção de grandes narrativas e de uma história contínua, com origem e destino, a “história tradicional”, segundo Foucault (1998) – grupos identitários que lutam pela correção de injustiças históricas podem encontrar-se em circunstâncias aprisionadoras e paralisantes.

Wendy Brown (1995) questiona, também, em que medida as políticas identitárias requerem um padrão interno à sociedade existente (contra a qual colocarão suas demandas), um padrão que não apenas preserva o capitalismo de críticas, mas que sustenta a invisibilidade e a desarticulação da classe. Nesse ponto, a autora sugere que as políticas de identidade são, em parte, configuradas por um disfarce do ressentimento de classe, pois se estabelecem *vis-à-vis* uma norma burguesa de aceitação social, proteção legal e relativo conforto material. Ela afirma que, quando não apenas a estratificação econômica, mas outros danos ao corpo humano e à psique que são habilitados pelo capitalismo – alienação, mercantilização da vida, exploração, desintegração de formas sociais como famílias e bairros – são discursivamente normalizados e assim despolitizados, outros marcadores de diferença social podem trazer um peso desproporcional, peso que carrega os sofrimentos produzidos pelo capitalismo em adição àquele sofrimento atribuível aos próprios marcadores identitários de opressão, como raça, gênero e sexualidade (BROWN, 1995). Nessas condições, as políticas identitárias tornam-se lutas compensatórias, no

sentido de que a compensação pela desigualdade econômica transforma-se em políticas de reconhecimento identitário que buscam a inclusão e o destaque simbólico das diferentes identidades, principalmente em uma gramática da tolerância, sem que se realizem transformações sociais de larga escala (SAFATLE, 2018).

Por fim, Brown (1995) identifica que a paralisia dos movimentos identitários no que tange a uma atuação libertária advém de um paradoxo entre o individualismo que baseia o liberalismo *versus* a homogeneidade que o mesmo liberalismo demanda para garantir seu compromisso com a universalidade política. Esse paradoxo estimula, por um lado, a articulação entre significativas diferenças políticas, e, incita, por outro, a supressão destas: na prática, as militâncias identitárias tendem a aparecer não como um suplemento à política de classe, e não necessariamente como uma expansão das categorias da esquerda de opressão e emancipação, mas sim presas a essa formulação de justiça que corresponde ao ideal universalista de um Estado liberal, em que as singularidades dentro de uma sociedade são sacrificadas em nome de um bem comum abstrato, como se todas as pessoas fossem iguais e desejassem a mesma ordem. Lida-se com as diferenças a partir de duas estratégias: trivializando-a ou entendendo-a como um suplemento, um *outsider* parcial, um incômodo que continuará às margens da universalidade. Logo, a identidade politizada surge e obtém sua coerência através da politização da exclusão em relação a um universal; ela protesta para ser incluída em um universal já previamente estabelecido, cujas normas dominantes são burguesas, masculinistas, e da branquitude. Assim, Brown argumenta que, em última instância, essas reivindicações identitárias se reinscrevem em ideais dominantes como medida de suas ações e objetivos; elas não subvertem e nem desestabilizam as lógicas do poder (BROWN, 1995).

Em que pesem suas críticas, a autora não descarta a possibilidade de novos caminhos políticos através de motivações políticas que podem, também, ser parcialmente identitárias, desde que funcionem através de uma lógica de objetividade que não seja ressentida e nem paralisante. Ela propõe não a oposição ou a transcendência dos investimentos identitários, mas sim a substituição, ou mesmo a mistura, da linguagem do “ser” com a linguagem do “querer”. Brown sugere que a memória do desejo, dentro dos processos identificatórios, poderia ser reabilitada para

o momento prévio à ferida causada pela marca de opressão que uma identidade carrega, quebrando com a construção da identidade como necessariamente moralizante ou estancada por um histórico de opressão. Desse modo, a autora não descarta que políticas com traços identitários sejam uma forma potencialmente eficaz de militância, mas defende que as classificações de identidade não sejam definidoras da atuação política (BROWN, 1995). Vale, assim, a pergunta: que configuração ganharia essa militância híbrida do “ser” e do “querer” no que tange ao marcador gênero/sexualidade?

### 2.7.3

#### **Reconhecimento e direitos: des-judicializando a política**

Mesmo que exista uma literatura crítica extensa sobre as identidades e a gramática do “ser”, preocupada com diferentes direcionamentos e circunstâncias em que se inserem as formas de fazer pensar as identidades ou de fazer militâncias identitárias, é preciso considerar as contingências da vida política e evitar uma leitura teórica estritamente prescritiva sobre políticas de identidade ou sobre a desestabilização das mesmas. Safatle (2018) recomenda um uso estratégico dessas políticas:

Não se trata aqui de ignorar que políticas específicas de discriminação positiva tenham função estratégica fundamental, nem de ignorar que leis de defesa de grupos sociais historicamente mais vulneráveis (mulheres, negros, imigrantes, homossexuais, travestis etc.) necessitem estrategicamente afirmar diferenças culturais para fortalecer a sensibilidade social em relação à sua vulnerabilidade específica. Estamos falando, nesses casos, da plasticidade que a ação política dispõe para impor condições reais capazes de garantir a afirmação do igualitarismo, e uma dessas condições reais é a construção da consciência da vulnerabilidade de grupos historicamente despossuídos. Tal consciência da vulnerabilidade é um estágio necessário para reposicionar a sociedade em uma situação na qual a indiferença às diferenças culturais não seja impossibilitada pelo peso da violência que se perpetua contra grupos específicos (SAFATLE, 2018, p.355).

Tal posição estratégica está relacionada a atuações mais urgentes no que diz respeito à violência e à sobrevivência diária, incluindo a necessidade do suporte do Estado para serviços de saúde, por exemplo. Mas, no campo político, Safatle (2018) sugere, similarmente ao argumento de Brown (1995), que a manutenção do vínculo

da política com as demandas por igualdade e liberdade tão necessárias à luta pela cidadania requer, a recusa a uma forma em que a garantia da liberdade e da igualdade estejam circunscritas a uma noção reguladora e judicializada, que restringe a política à garantia de direitos dentro de uma ordem universal favorecedora do individualismo liberal.

Por isso, Safatle (2018) defende que o espaço das diferenças culturais deva ser, na verdade, um espaço de indiferença: espaço imaginado de ausência entre comparações depreciativas, hierarquizações, inexistência da valorização de normatividades culturais que tratam alteridades como desvios. O autor defende a autonomia do político quanto à cultura e à economia, o que significa desejar o político como âmbito de igualdade radical, visto que os campos cultural e econômico – objetos de intensa teorização acerca de identidades, reconhecimento político e redistribuição política – são sempre marcados por desigualdades que, embora possivelmente atenuadas, nunca podem ser eliminadas (SAFATLE, 2018).

Almejando elaborar teoricamente esse espaço de indiferença política, Safatle analisa a possibilidade de um reconhecimento político que não prenda o sujeito em identidades, que não lhe aumente o número de predicados aos quais recorrer, mas sim que o permita manter sua força distintiva e sua potência indeterminada: a isso, Safatle chama de “reconhecimento antipredicativo”. A solução imaginada passa pela proposição de uma desinstitucionalização das relações, em que as funções do Estado se ocupem de uma maior sensibilidade jurídica contra as desigualdades econômicas, ao mesmo tempo em que sejam retraídas as legislações sobre família, costumes, e outros aspectos. Desse modo, Safatle (2018) sugere que a desigualdade econômica é o problema mais fundamental a ser combatido pelo Estado, e que a política de reconhecimento antipredicativo requer, sobretudo, que todos os sujeitos sejam livres em suas possibilidades de interagir e se relacionar, e que suas liberdades sejam garantidas pela via da igualdade econômica a ser assegurada pelo Estado. Já o reconhecimento predicativo, que seria aquele reivindicado pelos grupos identitários oprimidos preocupados com a obtenção de cidadania e direitos plenos, é uma política que, por sua própria concepção, parte de uma lógica operativa que não é capaz de

subverter as ordens políticas dominantes e transformá-las em um campo mais igualitário e libertário (BROWN, 1995; SAFATLE, 2018).

O reconhecimento antipredicativo segundo Safatle (2018) pressupõe, assim, que o campo cultural seja um campo de indiferença; e que o campo econômico seja regulado. Nesse raciocínio, os predicados identitários estão situados no campo da cultura, âmbito em que as lutas, por vários motivos supracitados, tornam-se superficiais e incapazes de efetivamente mover estruturas; enquanto que a economia é, de fato, o campo fundamental no qual a justiça pode ser redistribuída. Portanto, o argumento de Safatle sugere que uma política radicalmente democrática demanda a intervenção estatal na redistribuição de riquezas, e o fim da regulação sobre a dimensão das relações humanas de afeto e cuidado, por exemplo. O capitalismo, entretanto, especialmente na fase neoliberal mais recente, tem se sustentado de maneira inversa: a regulação dos corpos se mantém forte, especialmente daqueles racializados e *queer* – como mostrarei através de Ferguson (2004) e Reddy (2009) a partir do próximo capítulo –, enquanto que as desigualdades econômicas e o poder de consumo enquanto parâmetro de cidadania e vida social íntegra se intensificam. Assim, algumas críticas às políticas identitárias concebem-nas como forças incompetentes frente à exploração de classe que é força motriz do capitalismo. Além de não transgredirem a gramática do Estado liberal, como acabo de apontar, as políticas identitárias não teriam a capacidade de solapar as bases do capitalismo. Na próxima seção, adentrarei esse debate.

## 2.8

### **Capitalismo e política identitária; reconhecimento e redistribuição**

Críticos de esquerda pensam o debate sobre políticas identitárias em relação às forças capitalistas, chamando atenção para a tendência de que as políticas de identidade, baseadas nas identificações de sujeitos com marcadores de raça, gênero e sexualidade, têm ganhado proeminência sobre questões de desigualdade econômica. Essa tendência é problematizada, dentro dos debates da esquerda, por diversos motivos. O principal deles consiste no argumento de que, ao deixar a luta de classes em segundo plano, as políticas identitárias tornam-se mais cooptáveis pelas forças

capitalistas liberais, sendo, assim, um instrumento ineficiente de luta política revolucionária ou transgressora. Como já visto acima, Safatle (2018) e Brown (1995) fazem reflexões nesse sentido, mas não propõem o abandono total de categorias identitárias.

As categorias identitárias, por outro lado, podem ser duramente criticadas, ou até mesmo ontologicamente invalidadas, como o faz o filósofo francês Alan Badiou (1999). Em poucas palavras, ele aponta que o capitalismo, uma força universalizante, deve ser combatido por uma força oposta de caráter universal. Badiou argumenta enfaticamente contra a esquerda organizada em volta de questões identitárias. Ele está preocupado com as condições que propiciam o surgimento de verdades que são capazes de prover orientações filosóficas que guiam certas sociedades e épocas, e para isso usa o exemplo de São Paulo como militante da verdade universal à sua época. O autor reflete que, na entrada para o século XXI, com o triunfo do capitalismo, as políticas de identidade não são capazes de vincular verdades que enfrentem a força universal do consumo; que nem mesmo são uma categoria ontológica viável para pensar o mundo, pois, para ele, a lógica identitária impede que a verdade esteja estabelecida para todos, haja vista as teorias de lugar de fala<sup>27</sup>.

Badiou constata que, de um lado, tem-se o automatismo do capital no mercado mundial, onde prevalece uma homogeneização abstrata geral e a livre circulação do capital. Do outro lado, há um processo de fragmentação em identidades fechadas, acompanhada de uma ideologia culturalista e relativista. Apesar das circunstâncias dualistas, os processos de verdade, segundo o autor, não podem se apoiar nem na expansão homogênea do capital e nem nas políticas identitárias. Assim, Badiou (1999) afirma que o mundo contemporâneo está hostil aos processos de verdade.

Ele, então, se pergunta: qual é o fator unificante por trás da tentativa de promover a virtude cultural dos subconjuntos oprimidos? Isto é: o que faz com que os subconjuntos oprimidos (negros LGBTQs, indígenas, etc.) sintam-se culturalmente valorizados? Para ele, a resposta é óbvia: a abstração monetária. Não é renunciando à

---

<sup>27</sup>Esse raciocínio se baseia numa concepção de lugar de fala que não corresponde à proposição de autoras como Djamila Ribeiro e Patrícia Hill Collins, cujas ideias estão desenvolvidas nas primeiras páginas deste capítulo.

universalidade concreta das verdades com o objetivo de afirmar os direitos das minorias que a devastação capitalista será diminuída. De acordo com o filósofo, a abstração monetária do capital é uma singularidade, mas uma singularidade tal que não tem consideração por nenhuma outra singularidade, isto é, nenhuma outra minoria ou particularismo. Nessa lógica, para derrubar uma economia capitalista, seria imprescindível uma força contrária de caráter universal, já que as fragmentações identitárias, existindo, segundo Badiou, em formas particularistas - que reivindicam lugares de fala específicos -, enfraqueceriam as forças anticapitalistas (BADIOU, 1999).

Nessa leitura pungente, o combate ao capitalismo é prioritário para as lutas de justiça social, e a militância identitária apenas reforça a dificuldade em combater o capitalismo. Em outros raciocínios, contudo, defende-se que reconhecimento identitário é capaz de contribuir para a quebra dos laços que estruturam o capitalismo. Essa última visão enxerga um entrelaçamento entre âmbito cultural, a política e a economia: o reconhecimento predicativo (ou identitário), teria, assim, consequências econômicas redistributivas (BUTLER, 2016).

Tais argumentos são desenvolvidos por Judith Bultler (2016) no célebre debate sobre reconhecimento e redistribuição, protagonizado por Butler e pela teórica feminista socialista Nancy Fraser. Butler interpreta que Fraser, no livro *Justice Interruptus*, classificou a discriminação a LGBTs como meramente cultural, isto é, algo que estaria desligado das relações econômicas e materiais capitalistas. Na visão de Butler, o livro de Fraser está associado a um conservadorismo marxista que defende o retorno “a um materialismo baseado em análise de classe objetiva” (BUTLER, 2016, p.233) e que pressupõe uma separação estável entre a vida material e a vida cultural.

O ponto-chave da discussão proposta por Butler está em indagar-se por que um movimento voltado à crítica e à transformação dos modos nos quais a sexualidade é regulada socialmente não deveria ser compreendido como central para o funcionamento da economia política. A autora dá sua própria resposta: para ela, a regulação sexual está rigorosamente associada ao modo de produção (e reprodução) da economia política capitalista, contrariamente ao que pensa Fraser - que a

homofobia não tem origens na economia política. Nessa linha, o pleno reconhecimento político de pessoas LGBTQ/*queer* seria instrumento eficiente de subversão das estruturas capitalistas de distribuição de riquezas. (BUTLER, 2016).

Recorrendo a pesquisas feministas e socialistas. Butler afirma que a esfera da reprodução sexual é constitutiva da vida material, ou seja, da economia política. A reprodução normativa, defende Butler, é essencial para a reprodução da família heterossexual, que promove marcações de gênero sem as quais a divisão sexual do trabalho não poderia existir. Segundo Butler (2016), a regulação da sexualidade, portanto, foi condição de possibilidade para o funcionamento da economia política, e ainda funciona como marcador de exclusão na vida social e econômica:

Tome-se, por exemplo, aquelas instâncias nas quais lésbicas e gays são rigorosamente excluídos das noções de família sancionadas pelo Estado (que, segundo as leis de imposto e propriedade, forma uma unidade econômica); detidos na fronteira; considerados inadmissíveis à cidadania; têm seletivamente negado o status de liberdade de expressão e de associação; têm o direito negado, como membros do exército, de falar sobre seus desejos; ou são desautorizados por lei a tomar decisões médicas emergenciais a respeito de um companheiro à beira da morte, a receber as propriedades de um parceiro morto, ou a receber do hospital o corpo de um parceiro morto – estes exemplos não indicam a “sagrada família” mais uma vez restringindo as vias pelas quais os interesses de propriedade são regulados e distribuídos? Isso é simplesmente a circulação de atitudes culturais difamatórias ou tais privações marcam uma operação específica de distribuição sexual e de gênero de direitos legais e econômicos? (BUTLER, 2016, p.241).

Através dos argumentos e exemplos acima, Butler (2016) considera que Fraser errou ao não expandir a concepção de modo de produção econômico para compreender como a família heteronormativa e a regulação sexual estão necessariamente imbricados no modo de produção capitalista.

Por outro lado, Fraser (1997) responde à crítica de forma pungente. Para começar, afirma que ela e Butler discordam sobre a natureza do capitalismo contemporâneo. O eixo central da argumentação de Fraser é a distinção entre injustiças de distribuição e injustiças de reconhecimento. Ela considera que ambas as injustiças têm importância, e que não ter reconhecimento significa ser negado o status de membro pleno de uma interação social e barrado de participar como um igual na vida social. Assim, a falta de reconhecimento, na visão de Fraser, é uma relação social



institucionalizada. A autora explica que a falta de reconhecimento sofrida por LGBTs é, por si mesma, danosa, e que estes não precisam mostrar que suas lutas ameaçam o capitalismo para provar que são justas. Fraser sinaliza que Butler (2016), ao lê-la, presumiu erroneamente que ela (Fraser) argumentou ser necessário distinguir redistribuição de reconhecimento para desvalorizar a importância do reconhecimento e propor uma nova "ortodoxia" marxista que despreza o valor político da falta de reconhecimento e suas consequências (FRASER, 1997).

Fraser (1997) concorda com as alegações de Butler de que LGBTs sofrem muitas desvantagens econômicas. Mas a diferença entre as autoras está no fato de que, conforme Fraser, as injustiças de falta de reconhecimento podem ser da ordem simbólica, mas isso não significa que sejam "meramente" simbólicas, sem consequências materiais. Para ela, os danos materiais que Butler menciona são, também, casos de falta de reconhecimento. Fraser enxerga os danos econômicos do heterossexismo como consequências (mal)distributivas indiretas de uma injustiça mais fundamental de falta de reconhecimento – e assim os danos distributivos poderiam ser corrigidos a partir de uma política de reconhecimento LGBT que não precisaria transformar radicalmente as desigualdades econômicas estruturais mais amplas que atingem o resto da população, independentemente de questões de sexualidade e gênero –, diferentemente de Butler, que percebe as desvantagens econômicas dos homossexuais como intensamente intrínsecas às relações de produção, implicando que as políticas de reconhecimento seriam capazes de transformar estruturalmente a sociedade (FRASER, 1997).

Fundamentais para guiar a discussão são as seguintes perguntas lançadas por Fraser (1997): é necessário transformar a estrutura econômica do capitalismo contemporâneo para reconfigurar as desvantagens econômicas dos homossexuais? O que exatamente significa "a estrutura econômica?" Deve-se conceber a regulação heteronormativa da sexualidade como pertencente diretamente à economia capitalista? Ou ela é melhor vista como pertencente a uma ordem que é diferenciada e complexamente relacionada à estrutura econômica? De forma mais geral, as relações de reconhecimento na sociedade capitalista recente coincidem com relações econômicas?

Para responder essas perguntas, Fraser critica o argumento de Butler sobre a relação entre a regulação heteronormativa da sexualidade e o capitalismo, pois acredita que a forma de organização do capitalismo atual o torna relativamente desligado das relações de parentesco e autoridade política. Segundo Fraser, Butler generaliza para a sociedade capitalista atual uma característica que é específica de sociedades pré-capitalistas: a ausência de uma diferenciação econômica/cultural socioestrutural. A especificidade de uma sociedade capitalista, segundo Fraser, é a sua forma de organização social diferenciada: as relações econômicas são especializadas e relativamente desligadas da relação de parentesco e autoridade política. Assim, a relação entre sexualidade e acumulação de mais-valia é atenuada, e o é ainda mais na forma capitalista neoliberal atual (FRASER, 1997).

Portanto, conforme Fraser (1997), as lutas sexuais não são econômicas no mesmo sentido das lutas contra a exploração que atinge trabalhadores subalternos, por exemplo. Empiricamente, para a autora, é altamente implausível que as lutas gays e lésbicas ameacem o capitalismo na sua forma histórica atual. Na verdade, escreve ela, homossexuais são com maior frequência construídos como um grupo cuja própria existência é uma abominação, de forma similar à construção nazista sobre os judeus; eles não deveriam ter "espaço" na sociedade de forma alguma. Não é de se admirar, assim, que os oponentes principais dos direitos de gays e lésbicas atualmente não seja as corporações multinacionais, mas os conservadores religiosos e culturais, cuja obsessão é status, e não lucro<sup>28</sup>. Na verdade, algumas multinacionais - como *American Airlines*, *Apple Computer*, e a *Disney* - têm causado a ira de conservadores ao instituir políticas *gay-friendly*. Dessa forma, Fraser (1997) conclui que o capitalismo contemporâneo não requer o heterossexismo.

Nesse diálogo sobre redistribuição e reconhecimento, como podem se inserir as reflexões sobre políticas de identidade? Um primeiro passo consiste em considerar que, se as lutas por reconhecimento não devem estar desvinculadas da redistribuição social da riqueza, qualquer abordagem identitária deve incluir fatores de classe, raça e gênero/sexualidade. Nesse sentido, a política LGBT não pode se limitar à separação

---

<sup>28</sup>Embora a obsessão com status faça sentido, é questionável a separação entre status e lucro que Fraser realiza.

unívoca entre cis-heterossexuais e não cis-heterossexuais, como se este segundo grupo fosse homogeneamente desprivilegiado, conforme argumentei a partir de Cohen (1997) no capítulo de abertura. Mesmo assim, ainda entendendo a importância do identitarismo em alguns aspectos, defendo que, partindo do ponto de vista de gênero e sexualidade para enxergar uma amplitude de regulações sociais opressoras, as militâncias *queer* – têm forte potencial político radical.

Desenvolverei o capítulo seguinte, então, com o objetivo de explicar a vinculação entre processos de controle social racistas, classistas e heteronormativos. Pretendo, a partir daí, fornecer uma robustez teórica que possa inspirar lutas políticas *queer*, isto é, lutas que não se restrinjam ao viés identitário, visto que este corre o risco de reiterar lógicas disciplinares e normativas que interessam ao funcionamento regulatório e capitalista do Estado liberal e de instituições internacionais.

### 3

## **Sociedade disciplinar: críticas *queer of color* às regulações racializadas de sexualidade/gênero e a contra-hegemonia *queer***

### 3.1

#### **Abertura**

Para delinear as críticas favoráveis e contrárias às políticas de identidade, foi necessário identificar alguns pontos de destaque: por um lado, optei por indicar, a partir de uma literatura feminista negra, a importância da auto-affirmação como instrumento de fortalecimento e auto-estima, e como forma de chamar atenção para o fato de que a categorização dos grupos subalternos foi realizada por grupos dominantes – em geral, homens brancos heterossexuais cristãos, burgueses e/ou colonizadores –, os quais se entendem como referencial universal e neutro do que significa ser humano e cidadão. Por outro lado, aponte para as fissuras do identitarismo no que tange às dinâmicas da psique, do gozo e do ressentimento; à legitimação das estruturas (heteronormativas, racistas, masculinistas) fundantes do Estado-nação e à regulação deste sobre as relações humanas e os vínculos afetivos; e à exploração capitalista. Por último, abordei alguns tópicos acerca do vínculo entre o capitalismo e o heterossexismo, com o objetivo de suscitar reflexões sobre o potencial da política LGBT e da política *queer* para a emancipação sexual.

No presente capítulo, irei expor, a partir de uma montagem teórica foucaultiana e *queer of color*, que a sexualidade é um instrumento de consolidação da hegemonia da burguesia; e que a heteronormatividade é condição imprescindível do Estado-nação, pois norteia a regulação e o disciplinamento de grupos racializados (não-brancos) de distintas formas, tanto no período liberal como no neoliberalismo. Assim, discutirei, também, a imprescindibilidade de que as perspectivas de luta *queer* sejam contra-hegemônicas (isto é, anti-heteronormativas). Após essa argumentação, o debate sobre política LGBT/*queer*, reconhecimento e redistribuição poderá ser analisado, no capítulo posterior, a partir de um ponto de vista que relacione o disciplinamento sexual com questões de raça e classe.

### 3.2

#### Normatividade e poder disciplinar

Na modernidade Ocidental, os diversos comportamentos sexuais passaram a ser reduzidos a uma matriz binária definidora de identidades sexuais. Esse processo de criação de identidades, ocorrido principalmente através da medicalização (e consequente reificação) da sexualidade, como discutido no capítulo anterior a partir de Foucault (1988), foi responsável pela criação da categoria homossexuais – assim como heterossexuais – como um "tipo" de pessoa (RAHMAN, 2015).

A patologização da homossexualidade vem acompanhada de uma reação (FOUCAULT, 1988; FOUCAULT, 2004), em forma de afirmação das identidades LGBT através de manifestações de “orgulho”, marchas, e promoção de uma cultura específica que se distingue pela vivência de pessoas que se relacionam com indivíduos do mesmo sexo. Porém, ainda que represente um desvio à hegemonia da heterossexualidade, essa cultura LGBT pode ser, em muitas circunstâncias, pouco diferente no que tange a aspectos que também marcam a heterossexualidade, como a predominância das ideias e da estética sexista masculina, cisgênero e burguesa (MARKWELL, 2002). Além disso, a projeção internacional do que significa “ser LGBT” vem, como atenta Rahman (2015), sendo desdobrada internacionalmente através de discursos essencializados cujas estratégias tentam prover rotas universais para a liberação sexual, sem, no entanto, desafiar a dominância naturalizada da heterossexualidade, que se mantém como causa fundacional da homofobia.

Alguns estudiosos vêm criticamente apontando o crescente esvaziamento da agenda LGBT e do olhar político sobre o significado das identidades e das resistências no tocante à não-(cis)heterossexualidade. Lisa Duggan (2003) destaca que, principalmente a partir dos anos 1990, a situação política nos Estados Unidos desenvolveu-se de modo que os movimentos LGBT *mainstream* – de composição majoritariamente branca e masculina – se alinhasssem em torno dos consensos de um centrismo neoliberal, cujas inclinações políticas apelam a um estilo de vida consumista. Esse processo é representativo da homonormatividade, conceito introduzido no capítulo introdutório desta dissertação, relativo à neoliberalização e

despolitização da vida LGBT (DUGGAN, 2003). No presente capítulo, vale evocar o conceito para contextualizar e interrelacionar o aparato teórico que será apresentado em seguida.

Com esse mesmo intuito contextual, vale, ainda, remeter a outros exemplos e circunstâncias de despolitização da vida LGBT ligados ao neoliberalismo. Sears (2005), em artigo que versa processos observados e países europeus e na América do Norte, afirma que a gradual e recente consolidação de direitos para lésbicas e gays tende a beneficiar apenas parte da comunidade, perpetuando processos de desigualdade que atingem, ademais, a população não-LGBT. Ele assevera que as maiores benesses do neoliberalismo vieram para casais compromissados, com boa renda e emprego, geralmente brancos e especialmente homens (SEARS, 2005).

Ao mesmo tempo, *queers* não-brancos, a juventude de rua, pessoas com baixa renda, mulheres, pessoas com deficiências e pessoas transgênero têm obtido poucas vantagens, ou mesmo perdido espaço e oportunidades. Casais gays e lésbicos têm também contribuído para processos de gentrificação, com jovens de rua sendo expulsos - por policiais agindo em nome do conforto de casais lésbicos ou gays - de áreas até então eram espaços de circulação *queer*. Além disso, Sears (2005) chama atenção para a mercantilização do estilo de vida LGBT, que passa a ser público-alvo de lojas, restaurantes, publicações comerciais, certos estilos de roupa, e as celebrações de orgulho LGBT ganham patrocínio de grandes corporações. Nessa conjuntura de consumo e mercantilização, uma pessoa torna-se visível através de certos bens e serviços de mercado (SEARS, 2005), que têm o poder de normalizar os indivíduos, tornando-os, LGBTs domesticados por um estilo de vida dominante, promovido pelo mercado, e desprovido de radicalismo (DUGGAN, 2003).

Em alguns países ocidentais, gays e lésbicas são alegadamente aceitos como pessoas normais que merecem o direito de circular e existir como quaisquer outras pessoas. Sobretudo, são assimilados na sociedade heteronormativa porque o consumo tem sido a grande medida de atribuição de valor à existência individual (DU GAY, 1996; PUAR, 2002), além de que a mercantilização de imagens e produtos voltados a homossexuais tem gerado grandes lucros (HENNESSY, 1995). Quando a cidade de Miami se promoveu como um dos maiores destinos turísticos para gays e lésbicas nos

anos 1990, o então prefeito Seymor Gelber declarou: “Gays pagam como todos os outros. Estamos contentes que eles estão aqui”<sup>29</sup>. Por sua vez, José Lima, porta-voz da *Greater Miami Convention & Visitors Bureau*<sup>30</sup>, asseverou, em relação a essa recepção turística: “Isso não é nada ideológico ou político”<sup>31</sup> (PUAR, 2002, p.111).

Tornando-se a capacidade de consumo um importante traço de comparação normalizadora entre heterossexuais e LGBTs – principalmente L (lésbicas) e G (gays) –, alguns aspectos passam a atravessar essas identidades crescentemente ligadas ao consumo e pouco reflexivas quanto a questões mais densas sobre política, sexualidade e normatividade. Nos EUA, Duggan (2003) observou o crescimento do moralismo entre os próprios gays, que passam a atacar a “promiscuidade”, advogando pelo casamento monogâmico como uma prevenção para as doenças sexualmente transmissíveis. Em instituições políticas e econômicas, os *lobbies*, o financiamento oficial de organizações e a litigância judicial passaram a substituir a mobilização de massas dos movimentos *queer*. Como supracitado, esses desdobramentos estão profundamente ligados ao neoliberalismo, que torna rasas reflexões básicas sobre igualdade, liberdade e propriedade, conforme já discutido a partir de Brown (2017). Nesse sentido, a homonormatividade é fundamentada por uma recodificação retórica de termos chave da história da política gay: a “igualdade” corresponde ao acesso formal e restrito a alguns instituições conservadoras, “liberdade” traduz-se em impunidade quanto à intolerância e a grandes desigualdades na vida comercial e na sociedade civil, o “direito à propriedade” equaliza-se ao confinamento doméstico, e a política democrática torna-se algo a ser ignorado. Tudo isso somado a uma cultura empresarial gerenciada por um Estado mínimo, alcançada pela privatização neoliberal da vida pública afetiva e econômica (DUGGAN, 2003).

Nesse sentido, a vida não-heterossexual, em antros capitalistas neoliberais, tende a homogeneizar-se e projetar-se de maneira pouco radical em relação à heteronormatividade. Observando esses fenômenos, pretendo prover, abaixo, um quadro teórico cujas lentes permitam entender o processo de normatização

<sup>29</sup>Do original: “Gays pay like everyone else. We’re glad they’re here”

<sup>30</sup> Organização de marketing turístico para a cidade de Miami. Para mais informações, ver: <<https://www.miamiandbeaches.com/about-gmcbv>>.

<sup>31</sup>Do original: “It’s not an ideological or political thing at all”.

heterossexual a partir de uma mirada ampla sobre as confluências entre a burguesia e o acúmulo de capital, e sobre as condições de possibilidade de construção do Estado liberal e suas motivações e efeitos de sexo, gênero e raça.

### 3.3

#### O biopoder e a hegemonia do sexo da burguesia

Embora não haja, na maioria das sociedades ocidentais do século XXI, proibições jurídicas a relações entre pessoas do mesmo sexo ou às várias possibilidades de relações sexuais/afetivas não heteronormativas, é frequente a violência com a qual são tratadas essas pessoas, especialmente aquelas consideradas, *corpos estranhos*<sup>32</sup>, as quais, por fugirem radicalmente às normas, tanto estéticas quanto comportamentais de sexo e gênero, são alvo de brutalidade. Entretanto, numa sociedade disciplinar (FOUCAULT, 2002), na medida em que não existem expressamente punições jurídicas às relações distintas da heterossexualidade, são aceitas as relações que, embora desviantes, se aproximam o máximo possível da heteronormatividade.

Foucault (1988; 2002) narra que, a partir do século XVIII, transformações substanciais iniciam-se na Europa, especialmente na Inglaterra e na França. A burguesia inicia sua consolidação enquanto classe dominante, e criam-se embriões dos Estados liberais, cuja formação anda de mãos dadas com o acúmulo de riqueza capitalista. É nesse momento que, segundo o filósofo, as sociedades passam a funcionar a partir de um esquema de docilidade que controla detalhadamente o corpo, investindo na eficácia e na utilidade dos movimentos. Tal esquema se encontra nas escolas, nas fábricas, nos exércitos, e passa a reger as estruturas sociais em geral. É uma tecnologia perversa do corpo, que atua nos mínimos detalhes. Mesmo que sirva ao acúmulo de capital e à preservação do Estado-nação de modo mais nítido em instituições industriais, educacionais, políticas e militares, o poder disciplinar

---

<sup>32</sup>Corpo Estranho é título do texto de Matheusa Passareli, brutalmente assassinada no Rio de Janeiro em maio de 2018. Ela também se denominava corpo estranho, corpo que não se adequa à característica “*acadêmica branca colonizada cisgênero heterossexual consumista*” da sociedade normativa. Ver: <<https://sxpolitics.org/ptbr/corpo-estranho-por-matheusa-passareli/8349>>.



configura um arranjo que alcança a vida das pessoas minuciosamente, incluindo expressões corporais e condutas sexuais (FOUCAULT, 2002).

As disciplinas operam como um método de sujeição: elas tiram a potência que poderia resultar da energia de um corpo e a transformam em uma relação estrita de sujeição (IDEM). Assim, as formulações de Foucault sobre poder disciplinar são de especial importância para analisar o tolhimento da potência *queer*: instiga-nos a pensar o que poderia ser uma emancipação político-sexual, a refletir *se* e de que modo ela seria possível, e a partir de que mecanismos se restringem as possibilidades das mentes e corpos.

Os processos de controle são flexíveis, transferíveis e se adaptam às circunstâncias; são processos invisíveis, escondidos, que são visibilidade não ao poder controlador, mas àqueles que são controlados (FOUCAULT, 2002). As punições disciplinares eliminam as distinções dicotômicas entre o proibido e o permitido, e os mecanismos se ramificam e multiplicam de forma cada vez menos institucionalizada. Foucault entende o poder (disciplinar, atuante até os dias de hoje) como:

(...) o jogo que, através de lutas e afrontamentos incessantes as transforma, reforça, inverte; os apoios que tais correlações de força encontram umas nas outras, formando cadeias ou sistemas ou ao contrário, as defasagens e contradições que as isolam entre si; enfim, as estratégias em que se originam e cujo esboço geral ou cristalização institucional toma corpo nos aparelhos estatais, na formulação da lei, nas hegemonias sociais. (...) Onipresença do poder: não porque tenha o privilégio de agrupar tudo sob sua invencível unidade, mas porque se produz *a cada instante, em todos os pontos, ou melhor, em toda* relação entre um ponto e outro. O poder está em toda parte; não porque englobe tudo e sim porque provém de todos os lugares (FOUCAULT, 1988, pp.88 e 89).

Segundo Foucault (2002), a docilidade dos sujeitos em uma sociedade é garantida através de alguns recursos de adestramento: a vigilância hierárquica, a sanção normalizadora, e o exame. Se a vigilância diz respeito aos olhares calculados e às manifestações sutis de repreensão, a sanção normalizadora promove o castigo disciplinar, tentando reduzir os desvios e corrigi-los através de um efeito corretivo que propõe o exercício repetido do correto, hierarquizando os bons e maus indivíduos e marcando os desvios. As punições diferenciam os indivíduos, comparando-os e

construindo uma referência a partir da qual os desvios serão pressionados à normalização:

En suma, el arte de castigar, en el régimen del poder disciplinario, no tende ni a la expiación ni aun exactamente a la represión. Utiliza cinco operaciones bien distintas: referir los actos, los hechos extraordinarios, las conductas similares a un conjunto que es a la vez campo de comparación, espacio de diferenciación y principio de una regla que seguir. Diferenciar a los individuos unos respecto de otros y en función de esta regla de conjunto —ya se la haga funcionar como umbral mínimo, como término medio que respetar o como grado óptimo al que hay que acercarse. (...) En fin, trazar el límite que habrá de definir la diferencia respecto de todas las diferencias, la frontera exterior de lo anormal”<sup>33</sup> (FOUCAULT, 2002, p.181).

O exame, por fim, consiste na combinação da vigilância hierárquica com a sanção normalizadora: é uma vigilância que incita a qualificação, a classificação e a punição; baseia-se na documentação da individualidade e, portanto, se fia no poder do discurso científico de fazer rotulações e produzir verdades sobre os indivíduos (FOUCAULT, 2002).

No regime disciplinar, o poder é anônimo e, como já mencionado, torna mais visíveis os sujeitos a ele submetidos. Isso significa que os sujeitos são mais individualizados quanto mais desviantes; são catalogados pelas suas digressões. Foucault (2002) destaca que, no esquema disciplinar, a criança é mais individualizada que o adulto, o louco é mais categorizado que o homem normal, o doente ganha mais especificidades que o homem são. Esse cenário favorece uma conjuntura em que o homem normal (branco, burguês, cis-heterossexual, capacitista) é tomado como referência, voz neutra e legítima, e vê sua própria imagem como espelho do mundo (MOMBAÇA [2016?]).

Qual a diferença, então, entre esse momento que se inaugura a partir do século XVIII e as formas políticas vigentes anteriormente? O poder soberano, ao qual Foucault (2002) se refere como poder em voga – e em seu ápice – no período medieval europeu, é o que ele identifica como regime anterior aos esquemas

<sup>33</sup>“Em suma, a arte de punir, no regime de poder disciplinar, não tende nem à expiação e nem exatamente à repressão. Utiliza cinco operações bem distintas: referir os atos, os fatos extraordinários, as condutas similares a um conjunto que é, por sua vez, campo de comparação, espaço de diferenciação e princípio de uma regra a se seguir. Diferenciar os indivíduos uns aos outros em função dessa regra de conjunto – já se faça funcionar como limiar mínimo, como termo médio a respeitar-se, ou como grau ótimo ao qual deve-se aproximar (...) Enfim, traçar o limite que definirá a diferença em relação a todas as diferenças, a fronteira exterior do anormal”.

disciplinares que se iniciaram com a ascensão da burguesia e do capitalismo. O poder soberano é uma forma que atribui ao governante supremo o poder legítimo a se exercer sobre os sujeitos como forma de contrato implementado a partir do direito, da lei e da jurisprudência. Enquanto que o poder absoluto (soberano) das épocas medievais e da primeira modernidade operava sob a máxima de fazer morrer e deixar viver, o Estado disciplinar funciona sob a lógica da fazer viver e deixar morrer. O poder soberano alertava sobre a ameaça latente de morte, abordagem diferente daquela disciplinar em que se investe em mecanismos de regulação da vida da população – que Foucault chama de biopoder. O biopoder é mais nitidamente observado na forma do Estado de bem-estar social: se é incapaz de controlar ondas de morte ocasionadas por praga, a fome, e violência, se apresenta altas taxas de mortalidade infantil e de jovens <sup>34</sup>, por exemplo, um Estado fracassa administrativamente (MENDIETA, 2007).

Já pela perspectiva do poder jurídico, da arte de fazer morrer e deixar viver, as camadas mais pobres da população, os desvios, enfim, recebiam menos atenção e investimento burocrático organizacional. Assim, a individualização, contrariamente ao que ocorre no regime disciplinar, é ascendente: quanto mais privilegiado, mais um homem é reconhecido enquanto indivíduo, honrado e representado em obras de arte e na confecção do conhecimento histórico, etc. É uma individualização positiva, pois premia e valoriza, ao invés de punir (FOUCAULT, 2002).

Comparados esses dois regimes, Foucault (2002) argumenta que, no esquema disciplinar (sociedade moderna), o poder da norma se torna uma das principais leis sociais, em conjunção com o poder da Lei, da Palavra, e da Tradição. Algumas características do poder soberano se mantêm: a jurisdição também importa e exerce grandes funções sociais, mas a novidade da norma se estabelece ubiquamente em todas as atmosferas da vida. Nas escolas, como maneira de coerção e orientação do comportamento dos alunos, nos quadros médicos dos hospitais, na organização dos produtos industriais. A valorização dos indivíduos, antes dada puramente pelo privilégio, status, família, começa a ser atribuída, também, ou em maior peso, por

---

<sup>34</sup>Foucault reconhece que, mesmo operando sob a lógica da administração da vida, os Estados funcionam, também, através de lógicas racistas que requerem morte e violência. Ver conceito de racismo de Estado em Foucault (2004).

graus de normalidade associados a um corpo social homogêneo, os quais são estabelecidos por hierarquização e distribuição de lugares a serem ocupados em uma pirâmide social classificatória (IDEM). Cabe, então, o questionamento: quem são os sujeitos-modelo, aqueles que representam a norma? O tema de pesquisa desta dissertação requer um olhar sobre a hegemonia social e o *status quo* através da sexualidade, ponto focal por meio do qual questões de classe e raça serão também abordadas, visto que, como desdobrarei mais adiante, sexualidade/gênero, classe e raça estão profundamente imbricados – e de um modo particular a partir do desenvolvimento e consolidação das sociedades disciplinares.

As proibições e permissões sobre o sexo, peças chave da análise de Foucault sobre o poder, são indicativas das principais características do regime soberano e do regime disciplinar: como escrevi no capítulo anterior, as transgressões sobre o sexo, as irregularidades extra-matrimoniais, a sodomia, eram, (por vezes) considerados crimes, mas não havia, sobre esses atos, conhecimento detalhado e classificações identitárias sistemáticas sobre os sujeitos atuantes (FOUCAULT, 1988). Na medida em que o poder disciplinar se consolida e se torna crescentemente perverso, entretanto, a abordagem jurídica sobre o sexo e o matrimônio é abrandada (em países com legislações progressistas quanto à agenda LGBT), mas as sexualidades desviantes são patologizadas em diferentes medidas. Ao invés de interdição jurídica, o que existe é o poder do discurso científico/social, a capacidade do poder disciplinar em, como já indicado, causar sofrimento e rebaixamento pela eterna comparação com a norma. O incentivo à sexualidade enquanto discurso é, nesse raciocínio, eixo central de normalização da população pela biopolítica:

O que tento exprimir não é a alma de duas civilizações ou o princípio organizador de duas formas culturais; busco as razões pelas quais a sexualidade, longe de ter sido reprimida na sociedade contemporânea está, ao contrário, sendo permanentemente suscitada. Foram os novos procedimentos do poder, elaborados durante a época clássica e postos em ação no século XIX, que fizeram passar nossas sociedades de uma *simbólica do sangue* para uma *analítica da sexualidade*. Não é difícil ver que, se há algo que se encontra do lado da lei, da morte, da transgressão, do simbólico e da soberania, é o sangue; a sexualidade, quanto a ela, encontra-se do lado da norma, do saber, da vida, do sentido, das disciplinas e das regulamentações (FOUCAULT, 1988, p.139).

Dessarte, o discurso sobre a sexualidade está ao lado da norma, a qual permite a gestão da vida dentro das sociedades disciplinares. Conforme se distanciam dos padrões e identidades estabelecidos para as normas de aceitação social, os indivíduos são vistos como aberrações, necessitados de correção. São, também, vistos como sujeitos ameaçadores à ordem da vida pública. E é neste sentido, reitero, que uso a palavra *queer*.

Explanados os mecanismos do poder disciplinar e suas diferenças em relação à forma de poder vigente antes da organização do Estado em torno do acúmulo capitalista burguês, irei, agora, versar mais especificamente as relações entre o sexo, o controle social, e a consolidação do Estado liberal capitalista, versando, finalmente, as conexões entre gênero, classe e raça.

Parte fundamental dos argumentos de Foucault no livro *História da Sexualidade Vol. I* é a refutação da hipótese de que, a partir do século XIX, repreende-se o conhecimento, a pesquisa minuciosa e a curiosidade sobre sexo. O autor nega a hipótese repressiva, relatando que as sensações e prazeres sexuais, assim como as proibições, passam a ser assunto recorrente. Embora seja, à época, considerado um tabu, o sexo passa a ser elemento importante para a administração da vida social (FOUCAULT, 1988).

A explosão populacional ocorrida na Europa dos séculos XVIII e XIX, concomitante à ascensão da burguesia, é o grande acontecimento a partir do qual a gestão administrativa da vida social – biopoder, ou poder de fazer viver e deixar morrer (MENDIETA, 2007), - passa a ser um problema sob o prisma da gestão da riqueza, da necessidade de mão-de-obra, e do controle populacional. Os governos percebem a necessidade de lidar não com indivíduos, mas com um povo enquanto população. Este, segundo Foucault, é um problema novo que começa a ser resolvido com eficiência a partir do século XIX (FOUCAULT, 1988).

No cerne deste problema populacional, encontra-se o sexo e a sexualidade: precisa-se analisar a taxa de natalidade, a idade com que as pessoas se casam, os nascimentos legítimos e ilegítimos, a periodicidade e precocidade das relações sexuais, os instrumentos para viabilizar a fecundidade e a esterilidade, métodos contraceptivos, e assim por diante. O futuro e a fortuna de uma sociedade passam a

ser associados à maneira como cada qual usa o sexo. Logo, não se trata de proibi-lo e nem repreendê-lo, mas sim gerenciá-lo, de acordo com a lógica taxativa e classificatória característica das disciplinas. Assim, no século XIX assistiu-se à fixação das perversões. As sexualidades “sem coerência”, sem serventia à maximização de utilidade necessária à organização disciplinar da sociedade – e ao acúmulo de capital – despertam a vigilância das instituições jurídicas, médicas, educacionais e etc. Ao mesmo tempo, a monogamia heterossexual (tipo de sexualidade e relação normal) passa a ser menos vigilada. Apesar de manter-se com regra, ela recebe menos atenção discursiva, e se dá sob leis mais silenciosas do que aquelas operantes sob o poder soberano. Por outro lado, a homossexualidade, a sexualidade dos loucos, crianças e criminosos passa a ser interrogada (IDEM).

Nessas circunstâncias, a normalização dos sujeitos se dá, em grande parte, pelo controle do sexo. Através dos instrumentos disciplinares de vigilância hierárquica, sanção normalizadora, e exame, a burguesia garante a hegemonia social difundindo sua sexualidade como o “normal”. E é justamente sobre esse processo que escreverei na próxima seção.

### 3.4

#### **O dispositivo de aliança e o dispositivo de sexualidade**

“O corpo, além de ser um instrumento de controle econômico e sujeição política de uma classe sobre outra, foi foco de cuidados minuciosos dentro da própria burguesia”, escreve Barros (2018, p. 10). A preservação do diferencial do corpo da burguesia, com seus cuidados, reservas, investimentos sobre a saúde, e valorização discursiva, representa, na sociedade disciplinar, um foco significativo de hegemonia de classe. Foucault (1988) o explica através do conceito de dispositivo de sexualidade.

Assim como a sociedade medieval funcionava sob uma forma circulante de poder distinta da forma que marca a sociedade moderna, o formato das relações matrimoniais e a maneira com que se constrói discursivamente o amor romântico e as formas hegemônicas de relacionar-se sexualmente também sofreram transformações. Concernente à sociedade regida pelo poder soberano, o dispositivo da aliança consistia, sobretudo, num sistema de consolidação e desdobramento de parentesco,

hereditariedade, e transmissão de bens, com fins de garantir a hegemonia e o privilégio da nobreza (FOUCAULT, 1988).

Na medida em que se consolidava a modernidade, o matrimônio deixou de se centrar na honra e proteção dos bens e da propriedade, como ocorria no Antigo Regime. Como aponta Agudelo Echeverri (2017), a encíclica de 1880, publicada pelo papa Leão XIII, atribuiu à família uma finalidade mais nobre, qual seja, a missão de reproduzir-se e propagar o gênero humano, também com a justificativa de aumentar a prole de seguidores da igreja católica<sup>35</sup>. O contexto internacional da publicação desta encíclica era de separação da igreja e do Estado, passo importante de solidificação dos Estados liberais e de afirmação hegemônica burguesa. A igreja católica, em certa medida, contribuiu para o enraizamento de ideias sobre o amor romântico, postulando a fidelidade e a felicidade como frutos do casamento, principalmente a partir do século XIX (AGUDELO ECHEVERRI, 2017), período em que, como escreve Foucault (1988), o dispositivo da sexualidade passa a sobrepor o dispositivo da aliança, predominante até então. A importância do matrimônio como instrumento direto e expresso de manutenção de riquezas é ofuscada discursivamente, em detrimento de ideias sobre romance e lealdade, embora que a preservação de bens e propriedade continue servindo à manutenção da ordem política e econômica através do casamento. Porém, nesse, mais do que nunca, acoplada a ideais sexuais, de amor romântico e saúde do corpo. Na verdade, segundo Foucault, (1988), o dispositivo de sexualidade é viável ao se apoiar nas bases providas pelo sistema de aliança, ainda fundamental à conservação do *status quo*.

Contudo, a aliança familiar como dispositivo de organização social perdeu sua dominância conforme os processos políticos e econômicos passaram a requerer outro tipo de discurso sobre a manutenção da família. Enquanto o dispositivo de aliança se liga à economia por uma relação constrita de manutenção do poder e da lei, o dispositivo de sexualidade permite uma extensão mais sutil, capilar e permanente das formas de controle. Ao invés de valorizar estritamente o *status* da família e os privilégios de hereditariedade, como ocorria no aparato de aliança, a sociedade

---

<sup>35</sup>Nessa dinâmica, a mulher era especialmente controlada para desempenhar o papel de submissa, obediente e dedicada ao lar. Ver Agudelo Echeverri (2017).

moderna burguesa se transforma a partir do centramento no corpo que produz e consome, servindo disciplinadamente à economia. Mais do que dedicar-se à reprodução, o dispositivo de sexualidade se baseia em inovações e proliferações que objetivam adentrar os corpos e monitorar a população de forma cada vez mais global. Foucault (1988) escreve que o papel contemporâneo da família (ele se refere ao século XX, mas a lógica se aplica também aos dias atuais) é construir um suporte permanente para fincar a sexualidade. Além da reprodução – uma das prioridades do dispositivo de aliança –, a família, agora, se fundamenta na paixão entre os cônjuges, no sexo, no amor entre duas pessoas. Assim, o que passa a garantir a família é a sexualidade (embora ainda dentro da tradição cristã):

A família é o permutador da sexualidade com a aliança: transporta a lei e a dimensão do jurídico para o dispositivo de sexualidade; e a economia do prazer e a intensidade das sensações para o regime da aliança. Essa fixação do dispositivo de aliança e do dispositivo de sexualidade na forma da família permite compreender certo número de fatos: que a família se tenha tornado, a partir do século XVIII, lugar obrigatório de afetos, de sentimentos, de amor; que a sexualidade tenha, como ponto privilegiado de eclosão, a família (...)" (FOUCAULT, 1988, p.103).

Desse modo, a garantia das relações familiares foca-se na problemática da carne, do corpo, da sensação e do prazer. A família passa a ser gradativamente incitada, nos debates sobre educação pública ou privada das crianças, por exemplo, a estreitar laços e intensificar o carinho e o cuidado. Dentro disso, os pais representam, como garantidores da família, o cerne do dispositivo, este apoiado também em instituições, médicos, pedagogos, e, mais tarde, psiquiatras (IDEM). Em vista desse processo de estreitamento dos laços familiares em torno do afeto e da sexualidade, interessa-me compreender a instrumentalidade dessa nova base de organização social para o acúmulo de capital e a perpetuação de uma hegemonia classista (e, como apontarei adiante, também racista).

Para isso, é necessário entender, no contexto da predominância do dispositivo da sexualidade a relação entre o sexo, o controle social e o uso força de trabalho que viabiliza as bases do capitalismo. Foucault (1988) assevera que, num primeiro momento do predomínio do referido dispositivo, era preciso recrutar uma força de trabalho disciplinada, de máxima utilidade, cujas relações conjugais assegurariam a reprodução. Porém, num segundo momento, que o autor chama de *Spatkapitalismus*,



período em que a exploração de trabalho não requer mais, primordialmente, o esforço braçal e violento demandado no século XIX, o sexo não precisa mais ser suprimido. Tem-se uma nova política do corpo, que escapa da dedicação exclusiva à reprodução (FOUCAULT, 1988), processo este que tem efeitos sob a autonomia e a auto-afirmação de pessoas LGBT, como escreverei no capítulo 4.

Esse olhar sobre o proletariado nos permite entender as diferenças temporais com que os processos impactam as distintas classes sociais. Note-se que, no século XIX, o dispositivo de sexualidade já estava em voga. Contudo, as camadas populares, devido à submissão ao trabalho, mantiveram-se por mais tempo vivendo em modo adequado ao dispositivo de aliança: restritos a uniões consanguíneas, seguindo a endogamia social e preservando os laços de parentesco, dedicados à reprodução. Quando, finalmente, as exigências capitalistas de produção de bens e acúmulo de capital permitiram ao proletariado uma vida condizente com o novo dispositivo em voga, já vivido pela burguesia, houve uma generalização do dispositivo, a partir do loco hegemônico do corpo e da sexualidade burguesa. Diferentemente da nobreza do Antigo Regime, cuja distinção de casta era marcada (também) pelo corpo através do sangue e do valor das alianças, a burguesia da modernidade difundiu seus valores a partir da saúde de seu organismo e de seu próprio sexo. As doenças, síndromes e perversidades encontradas eram preocupações à família; questões de degeneração física ganharam grande importância, já que a burguesia se auto-afirmaria pelo seu vigor, saúde e vida, representados pela força e salubridade do corpo. Foucault (1988) enfatiza que o crescimento e estabelecimento da hegemonia burguesa não está ligado ao valor mercantil do corpo como força de trabalho, mas sim ao que o vigor do próprio corpo representa política, econômica e historicamente para a burguesia. A dominação burguesa, em suma, era uma questão física, difundida através das variadas obras publicadas no fim do século XVIII, relativas à longevidade, higiene do corpo, métodos para ter filhos com saúde, para melhorar a descendência humana, etc. (FOUCAULT, 1988). Essa tendência está profundamente imbricada com o biopoder, isto é, o poder de administração da vida cujo objetivo é fazer viver e deixar morrer, dentro do qual opera o esquema disciplinar que começou a circular no século acima referenciado (FOUCAULT, 2002).

Apesar de que, como frisou Foucault (1988), a classe trabalhadora demorou a adentrar o modo de vida do dispositivo da sexualidade, devido às circunstâncias de trabalho que, até o século XIX, demandavam uma vida conjugal rígida e voltada à reprodução, o século seguinte permitiu que as configurações do dispositivo de sexualidade, como força motriz das identidades pessoais e da organização social, se estendesse às camadas mais baixas. A burguesia não se castrou para recusar ao proletariado os deleites do sexo e do corpo; pelo contrário: a sexualidade atribuída para si (a burguesia) a partir do século XVIII – que constituiu um corpo, uma salubridade, uma raça de “classe” – pôde servir de modelo de importação do dispositivo de sexualidade para a classe explorada, como instrumento da hegemonia burguesa que permitiu a vigilância do proletariado a partir deste dispositivo com o qual ambas as camadas populacionais passaram a se identificar<sup>36</sup>. A extensão desse dispositivo se deu por um processo complexo ligado à biopolítica e ao controle demográfico:

Para que o proletariado fosse dotado de um corpo e de uma sexualidade, para que sua saúde, seu sexo e sua reprodução constituíssem problema, foram necessários conflitos (especialmente com respeito ao espaço urbano: coabitação, proximidade, contaminação, epidemias, como a cólera de 1832 ou, ainda, a prostituição e as doenças venéreas); foram necessárias urgências de natureza econômica (desenvolvimento da indústria pesada, com a necessidade de uma mão-de-obra estável e competente, obrigação de controlar o fluxo de população e de obter regulações demográficas); foi necessária, enfim, a instauração de toda uma tecnologia de controle que permitia manter sob vigilância esse corpo e essa sexualidade que finalmente se reconhecia neles (...) (FOUCAULT, 1988, p.119).

Dessarte, o que Foucault chama de biopoder, poder disciplinar e dispositivo de sexualidade, atuaram em um conjunto de relações que propiciou a dominação de uma classe sobre outra. Depreende-se, daí, que a sexualidade tem efeitos de classe: a sexualidade operante até hoje corresponde a uma sexualidade historicamente burguesa, que se transforma e se desloca continuamente para manter o controle sobre os seus efeitos (FOUCAULT, 1988). A seguir, introduzirei a crítica *queer of color* (a partir de análise de Roderick Ferguson sobre o contexto estadunidense) para

<sup>36</sup>O processo de identificação do proletariado com o dispositivo de sexualidade não foi passivo e nem automático. Essa classe, inicialmente, apontava que essa sexualidade não dizia respeito a ela mesma; era coisa da burguesia (FOUCAULT, 1988).

demonstrar mais detalhadamente como a administração dos Estados-nação implantou uma vigilância heteronormativa sobre a classe operária, que, além de economicamente empobrecida, era composta por famílias imigrantes de várias etnias (não-brancas), organizadas segundo papéis e práticas de sexo e gênero distintas daquelas implantadas em sociedades ocidentais dominadas pela branquitude burguesa (e, em épocas anteriores, nobiliárquica).

### 3.5

#### **Poder disciplinar, estado-nação capitalista e o controle heteronormativo: uma análise *queer of color***

Na introdução do livro *Aberrations in Black: Towards a Queer of Color Critique*, Ferguson (2004) escreve que seu objetivo é incitar outras maneiras de ser, a partir de um olhar que aborde a cultura – num sentido amplo, relativo à organização da sociedade – como um local de identificações e antagonismos para com os ideais normativos promovidos pelo Estado e pelo capital. Esse propósito perpassa, também os objetivos da minha dissertação, no sentido de explorar – especialmente no capítulo 4 – possibilidades emancipatórias em relação às ordens disciplinares de sexualidade e gênero e seus efeitos.

Analizando os Estados Unidos do século XIX, o autor observa que o crescimento urbano e o cada vez mais acelerado acúmulo de capital criaram circunstâncias de heterogeneidade social. A chegada de imigrantes de diversos países (incluindo América Latina, África – além dos escravos que já eram forçadamente trazidos em séculos anteriores – e Ásia), a fim de constituir a força de trabalho necessária à expansão produtiva capitalista, configurou um cenário urbano “desordenado”: organizações familiares de diversas origens e costumes, não-heteronormativos e racializados (não-brancos) (FERGUSON, 2004).

Com esse fenômeno, o heteropatriarcado normativo (ou a heteronormatividade), como categoria de universalidade do Estado-nação viu-se, em certa medida, ameaçado devido à expansão do capital. Ferguson percebe que, ironicamente, o capital ajuda a produzir formações que contradizem a universalidade

da cidadania: o século XIX foi o cenário dos processos que deram vazão a essa multiplicidade de sujeitos, expressada pela dispersão das sexualidades, e por uma implantação de mútuas "perversões". O período de industrialização estadunidense foi, então, uma época marcada pela ansiedade nacional em controlar as heterogeneidades que a força de trabalho capitalista trouxe. De 1910 a 1930, por exemplo, mais de um milhão de mexicanos migraram aos EUA. Ainda no século XIX, a região de *ChinaTown* da cidade de São Francisco, tornou-se lugar de formações sexuais polimorfas, vistas como desviantes por não serem conjugais e nem reprodutivas. As leis que proibiram a migração de mulheres asiáticas nos EUA fizeram de *ChinaTown* uma referência de prostituição, de *bachelor societies*<sup>37</sup> e de casas de consumo e venda de ópio. De maneira similar, comunidades urbanas afro-americanas do Norte dos EUA foram criadas pelas demandas do capital nortenho no começo do século XX, originando distritos que transformaram os ideais de gênero e sexualidade nas cidades do Norte. Esses processos acabaram por rearticular os arranjos familiares normativos, violando o ideal de nuclearidade heteropatriarcal<sup>38</sup> (IDEM).

Segundo Ferguson (2004), o capital é amoral. É baseado numa lógica reprodutiva que sobrepõe e transgride o heteropatriarcado ao convocar força de trabalho sem consideração por prescrições normativas de raça e gênero. À medida que o capital se reproduz, ele infringe as fronteiras do Estado, o qual se coloca como protetor destas fronteiras. Ao mesmo tempo, salienta o autor, o capital compele normatividades especialmente em momentos nos quais tenta apaziguar os interesses do Estado (FERGUSON, 2004; REDDY, 2011). Interpreto, a partir de uma leitura foucaultiana, que o capital, ao invés de personificado e reificado, como parece tratá-lo Ferguson (2004), existe em organicidade com as formas Estatais referidas na minha argumentação. Em se tratando de Estados Ocidentais que encabeçaram a revolução industrial e/ou acomodaram uma burguesia proeminente, cujos fins de (re)produção e

<sup>37</sup>As *Bachelor Societies* eram moradias de famílias chinesas formadas por homens, cujos filhos e esposas haviam ficado na China devido às leis adicionais do *Exclusion Act*, que implicaram no impedimento da migração dessas mulheres e crianças

<sup>38</sup>Nesse ponto, Ferguson tece uma crítica ao marxismo que é parte marcante de sua ótica *queer of color*. Ferguson defende que, tanto as revoluções liberais como o marxismo, promovem uma regulação heteropatriarcal que patologiza sujeitos sexualmente disruptivos através de discursos racistas e heterossexistas.

acumulação geraram grandes aglomerados urbanos já no século XIX e no começo do século XX, o regime disciplinar serve, dentro das fronteiras do Estado, a fins de acumulação de capital e manutenção da posição da burguesia (FOUCAULT, 2002). Assim, o capital incita heterogeneidades sociais, mas o Estado, imbricado com o próprio capital para garantir a reprodução burguesa —, anseia controlar essa diversidade para assegurar a existência de corpos disciplinados, submetidos a um poder capilar e minucioso que preserva a utilidade dos sujeitos dentro do regime disciplinar em que vivem.

A vigilância sobre as heterogeneidades recai especialmente sobre as comunidades marginalizadas, periféricas e racializadas. O “caos” sexual e de gênero era um fenômeno explicitamente racial, afirma Ferguson (2004). Na Grã-Bretanha do século XIX, a figura da prostituta era uma metáfora racial para essas confusões de sexo e gênero desencadeadas pela atração de mão-de-obra capitalista. Sarah Bartmann, conhecida popularmente como a Vênus Hotentote, foi uma mulher negra escravizada, trazida da África do Sul para a Inglaterra para protagonizar *freak shows*. Despertando a curiosidade dos homens pelas suas formas corporais, associadas à selvageria sexual da mulher negra, Vênus representou os mitos sobre as capacidades reprodutivas supostamente anormais da classe trabalhadora. A alimentação desses mitos corresponde à ansiedade da branquitude burguesa em classificar como desviantes as diferenças observadas nas formações sociais geradas pelos aglomerados urbanos compostos por um proletariado racialmente e, como nos exemplos escritos acima, também sexualmente heterogêneo. A pretensão de universalidade do heteropatriarcado produz a prostituta como uma alteridade aos ideais heteropatriarcais, um outro que é simultaneamente o efeito de discursos raciais, de gênero, sexuais e de classe, e que nomeia as agitações sociais como disrupções racializadas. Solteira e sexualmente errante, a prostituta era excêntrica aos ideais sexuais e de gênero da heteronormatividade. Essa excentricidade representava as patologias, desordens e

degradações de uma civilização capitalista emergente, cuja heterogeneidade precisava<sup>39</sup> ser controlada dentro das fronteiras do Estado-nação (FERGUSON, 2004).

Como uma tecnologia de raça, a cidadania americana tem historicamente atribuído heteronormatividade (universalidade, encaixe nos preceitos ideais de Estado-nação) a certos sujeitos e não-heteronormatividade (particularidade) a outros. A universalidade da cidadania é, afinal, heteronormativa – e também homonormativa, em certos cenários. Esse ponto concerne a uma questão fundamental sobre o Estado-nação, pouco questionada nos estudos de Relações Internacionais (FERGUSON, 2004). Como argumentam Edkins e Zehfuss (2005), as pesquisas internacionalistas, especialmente aquelas direcionadas às teorias, pensam o internacional como uma tentativa eternamente fracassada de estabelecimento de uma ordem similar à alcançada dentro dos Estados. Entretanto, o campo de Relações Internacionais carece de reflexões acerca da ordem doméstica estabelecida: ela é violenta? Quais são os pontos principais de controle social cuja vigilância garante o cumprimento da ordem nacional? Que tipos de controle, sobre que grupos sociais, são levados a cabo em sociedades fortemente disciplinares?

Nos EUA do século XIX, para controlar as heterogeneidades supracitadas, o Estado regulou a não-normatividade sexual e de gênero de maneiras variadas, produzindo discursos que patologizaram formações raciais não-heteronormativas. Como exemplo disso, programas de segregação residencial e de “americanização” de famílias mexicanas foram estabelecidos com base na premissa de que imigrantes mexicanos são primitivos em termos de sexualidade, ritos conjugais e hábitos domésticos (FERGUSON, 2004). Assim, observou-se uma heteronormatização de grupos racializados. Aí, tem-se a interseção do sexo como dispositivo de controle social e o racismo, como nos sugere Foucault:

O racismo se forma nesse ponto (racismo em sua forma moderna, estatal, biologizante): toda uma política do povoamento, da família, do casamento, da educação, da hierarquização social, da propriedade, e uma longa série de intervenções permanentes ao nível do corpo, das condutas, da saúde, da vida quotidiana, receberam então cor e

<sup>39</sup> Embora eu me refira a esses processos num tempo passado, apontarei, nesta dissertação, que os efeitos de tais acontecimentos são contemporâneos.

justificação em função da preocupação mítica de proteger a pureza do sangue e fazer triunfar a raça (FOUCAULT, 1988, p.140).

Esses processos de controle heteronormativo acima expostos puderam ser observados no século XIX e no decorrer do século XX. Já aproximadamente nos anos 1980, com o avanço do neoliberalismo, as dinâmicas de administração social sofreram mudanças. Com a significativa importância que as discussões sobre sexualidade e homofobia começaram a ganhar no final do século passado, dentro de uma concepção neoliberal multiculturalista, costuraram-se novos entrelaçamentos entre a administração da população e o acúmulo de capital. Com isso, a heteronormatização da sociedade passou a ser delineada de forma diferente, ganhando também contornos homonormativos, mas sobretudo mantendo a função de sustentar as fronteiras do Estado-nação ao preservar um racismo estrutural e permitir que o então conquistado espaço da não-heterossexualidade seja acessível à branquitude burguesa (e por ela promovido), como mostrarei nas subseções seguintes.

### 3.5.1

#### O controle heteronormativo no neoliberalismo

A heteronormatização como forma de disciplinamento segue sendo implantada nos EUA, sofrendo transformações contextuais. A partir dos anos 1980, início do regime neoliberal, o controle social sobre imigrantes e pessoas não-brancas se dá em outros termos. Chandan Reddy (2011) analisa o relatório do Projeto Audre Lorde<sup>40</sup> sobre imigrantes queer racializados e políticas de imigração nos EUA. O relatório revela que, nos anos 1980 e 1990, o Estado trabalhou ativamente para atrair uma imigração trabalhista racializada através da rubrica de reunificação familiar. Projetado para avaliar as maneiras pelas quais a atual política de imigração cria as condições para uma certa homofobia dentro das comunidades de imigrantes, que continua sem ser abordada por grupos de direitos de gays e lésbicas e imigrantes, o relatório e a iniciativa da organização *Audre Lorde Project* buscam revelar como a família tornou-

---

<sup>40</sup> REDDY, Chandan; BENNETT, Natalie. **Communities at a Crossroads: U.S. Right Wing Policies and Lesbian, Gay, Bisexual, Two Spirit and Transgender Immigrants of Color in New York City.** A Report by the Audre Lorde Project for the Nathan Cummings Trust, New York, 2004.

se um meio de estratificar racialmente as comunidades imigrantes em relação aos outros cidadãos, num cenário neoliberal de organização de estruturas sociais urbanas que comportem o capital global (REDDY, 2011).

O *Immigration Act* de 1990 foi a lei responsável por esses desdobramentos examinados por Reddy (2011). Essa lei aumentou a concessão de vistos com vistas a garantir a base familiar imigrante. Em 1995 e nos anos subsequentes, 450.000 pessoas por ano migraram para os EUA, incluindo menores e de idosos, que não constituem força e trabalho útil. Assim, nota-se o uso da categoria burocrática do reagrupamento familiar como um tipo de imigração que, ao mesmo tempo em que satisfaz a necessidade de mão-de-obra do país, projeta os EUA como um Estado benevolente que reúne famílias desmembradas. O ponto de inflexão, contudo, está no tipo de controle social envolvido nessa onda migratória que alimentou a economia e a sociedade neoliberal. A deterioração do *welfare-state* resulta na retirada de investimento público para os mais pobres, mas não resulta na falta de vigilância do Estado sobre os mesmos. Nessas circunstâncias, a regulação social se dá principalmente por uma crescente confiança governamental em formas que são circunscritas ou apoiadas pelo Estado, como a família normativa e a religião (REDDY, 2011).

Essa realidade é comum também em outros países, nos quais a ausência de investimento e provimento público do Estado dá lugar a formas de gerenciamento social – principalmente família e religião – cujas bases são fundamentalmente heteronormativas. Nas periferias urbanas do Brasil – lugares de precário investimento público básico em saúde, moradia e educação –, onde é numerosa a população negra, tem-se assistido a um crescimento vertiginoso de religiões pentecostais principalmente a partir dos anos 1980, década em que o neoliberalismo começa a ser implantado internacionalmente (MARIANO, 2008). Em Uganda, por exemplo, as igrejas pentecostais tomaram conta da sociedade quando o país passou a seguir, nos anos 1980 e 1990, prescrições neoliberais em conformidade com programas de ajustes estruturais impostos pelo Banco Mundial e o FMI. Por conseguinte, as circunstâncias incentivaram as igrejas a ocuparem a lacuna deixada pela ausência do



poder público (o Estado). Assim, as igrejas pentecostais tornaram-se as maiores provedoras de serviços sociais como educação e saúde, como consequência de imposições das instituições financeiras internacionais. O ultraconservadorismo, então, espalhou-se no país<sup>41</sup> (RAO, 2015).

Essa tendência aponta para um processo importante na intersecção entre raça e sexualidade. A família e a religião passam a ser reguladores sociais em comunidades *queer* racializadas. Além disso, Reddy (2011) infere que a homofobia observada nas comunidades imigrantes racializadas é fundada em condições relativas à política estadunidense de imigração, que, como acima explicado, reforça estruturas heteronormativas nessas comunidades. Esse processo implica numa estigmatização de povos racializados, reiterando a visão de que são atrasados e conservadores pelas características culturais de seus países de origem, ou por costumes associados à etnia. Nesse sentido, pessoas LGBTQs adequadas ao Estado-nação são aquelas que estão inteiramente inseridas em uma noção liberal de família, sociedade civil e Estado – pessoas portadoras de (quase) plenos direitos individuais – que é discursiva e ideologicamente impossível para os imigrantes *queer* não-brancos (REDDY, 2011).

Enquanto isso, a homonormatividade reproduz e consolida os preceitos liberais (e neoliberais) do Estado-nação, reconhecendo a não-(cis)heterossexualidade para um grupo restrito de pessoas cujos valores, ou cuja existência, origem, sexualidade e estilo de vida são compatíveis ou inofensivos aos limites da hegemonia burguesa liberal (DUGGAN, 2003). Nesse sentido, a restrição das conquistas LGBTQ ao reconhecimento jurídico e social em uma ordem hegemônica político-sexual que continua regida por valores (hetero/homo)normativos permite a rejeição ao enfrentamento de fatores como o racismo estrutural e a normatividade de gênero, de forma a manter intactos os limites da coerência do Estado liberal e das desigualdades fundadoras do mesmo (REDDY, 2011).

Assim, cabem as questões: quem são os indivíduos mais puníveis, mais passíveis de um controle regulador de desvios, o qual serve à acumulação de capital, à afirmação do *status* da burguesia e à reiteração das condições de possibilidade do Estado-nação?

---

<sup>41</sup>Em 2014, foi decretada em Uganda uma lei que criminaliza a homossexualidade.

A regulação heteronormativa – como tecnologia de controle embutida no dispositivo da sexualidade – daqueles que foram historicamente excluídos e desprivilegiados dentro dos limites dos Estados liberais (imigrantes e pessoas não-brancas) é fundamental à segregação social e ao êxito da burguesia. Os já mencionados programas de americanização das famílias, executados no começo do século XX, foram imprescindíveis para manter as rédeas do desenvolvimento industrial e da organização social nacional. Com a consolidação do neoliberalismo, a família e as igrejas tornam-se dispositivos de vigilância heteronormativa das comunidades racializadas (REDDY, 2011), ao passo em que à burguesia e/ou à branquitude inofensiva à coerência nacional, é viabilizada a não-(cis)heterossexualidade, desde que vividas de forma normativa e domesticada.

Como explicitarei a partir de Ferguson (2004) e Reddy (2011), o Estado liberal precisa sustentar seus limites e assegurar a hegemonia da burguesia e da branquitude hetero(homo)normativa (considerando os desdobramentos da política LGBT ocorridos em décadas recentes). Nessa lógica, políticas de reconhecimento e de garantia de direitos para grupos oprimidos por gênero, sexualidade, raça, e suas intersecções identitárias falham em desafiar as ordens basilares do liberalismo e do Estado-nação – sendo uma delas a universalidade da heteronormatividade –, mesmo em países que desenvolvem agendas pró-LGBT doméstica e internacionalmente. Dessa maneira, é resguardada uma hegemonia em que as normatividades de raça, sexo, gênero e classe representam ideais de universalidade a serem almeçados em sociedades disciplinares, nas quais o poder que reforça a valorização da norma é sutil e invisível (FOUCAULT, 2002).

### 3.6

#### **Universalidade, hegemonia e a anti-heteronormatividade**

Segundo Judith Butler (2000) e Ernesto Laclau (2000), a única universalidade que uma sociedade pode conseguir alcançar é uma universalidade hegemônica. A noção de hegemonia implica que certos particularismos estão embutidos dentro dos valores que conseguiram ganhar predominância e tornar-se hegemônicos. Isto significa que toda hegemonia é contaminada pelo particular, pela demanda de grupos

particulares que compõem a heterogeneidade social. Essas relações entre particular e universal são a tônica da discussão desdobrada por Butler (2000), que procura analisar os termos da competição por hegemonia e imaginar caminhos possíveis. Para construir esses novos caminhos, podemos pensar em práticas contra-hegemônicas, e não necessariamente em lutas por hegemonia baseadas em reivindicações identitárias – as quais Laclau (2000) chamaria de particularistas. Butler não analisa a competição formalista protagonizada por partidos políticos na luta pelo poder, por exemplo, mas sim aquelas encontradas nas reivindicações dos diferentes movimentos sociais em relação a questões como racismo e homofobia – com foco em movimentos com pautas de esquerda<sup>42</sup>.

Para fundamentar a discussão, Butler (2000b) expõe algumas ideias sobre o funcionamento das hegemonias. Ela afirma que a hegemonia enfatiza as maneiras nas quais o poder opera para criar o nosso entendimento rotineiro das relações sociais, e para orquestrar as maneiras nas quais consentimos (e reproduzimos) as relações de poder tácitas e recobertas. O poder não é estável ou estático, mas é refeito em várias articulações do dia-a-dia; ele constitui nossa tênue noção de senso comum, e está embutido nas epistemes dominantes de uma cultura. Além disso, a transformação social não ocorre meramente ao recrutar-se números massivos a favor de uma causa, mas ocorre precisamente pelas formas nas quais as relações sociais diárias são rearticuladas, e novos horizontes conceituais são abertos por práticas anômalas ou subversivas (BUTLER, 2000b). Assim, sugiro, inspirada por Butler (2000a; 2000b), e pensando o tema desta dissertação, as seguintes questões: como podemos perceber a rearticulação dessas relações sociais? Que tipos de práticas subversivas são essas que podem abrir caminhos para novas hegemonias? Na luta política sexual, o que se pode pensar como hegemônico e como contra-hegemônico?

O movimento lésbico e gay, que em alguns lugares tem se estendido para incluir uma ampla gama de minorias sexuais, vem enfrentando numerosas questões relativas à sua própria assimilação às normas existentes, principalmente em anos recentes. Nos EUA, alguns clamavam por inclusão no exército, enquanto outros vêm

---

<sup>42</sup>Precisamente porque o subtítulo do livro no qual Butler e Laclau (e Žižek) discutem sobre hegemonia e universalidade é “Diálogos Contemporâneos na Esquerda”.

procurando formular críticas a tal desejo de inclusão. Da mesma forma, enquanto, em alguns países, ativistas têm procurado estender a instituição do casamento para casais não-heterossexuais, outros têm sustentado forte crítica à instituição do casamento, questionando se o reconhecimento estatal de parceiros monogâmicos, afinal, deslegitimaria a sexualidade de outras minorias sexuais. Nesses casos, como podemos pensar as relações de hegemonia? Por um lado, pode-se argumentar que os avanços exigidos pelos principais ativistas liberais (inclusão nas forças armadas e casamento igualitário) são uma extensão da democracia e um avanço hegemônico, visto que lésbicas e gays estão demandando tratamento equânime em relação a obrigações e direitos dos cidadãos, e que a perspectiva de sua inclusão nessas instituições é um sinal de que eles estão, assim, carregando uma promessa de hegemonia inclusiva (BUTLER, 2000a).

Contudo, isso não seria uma conclusão salutar, conforme Butler. Isto porque o cumprimento igualitário destes direitos e obrigações estabelece normas de legitimação que funcionam para remarginalizar outras esferas sociais e excluir possibilidades de liberdade sexual que também foram objetivos de longa data do movimento *queer*. A naturalização do objetivo militar/matrimonial para a política gay corrobora, ademais, com a opinião que as pessoas são humanas na medida em que conquistam direitos compatíveis com postulados universalmente aceitos nos Estados liberais: o direito de casar-se e serem recrutadas para o exército (BUTLER, 2000a). Mas será que a atribuição de humanidade precisa estar limitada a essas formas específicas de relações sociais?

Certamente, políticas menos restritivas – e mais emancipatórias – de sexo/gênero não devem associar noções de humanidade às regras legitimadoras do Estado liberal. Por isso, Butler (2000) propõe que os movimentos sociais ligados à transgressão das ordens hegemônicas sexuais e de raça têm o potencial de dialogar entre si – inclusive porque o controle heteronormativo recai especialmente sobre grupos racializados, como argumentei na seção anterior –, carregando consigo propostas contra-hegemônicas que desafiem os valores universalistas embutidos no Estado liberal. Para Laclau (2000), o universal é vazio, abstrato, e pode ser preenchido por uma hegemonia que é contaminada por particularismos em diferentes

medidas. Já para Butler (2000), o universal não é vazio: na disputa pela universalidade, há formas específicas de poder que se autoreivindicam como vazias e neutras. Ao pensarmos os Estados liberais, podemos identificar a hegemonia da burguesia, associada à heteronormatividade, à masculinidade e à branquitude – sendo estas últimas explanadas minunciosamente nos escritos de Pateman (1998) e Mills (1997)<sup>43</sup> sobre, respectivamente, o contrato sexual e o contrato racial que fundam os Estados liberais – como formas hegemônicas que reivindicam neutralidade política. Basta observarmos como certos sujeitos veem a si mesmo como universais e ao resto do mundo como espelho de si próprios (MOMBAÇA [2016?]) rotulando e tornando objeto de curiosidade tudo aquilo que é desviante e diferente, mas não nomeando a si mesmos como apenas mais uma especificidade que também constitui a heterogeneidade social. Dessa forma, tem-se a impressão de que a universalidade do Estado é impalpável e representa o bem comum amplo, quando, na verdade, a hegemonia universal representa valores específicos que acabaram se tornando predominantes.

Por exemplo, o “universal” pode representar uma concepção etnicamente restritiva de comunidade e cidadania (como em Israel, onde a atribuição plena de cidadania é concedida a judeus-israelenses), equivaler a certas organizações de parentesco (a família nuclear, heteronormativa,) ou privilegiar certas identificações raciais. Nessas circunstâncias, a luta democrática por hegemonia não se pauta inclusão de certos particularismos em relação à hegemonia vigente, mas sim na disputa por outro tipo de universalidade hegemônica. De fato, pode ser que essas visões alternativas de universalidade estejam embutidas nas políticas de resistência, e que elas não sejam menos universais do que aquelas que por acaso gozam de aceitação hegemônica<sup>44</sup>. Pode ser que o feminismo, por exemplo, mantenha uma visão da universalidade que implica em formas de igualitarismo sexual dentro de uma nova concepção de universalização. Ou pode ser que as lutas pela igualdade racial tenham dentro de si, desde o início, uma concepção de emancipação universal que

---

<sup>43</sup>Ver, também, Brown (1995), capítulo 7: *Finding the Man in the State*.

<sup>44</sup>A defesa ética de Butler (2000) e minha por outras universalidades se justifica pelo desejo de que outras hegemonias possíveis sejam efetivamente multiculturalistas e menos repressivas, disciplinares e regulatórias.

seja indissociável de um multiculturalismo radical. Ou que as lutas contra a discriminação sexual e de gênero envolvam a promoção de novas noções de liberdade de união e de associação familiar de caráter universal, que questione a legitimidade exclusiva das estruturas familiares convencionais – mesmo as homonormativas (BUTLER, 2000a).

No caso desse último tipo de militância, as reivindicações de universalidade são motivadas pelo fato de que a demanda por casamento igualitário marginaliza certos tipos de organização “familiar”, como mães e pais solteiros, pessoas que já se divorciaram, pessoas que se relacionam de forma não marital, pessoas lésbicas, gays, bissexuais, transgênero, pessoas cujas relações sexuais são múltiplas (o que não significa inseguras), cujas vidas não são monogâmicas, pessoas cuja sexualidade e desejo não têm o lar conjugal como (primeiro) local de convivência, cujas vidas são consideradas menos reais ou menos legítimas, e que habitam as regiões mais sombrias da realidade social. A aliança gay/lésbica com essas pessoas – e com essas condições – é rompida pela reivindicação por casamento igualitário. Aqueles que lutam pelo casamento se identificam não apenas com aqueles que ganham a consagração do Estado, mas com o próprio Estado. Portanto, essa luta não apenas aumenta o poder estatal, mas aceita essa instituição como local imprescindível para a democratização. Uma democratização radical, entretanto, não contaria com os postulados hegemônicos do Estado liberal como parte da luta política (IDEM).

Se vários movimentos falam em nome do que é universalmente verdadeiro, e não concordam na substância do que é esse bem universal, a tarefa do intelectual é descobrir como se navegar entre esses discursos dissonantes, a partir de uma noção crítica de tradução entre esses argumentos universalistas que competem. Os movimentos sociais fortaleceriam seu potencial hegemônico ao praticar traduções entre noções de universalidade que competem, as quais, mesmo aparentando algumas compatibilidades lógicas, podem pertencer a um conjunto de objetivos políticos e sociais sobrepostos. Butler acredita que uma das tarefas da atual esquerda é, precisamente, perceber que base de fatores comuns pode existir entre os movimentos (IDEM). Lutas políticas *queer* e antirracistas podem, assim, unir reivindicações

universais por democracias raciais radicais, junto a demandas emancipatórias contra as normatividades e regulações sociais de sexo/gênero.

A narrativa desta dissertação promove, nessa lógica, a tentativa de desmistificar a relação entre heteronormatividade/homonormatividade, e o racismo estrutural, enriquecendo os caminhos para pautas e diálogos emancipatórios, e indicando que ordens político-sexuais mais libertárias – menos normativas e associadas à regulação do Estado sobre relações sociais sexuais/afetivas – andam de mãos dadas com uma luta antirracista. No plano internacional, isto significa questionar a agenda LGBT no tocante ao tom fortemente identitário e normativo que países poderosos, como EUA e Grã-Bretanha, e instituições internacionais, como o FMI e o Banco Mundial (RAO, 2012; RAO, 2015), proferem. Significa, também, contestar a superficialidade e a economia política da recente e vertiginosa acentuação do tema LGBT internacionalmente.

É preciso avaliar, nessas reflexões teóricas, que qualquer luta por hegemonia (contra-hegemônica) há de resistir a conclusões totalizantes. Butler (2000) sugere: precisamos pensar a viabilidade e as condições de eficácia de uma nova hegemonia, mas preservando uma abertura que é essencial para a democratização e que implique que o universal não pode, afinal, ser identificado com qualquer conteúdo particular; essa incomensurabilidade é crucial para as possibilidades futuras de contestação democrática. O universal, afinal, tem de ser compatível com uma política multicultural radical. Ainda, a autora presume que o ponto de hegemonia com o qual podemos concordar é precisamente o ideal de uma possibilidade que excede toda tentativa de conclusão final, que ganha sua vitalidade precisamente a partir de sua não coincidência com qualquer realidade presente. O que torna esta não-coincidência vital é a sua capacidade de abrir novos campos de possibilidades e, assim, incutir esperança onde o sentimento de fatalidade sempre ameaça acabar com o pensamento político (IDEM).

Nesta linha de pensamento, Jota Mombaça [2016?] defende o combate à hegemonia da branquitude e da heteronormatividade<sup>45</sup>. Embora não utilize os termos

---

<sup>45</sup> As proposições de Mombaça são decoloniais, e consistem em reflexões sobre a prática da redistribuição da violência colonial e de gênero, as quais estão profundamente imbricadas com o enfrentamento a formas de violência e injustiça social incitadas pelo Estado e pela polícia.

hegemonia e contra-hegemonia, x autorx apresenta a ideia de que a violência colonial e de gênero precisa ser enfrentada a partir de pensamentos centrados em práticas propositivas que irrompam as ordens vigentes, mas não proponham narrativas prescritivas sobre a tomada do poder:

(...) É certo que, se há um mundo por vir, ele está em disputa agora, no entanto é preciso resistir ao desejo controlador de projetar, desde a ruína deste, aquilo que pode vir a ser o mundo que vem. Isso não significa abdicar da responsabilidade de imaginar e conjurar forças que habitem essa disputa e sejam capazes de cruzar o apocalipse rumo à terra incógnita do futuro, pelo contrário resistir ao desejo projetivo é uma aposta na possibilidade de escapar à captura de nossa imaginação visionária pelas forças reativas do mundo contra o qual lutamos (MOMBAÇA [2016?], s/p.).

Lutas democráticas radicais seriam também, portanto radicalmente multiculturalistas. Isso significa que a não-heterossexualidade não pode ser representada isoladamente a outras questões de marginalização e desigualdade estrutural: a luta *queer* precisa, em seus fundamentos, ser amplamente contra-hegemônica, isto é, antidisciplinar e anti-heteronormativa, considerando-se que a heteronormatividade perpassa todas as áreas da vida política e social, relacionando-se com dinâmicas classistas e estruturalmente racistas. No capítulo seguinte, sinalizarei como o neoliberalismo tem privatizado o sexo e a vida social em centros urbanos, provocando a expropriação das pessoas *queer of color* e higienizando – numa direção homonormativa – espaços da vida *queer*. Assinalarei, assim, que o multiculturalismo neoliberal opera na superfície da política, mas não suscita mudanças estruturais, especialmente no tocante ao racismo. Demonstrarei adiante que isso se aplica tanto a cenários domésticos como internacionais, em diferentes dinâmicas; e, finalmente, frente as problemáticas aqui expostas, apontarei caminhos para uma luta sexual emancipatória e atenta às formas como a normatividade sexual atravessa as desigualdades políticas, sociais e econômicas.



## 4

### Desestabilizando o *status quo* com visões de mundo *queer*

#### 4.1

##### Abertura

Através das discussões elaboradas no capítulo anterior, argumentei, partindo da noção teórica de poder e sociedade disciplinar, que as heterogeneidades sociais possibilitadas pelas dinâmicas capitalistas de necessidade de mão-de-obra e acúmulo de capital precisam ser controladas e – para reiterar o termo – disciplinadas dentro dos limites do Estado-nação. Disto, extraí alguns pontos principais: chamei atenção para o papel do Estado, em conjunção com lógicas capilares e complexas de poder embutidas especialmente no dispositivo da sexualidade emanado da burguesia, em perpetuar núcleos de organização social (famílias) heteronormativos; aponte para os impactos desse funcionamento sobre grupos racializados, frisando que, no começo do século XX, tais grupos precisavam ser controlados pelo Estado através de controles heteronormativos – como os programas de americanização citados através de Ferguson (2004). Indiquei, também, que, em tempos neoliberais de ausência estratégica de serviços públicos do Estado, a religião e os arranjos familiares tradicionais servem como instrumentos de administração social heteronormativa. Por último, sugeri que qualquer processo de democratização radical requer desafiar a hegemonia da heteronormatividade, que, como já explanado, é basilar ao Estado-nação liberal, inclusive porque tem relação direta com o racismo.

A partir disso, irei separar minhas próximas reflexões em três seções. Na primeira, pretendo retomar brevemente a discussão entre Nancy Fraser (1997) e Judith Butler (1997) sobre reconhecimento e redistribuição à luz do aparato teórico *queer of color* anteriormente apresentado, para, em seguida, trazer mais robustez às ideias sobre reconhecimento, redistribuição, capitalismo e heterossexismo. Na segunda seção, desenvolverei algumas questões sobre vida *queer*, espaço urbano e neoliberalismo, para, em seguida, apresentar algumas ideias sobre a construção de um mundo *queer* como forma contra-hegemônica de fortalecimento da comunidade e da política sexual frente ao Estado. Por último,

apontarei algumas lógicas internacionais que consolidam a política LGBT homonormativa e perpetuam relações desiguais de poder, apresentando, ao fim, algumas proposições para uma resistência *queer* internacional que desafie as hierarquias de poder.

## 4.2

### **Sob a ótica *queer of color*: algumas considerações sobre política de reconhecimento LGBT, redistribuição econômica e racismo**

A reificação da sexualidade, sob a forma de identidades supostamente imutáveis e definidoras da vida social, tem favorecido a intratabilidade do racismo estrutural nos EUA (Reddy, 2011) e em outros países cuja agenda LGBT tem ganhado rápida proeminência sob forma similar ao que Puar (2007) chama de homonacionalismo. Mas o que quero dizer com isto? Quero dizer que, quando a política sexual se mantém restrita ao reconhecimento social, à tolerância<sup>46</sup>, e às conquistas matrimoniais, dentre outros direitos presos à lógica liberal do Estado-nação, pouco se transforma o tecido econômico e social que mantém a reprodução da pobreza e da opressão fundamentalmente baseada no racismo estrutural que sustenta os limites da nação.

Nesse raciocínio, poderíamos concluir, retomando Fraser (1997), que, na medida em que as políticas de reconhecimento são efetuadas, como, por exemplo, empresas implantando políticas especiais de contratação para pessoas LGBT, o capitalismo contemporâneo segue funcionando sem necessitar do heterossexismo, promovendo políticas que têm impactos redistributivos, mas que não desestabilizam a força motriz das economias capitalistas neoliberais. Para enriquecer este debate, adiciono a dimensão do racismo estrutural: nesse sentido, o heterossexismo continua, sim, como condição imprescindível do capitalismo, operando principalmente pelo disciplinamento e violência direcionados aos grupos racializados e marginalizados.

---

<sup>46</sup>O termo tolerância é amplo, mas significa, sobretudo, uma linha mínima de aceitação de comportamentos diferentes. É, portanto, uma forma de tratamento que ainda implica enxergar o outro como “errante”. Para maior aprofundamento, ver: BROWN, W. **Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire**. Princeton: Princeton University Press, 2006. 268 p.

Indicarei, trazendo abordagens materialistas que nos permitem observar alguns efeitos do capital e do poder de consumo, alguns processos que denotam a ascensão das identidades LGBT homonormativas e o escanteio de identidades não-conformistas (existências *queer*). Segundo Peter Drucker (2011), há três aspectos da identidade gay/lésbica que se estabilizaram no início dos anos 1980, especialmente nos EUA e em outros centros urbanos que passaram a funcionar mais diretamente sob os efeitos da ordem neoliberal que substituiu o fordismo<sup>47</sup>: a autodefinição da comunidade como uma minoria estável; sua tendência crescente em direção à conformidade de gênero; e a marginalização de suas próprias minorias sexuais. Tais minorias passaram a sofrer principalmente com o fenômeno da privatização da sexualidade, que, de acordo com Kevin Floyd (2009), foi uma reação punitiva contra as formas de socialidade *queer* que emergiram com grande visibilidade nos anos 1970, até a crise do fordismo. Para este autor, a vida *queer*, sexual e politicamente radical, passa, a partir de então (aproximadamente anos 1980), a ser estrangulada (FLOYD, 2009).

Embora eu já tenha descrito o processo de gentrificação gay e de remarginalização de outras minorias sexuais a partir de Sears (2005), pretendo abordá-lo agora com mais detalhes no que tange às consequências para a população racializada. Floyd (2009) relata que a política neoliberal estimula maior vigilância e disciplinamento através da privatização do social (e, como escreverei posteriormente, do sexo). Como indica o autor, quando o neoliberalismo começou a tomar conta da vida econômica, política e social dos EUA, muitos bairros marginalizados e/ou *queer* de grandes cidades passaram a receber mais oficiais de imigração, intensificaram-se as prisões, batidas policiais e a vigilância à população *queer* negra, do sul da Ásia, pessoas do Oriente Médio, latinos, etc. Os moradores foram cada vez mais intimidados, e, como resultado, tornaram-se menos visíveis nas ruas; houve e há casos de desaparecimento de antigos residentes ou frequentadores destes bairros, e os espaços de circulação *queer*

---

47 Segundo Floyd (2009), o fordismo foi um modo de acumulação capitalista consolidado nos EUA que permitiu taxas de acumulação sem precedentes após a II Guerra Mundial, e que operou através de um pacto entre a força de trabalho e o capital, contando com forte intervenção do Estado, o que permitiu uma socialização dos trabalhadores – cujos sindicatos estavam fortalecidos – pela satisfatória capacidade de consumo. É amplamente considerado que o fim do fordismo se deu definitivamente com a crise do petróleo dos anos 1970.

foram reduzidos. Como observa Floyd (2009), embora esse processo tenha aumentado após o 11 de Setembro, já vinha ocorrendo desde os anos 1980.

Para Berlant e Warner (1998), a cultura heterossexual levou os cidadãos, na era nacional-capitalista de privatizações, à identificação de si mesmos e de suas políticas com a privacidade. Isto implica tornar o sexo excepcionalmente privado; implica, também, reintensificar o sangue como base psíquica para a identificação e parentesco, aumentando a importância da família biológica; substituir os encargos governamentais de justiça social por uma ética privatizada de responsabilidade, caridade, expiação e valores morais, dentre outras consequências (BERLANT; WARNER, 1998). Assim, as identidades LGBT normativas se estabelecem dentro de uma conjuntura que não favorece a politização da sexualidade.

Ainda, com a ruína do estado de bem-estar social, predominante na era fordista, e a entrada em cena do neoliberalismo, os sindicatos se enfraqueceram e a desigualdade econômica cresceu. Neste contexto, a polarização dentro das comunidades LGBT tem sido particularmente grande. LGBTs de baixa renda, profissionais do sexo, transgêneros, jovens de rua e LGBTs racializados têm sido atacados de várias maneiras nas últimas décadas; o racismo se intensificou ainda mais nos EUA e novas formas de antagonismo às comunidades negras e imigrantes (especialmente de origem muçulmana) cresceram nos países europeus (DRUCKER, 2011).

Em Londres, nos preparativos para os jogos olímpicos de 2012, o entrelaçamento entre o projeto urbano neoliberal, a homonormatividade e a privatização do sexo foi notável. Hubbard e Wilkinson (2014) argumentam que mega-eventos como as Olimpíadas requerem uma governança voltada à hospitalidade, na qual a economia é influenciada por imaginários de categorias de sexualidade desejáveis e indesejáveis, assim como categorias de etnia, classe e gênero. Este momento de reorganização significa, sobretudo, uma reconstrução física da cidade, concernente a um projeto cívico de construção de um futuro urbano neoliberal. Os autores observaram que, nessas circunstâncias, a sexualidade não é uma questão lateral na política do desenvolvimento urbano, mas é parte integral da constituição de espaços "seguros" para a acumulação capitalista.

Para eles, a sexualidade não foi incidental ao processo preparatório de organização urbana para os jogos olímpicos. Isto porque alguns ideais normativos de comportamento sexual foram implementados para fortalecer esse projeto política e economicamente conservador, que envolveu a promoção de estilos de vida sexual particulares, ocasionando um disciplinamento ativo da sexualidade e do espaço, numa tentativa de planejar certos efeitos urbanos. Locais de sexualidade “perversa” ou *queer* foram reprimidos, dado que perturbavam as geografias “*family-friendly*” da normatividade. O comércio sexual informal foi altamente controlado e, em muitos casos, banido. Profissionais do sexo foram removidos das ruas nos bairros mais próximos do parque olímpico. No primeiro semestre de 2012, o dobro de pessoas foram presas em relação ao ano inteiro de 2011. Houve, também, tentativas de fechar apartamentos usados por mulheres prostitutas no bairro *Soho*, dentre inúmeras outras ações levadas a cabo de forma ineficiente, no sentido de que prostitutas passaram a trabalhar em locais menos seguros e tiveram, mais do que nunca, que circular nas ruas, encontrando-se mais vulneráveis e trabalhando em espaços inóspitos (HUBBARD; WILKINSON, 2014).

Em Nova York, há outro exemplo simbólico do processo de privatização do social e do sexual. A área dos piers da *Christopher Street*, que era ponto de encontro de jovens *queer of color*, virou um espaço de condomínios e apartamentos de elite direcionados a consumidores gays, altamente protegido pela polícia, que atua em grande número no horário de fechamento dos bares para garantir que os não-residentes da área se dispersem rapidamente. Este espaço, que era *queer* de uma forma não limitada aos donos de propriedade, agora tem circulação mais restrita aos residentes, àqueles que podem comprar terrenos, apartamentos, ou consumir nos estabelecimentos comerciais (FLOYD, 2009). Moradores reclamam de problemas como prostituição, assaltos, sexo e urinação em público, tráfico de drogas, etc., e, ao mesmo tempo, ao invés de cobrarem implementação de programas sociais, demandam o enrijecimento de leis que

eliminam os problemas encontrados, e também exigem a punição de pessoas neles envolvidas (LEE, 2002)<sup>48</sup>.

Esse processo de gentrificação é identificado por Floyd (2009) como uma forma de desposseção das pessoas de conduta *queer*, levada a cabo por uma privatização homonormativa que reforça a pobreza e a marginalização, em favor da livre circulação de elites normativas. Para o autor, a gentrificação de áreas como a *Christopher Street* corresponde a uma forma de acumulação por expropriação, fenômeno típico do capitalismo. A especulação imobiliária, fomentada pela compra de ativos valorizados nas áreas dos piers, é um investimento que visa atrair a construção de apartamentos e condomínios, e requer forte presença da polícia para viabilizar este objetivo (FLOYD, 2009). Examinando estes acontecimentos, observa-se que o capital, em relação orgânica com o Estado neoliberal, exacerba a expropriação dos meios de vida de pessoas de conduta *queer*, incentiva sua criminalização, e dificulta que suas vidas não-normativas sejam livres de violência.



Figura 1: Área do píer da Christopher Street, provavelmente em 1970<sup>49</sup>.

<sup>48</sup> LEE, Danny. Street Fight. **The New York Times Archives**, March 31 2002. Disponível em: <<https://www.nytimes.com/2002/03/31/nyregion/street-fight.html>>. Acesso em: 04 jan. 2019.

<sup>49</sup> Foto encontrada em: BENDER, Douglas. Walking on Christopher Street: Pier 45. **Charenton Macerations**, Jun. 23 2014. Disponível em:



Figura 2: Foto de um pier da Christopher Street, por Frank Hallam. "En Masse Sunners seen from pier 45," 1982<sup>50</sup>.

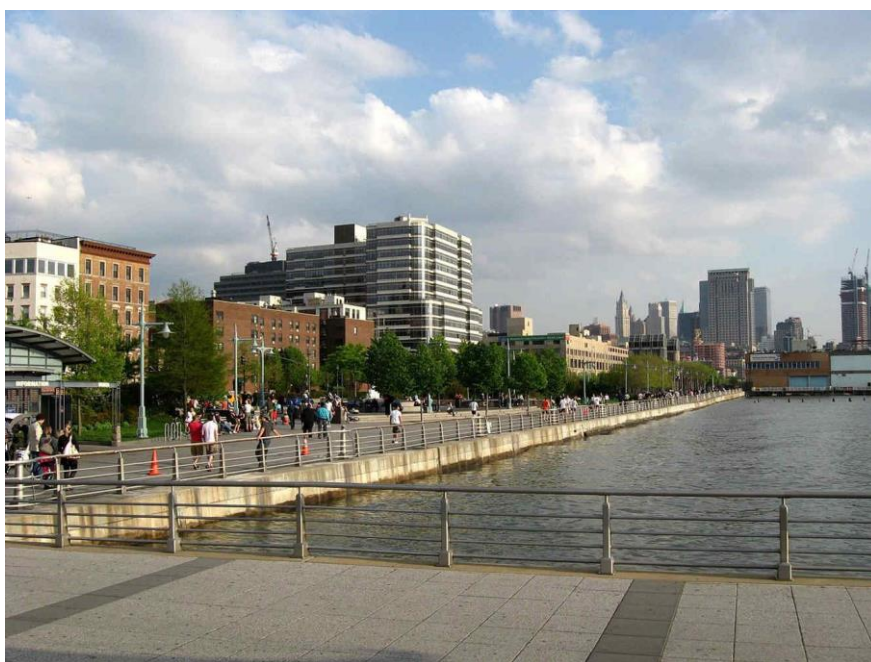


Figura 3: Vista sul do pier da Christopher Street modernizada e gentrificada, foto recente sem data, por Jim Henderson.<sup>51</sup>

<<https://www.charentonmacerations.com/2014/06/23/pride-2014-christopher-street-pier-45/>>. Acesso em: 04 jan. 2019.

<sup>50</sup> HALLAM, Frank. En Masse Sunners seen from pier 45, 1982. **NYC LGBT Historic Sites Project**. Disponível em: <<http://www.nyclgbsites.org/site/greenwich-village-waterfront-and-the-christopher-street-pier/>> Acesso em: 04 jan. 2019.



Essas pessoas que têm perdido espaço devido aos investimentos capitalistas, à privatização e à gentrificação, são consideradas *queer* no sentido que tenho atribuído no decorrer desta dissertação. Um público LGBT não-homonormativo, incluindo pessoas que não se encaixam nas identidades disponíveis nessa sigla, pessoas não-binárias, pessoas transgênero – grupo mais marginalizado dentro da sigla (por vezes, em alguns trabalhos, citada como LGB, para denotar a precariedade com que são tratadas as pautas das pessoas trans) –, dentre outras identificações. Como aponta Drucker (2011), as pessoas de conduta *queer* que frequentam guetos e espaços marginalizados, cujo estilo de vida e identidade não se insere nas homossexualidades normativas são, em geral, pessoas com baixa renda. Em proporção inversa, quanto maior a renda e as possibilidades de uma vida autônoma e consumista, maiores as possibilidades de afirmação dentro das identidades LGBT normativas e inseridas na lógica de consumo – como, de fato, ocorreu com o aumento do padrão de vida e da segurança econômica pessoal nos EUA até os anos 1970 devido à economia fordista (DRUCKER, 2011).

Drucker atenta que, nos EUA, está em curso um declínio gradual das identidades e performances menos binárias, como as lésbicas *butch* (que, no Brasil, chamamos de “sapatão”, “caminhoneira” em referência às lésbicas cujas performances de gênero são menos identificadas com a feminilidade) e da cena de *drag queens*<sup>52</sup> politizadas, como aquelas que foram líderes na rebelião de *Stonewall*. Na comunidade *queer* do imediato pós-*Stonewall* (muito menos numerosa) as lésbicas e os gays, em menor consonância com os ideais masculinos e femininos heterossexuais ocidentais, e menos dispostos ou inclinados a esconder-se, ocupavam maior proporção dentro do meio. Porém, na medida em

<sup>51</sup> HENDERSON, Jim. View South from the Christopher Street Pier. **NYC LGBT Historic Sites Project**, [20—]. Disponível em: <<http://www.nyclgbtsites.org/site/greenwich-village-waterfront-and-the-christopher-street-pier/>> Acesso em: 04 jan. 2019.

<sup>52</sup> Nos últimos anos, a cena *drag* tem se multiplicado vertiginosamente devido ao sucesso do programa de TV *Rupaul's Drag Race*, reality show estadunidense de *drag queens* idealizado e apresentado pela famosa *drag* Rupaul Charles. No entanto, a cena *drag* tem sido mercantilizada e se delineado, em grande parte, conforme os binários de gênero. Assim, o mundo *drag* tem se pautado por uma forte questão estética e de saída do armário de acordo com uma homossexualidade mais domesticada, na linguagem do amor, da família e do romantismo. Este é, contudo, um assunto complexo, com muitos aspectos negativos e positivos, e que merece maiores considerações.



que essas comunidades se expandiram, o influxo de pessoas de gays e lésbicas de “aparência normal” diluiu a proeminência da não-conformidade de gênero e de pessoas transgênero (IDEM).

O autor analisa, ainda, que recentemente as identidades sexuais e de gênero não-conformistas têm-se colocado (ou sido observadas pelos pesquisadores) como contra-identidades em relação à comunidade LGBT *mainstream*. Tais contra-identidades são múltiplas, menos disciplinadas, chocam-se entre si, e não têm mostrado sinais de juntarem-se como uma alternativa única à comunidade LGB(T) homonormativa. Essas identidades não-homonormativas, definidas pela marginalização na base de idade, classe, região e/ou etnia, têm-se sobreposto com o crescimento ou a persistência de subculturas consideradas marginais na cena comercial por constituírem mercados de nicho ou mercados ilícitos.

De modo geral, como observado no contexto urbano estadunidense e britânico – ou, ao menos, nos centros urbanos mais importantes desses países, Nova York e Londres –, enquanto se leva a cabo a privatização dos espaços sociais e da sexualidade, testemunha-se que os ganhos das políticas de reconhecimento LGBT encontram-se centrados em pessoas que gozam de autonomia para poder identificar-se como tal, e que têm poder de consumo para circular em espaços voltados ao seu público específico, ou para residir em bairros que vêm sofrendo uma gentrificação LGBT normativa. Assim, sob o neoliberalismo, perpetua-se um padrão burguês de organização familiar análogo ao padrão heteronormativo, em que a sexualidade se torna tema cada vez mais assunto privado; e/ou firmam-se identidades LGBTs homogêneas e pautadas pela capacidade de consumo. Nessas circunstâncias, o que resta àqueles “desviantes”, que não se adequam à política homonormativa e às identidades homossexuais entendidas como mais coerentes?

Como observei, evocando Reddy (2011), as comunidades de imigrantes e comunidades negras e periféricas em geral têm sido geridas através de políticas que reforçam o valor da família como possibilidade de vida próspera. Na ausência do Estado, as igrejas e outros centros religiosos cumprem importante papel de orientação pessoal, serviços comunitários, e filosofia de vida. Isto se dá em

compatibilidade com a asserção de Floyd (2009) sobre o neoliberalismo: a lógica neoliberal não requer o desmantelamento do governo, mas sim a ausência de governo como técnica de governo. Requer, também, instabilidade social: precariedade, violência, áreas de caos e decadência, que são tratadas através de determinações punitivistas e privatizadoras. Como escrevi alguns parágrafos acima acerca da área de *Christopher Street* em Nova York, os moradores que reclamam da decadência da zona não demandam resoluções em formato de programas sociais; exigem, na verdade a aplicação punitiva da lei e a higienização e expulsão das pessoas “inadequadas” à área (LEE, 2002).

Assim, ao passo que a juventude *queer* racializada perde espaço público, sendo expropriada em função da privatização voltada ao lucro, as suas comunidades de origem vivenciam dinâmicas que intensificam a organização social em torno da família heteronormativa e de valores conservadores. Enquanto que a política LGBT tem crescentemente se identificado com uma homossexualidade domesticada e consonante com a política liberal e os efeitos de desigualdade do capitalismo, as pessoas de conduta *queer* que têm outras identificações e “escolhas” de vida têm perdido espaço e mobilidade, e muitas também não encontram possibilidades emancipatórias junto de suas famílias de sangue (DRUCKER, 2009).

Desse modo, nota-se, por um lado, uma tendência ao disciplinamento identitário LGBT que é acessível, sobretudo, à população branca e/ou com maior renda, e, por outro, um disciplinamento heteronormativo (que, nesse contexto, **não será homonormativo**) da população racializada e marginalizada. Vale, neste ponto, recuperar as considerações de Foucault (1988) sobre os dispositivos de aliança e sexualidade: com o ascensão da burguesia no século XVIII e o início do esquema social de poder disciplinar, este segundo dispositivo se sobrepõe ao primeiro, e as relações familiares são incitadas a manter-se, também, através das sensações do corpo e do prazer. O sexo ocupa lugar importante, mas, ainda assim, continua associado, romanticamente, ao núcleo da família; no século XX, esse dispositivo se inova, mas a família segue como suporte permanente para fincar a sexualidade (FOUCAULT, 1988).

O dispositivo da sexualidade tem se desenvolvido, também, em torno do enfraquecimento do imperativo de procriação e à maior incitação à felicidade e ao prazer. Isto foi possível, de acordo com D'Emilio (1993), devido à difusão do trabalho assalariado e da autonomia financeira individual na era fordista. Ao desinvestir a família de sua independência econômica e promover a separação entre sexualidade e procriação, o capitalismo criou condições que permitem que alguns homens e mulheres organizem sua vida pessoal em torno da atração erótica/emocional por seu próprio sexo (D'EMILIO, 1993). Casais gays e lésbicos são, inclusive, um público-alvo de consumo capitalista (com ênfase para os homens, que em geral têm empregos mais privilegiados e melhores salários) principalmente nos casos em que não têm filhos, porque isto significa mais disponibilidade de dinheiro para consumo (KAPOOR, 2015).

Contudo, mesmo com esses desdobramentos que apontam para uma menor necessidade de perpetuação de núcleos familiares heterossexuais reprodutivos, D'Emilio (1993) defende que a relação do capitalismo para com a família é contraditória. Ao mesmo tempo em que permite que as estruturas não se limitem à família nuclear, o capitalismo precisa que a reprodução e o cuidado com as crianças ocorra de forma privada, e que estas "pertencam" aos pais. Ideologicamente, o capitalismo leva as pessoas à família heterossexual, com modelos de intimidade, educacionais e de relações pessoais heterossexistas. Tal argumento de D'Emilio está de acordo com a proposição de Foucault (1988) sobre a função do dispositivo da aliança como suporte da sexualidade hegemônica e normativa da burguesia. Concomitantemente, o capitalismo, especialmente na fase neoliberal, enfraquece as ligações que promovem a união das famílias devido ao regime de trabalho excessivo e à escassez material, de forma que os membros vivem uma crescente instabilidade no lar onde esperam felicidade e segurança emocional (D'EMILIO, 1993). Argumento, adicionalmente, que, sob o neoliberalismo, a família nuclear precisa ser mantida como cerne de sociabilidade de duas formas, para pessoas LGBT: por relações homonormativas (com ou sem reprodução); e pelo controle e punição da sociabilidade livre das pessoas *queer of color*, seja confiando na igreja como reforçadora da família nuclear em

comunidades periféricas, seja privatizando espaços públicos de trocas sociais e meios de vida *queer*.

Esse olhar materialista sobre as condições do mundo *queer*, ao considerar fatores como precariedade material, dimensões econômicas que afetam a autonomia financeira das pessoas, falta de investimento público e estratégias políticas do Estado neoliberal, permite entender que a expropriação provocada pelo capitalismo recai sobre grupos específicos. Nesse sentido, tem-se que a relação entre reconhecimento e redistribuição econômica, na questão LGBT, é atravessada pelo disciplinamento heteronormativo de alguns grupos populacionais. Quando Nancy Fraser (1997) assevera, no debate com Butler (1997), que o capitalismo não mais requer o heterossexismo, posso inferir, pelos aportes teóricos e outras pesquisas aqui introduzidas e discutidas, que a população racializada e pouco atendida por serviços públicos de infra-estrutura, saúde, educação e cuidado infantil – e que não poderia, também, pagar por serviços privados – corresponde à parte que é constantemente pressionada para dentro das estruturas heteronormativas, enquanto que outra parte da população pode circular mais facilmente entre identidades LGBT que tendem à normatividade.

Ao trazer os exemplos de gentrificação em Nova York (FLOYD, 2009) e higienização urbana em Londres (HUBBARD; WILKINSON, 2012), além dos estudos sobre a população imigrante e políticas heteronormativas nos EUA (REDDY, 2011), busco apontar que as políticas multiculturalistas de sexualidade/gênero e raça proeminentes até o momento não são suficientes para a transformação das condições de opressão que continuam a marginalizar comunidades racializadas e submetê-las a um quadro contínuo de heteronormatividade e homofobia. Em um cenário onde lutas LGBT *mainstream* não desafiam o isomorfismo liberal da família, da sociedade e do Estado, os imigrantes *queer* racializados continuam sendo vistos como não-individualizados, como sujeitos não-portadores de direitos, cujas condições de existência confundem este isomorfismo e trazem à tona que a universalidade liberal não resolve as contradições raciais, mas, ao invés disso, as entrega à esfera judicial, cada vez mais valorizada sob o neoliberalismo e levada a sério por lutas políticas identitárias (REDDY, 2011).

Diante disso, mesmo que a conformidade das identidades gênero e orientações sexuais – ainda que homossexuais – tenha se consolidado sobremaneira quando comparada a outras identificações *queer*, e mesmo que a não-conformidade venha sendo alvo de intolerância, as pessoas de conduta *queer* existem e se proliferam como alternativas aos parâmetros básicos da divisão gay/hétero que emergiu e se consolidou no decorrer do século XX. Essas identificações alternativas crescem em camadas mais marginalizadas da sociedade e tendem a identificar-se com grupos oprimidos e politicamente insatisfeitos (DRUCKER, 2011). Assim, apresentarei, a fim de oferecer possibilidades alternativas à heteronormatividade e ao poder disciplinar que a atravessa, algumas reflexões sobre comunidades *queer* e espaços urbanos.

### 4.3

#### **Politizando o sexo e o afeto: o mundo *queer* contra a privatização do social e do sexo**

O neoliberalismo tem mudado o formato da heteronormatividade de maneiras diversas e que têm efeitos complexos sobre as perspectivas *queer*. Ao mudar, por exemplo, as funções das mulheres no mercado de trabalho, e, ao mesmo tempo, promover cortes em gastos sociais – educação, saúde, cuidado infantil – , o neoliberalismo tem feito os custos da reprodução social recaírem ainda mais intensamente sobre as mulheres. Nesse sentido, queerizar requer andar de mãos dadas com as necessidades das mulheres, mesmo as heterossexuais ou as que têm filhos, independentemente da sexualidade, como já argumentou Cathy Cohen (1997). Queerizar significa, também, atentar aos problemas de cuidado, apoio, vínculo social, numa tentativa de driblar o individualismo neoliberal e a heteronormatividade prevalecente nas áreas em que as famílias tradicionais são a estrutura prevalecente, incentivada pela presença forte de religiões e estabelecimentos religiosos conservadores (DRUCKER, 2009).

Para Drucker (2009), a auto-organização *queer* (embora ele use LGBT) precisa tomar forma nas unidades mais básicas da sociedade – família e comunidades – para conter políticas impostas de cima pelo Estado e pelo capital. Isso implica a necessidade de entender o papel do gênero e da sexualidade na

maneira em que as famílias e comunidade são estruturadas e na forma com que a família e a comunidade se interseccionam com o estado e a economia (IDEM).

Nesse caminho, é preciso, conforme D’Emilio (1993), criar estruturas que provejam um sentido de pertencimento que faria a família nuclear perder significância. O autor propõe que estruturas e programas criados pelo Estado ajudariam a dissolver as fronteiras que isolam a família heteronormativa como modo primordial de organização social, e que definem a privatização da criação de crianças. Tais investimentos estariam centrados em creches geridas pela comunidade – ou pelos trabalhadores –, e outras formas de habitação e convivência onde a privacidade e a comunidade coexistam. Para D’Emilio, estas formas de afeto e comunitarismo poderiam ser pensadas como parte expressiva dos movimentos políticos, assim como são as campanhas por direitos civis, por incentivarem relações pessoais fincadas em igualdade e justiça, ao invés de exploração e opressão. A visão desse autor está vinculada à ideia de que o Estado precisa prover serviços que socializem o cuidado, a educação e a criação de crianças<sup>53</sup> (D’EMILIO, 1993).

Outra forma de pensar o fortalecimento da comunidade *queer* e a resistência à precariedade causada pela estratégia neoliberal é o *queer world-making*<sup>54</sup>, conforme propõem Berlant e Warner (1998). Este é um conjunto de práticas direcionadas à criação de uma consciência coletiva contra a erosão neoliberal que privatiza a sexualidade. O *queer world-making* procura viabilizar as diferentes possibilidades de identidade, inteligibilidade, cultura, sexo, coletividade, que aparecem quando o casal heterossexual não é mais o referencial ou o exemplo privilegiado da cultura sexual. Isto envolve o desenvolvimento de formas de intimidade que não carregam nenhuma relação necessária com o espaço doméstico, com laços de parentesco, com a propriedade, ou a nação. Formas estas que são sociais e contradizem diretamente a segregação forçada da esfera sexual em relação ao social (BERLANT E WARNER, 1998; FLOYD, 2009).

<sup>53</sup>Nesse ponto, a contribuição *queer* marxista de D’Emilio se choca com as críticas ao Estado como um aparelho repressivo para quem está fora da norma.

<sup>54</sup>Este termo pode ser traduzido como “construção de um mundo *queer*”, ou “construção *queer* do mundo”, dentre outras possibilidades.

O movimento de politizar o sexo, realizado ao longo desta dissertação, é um esforço que concerne às relações do dia-a-dia que estão pautadas pela intimidade relacionada ao tabu do sexo e à separação entre a vida pública e a vida íntima/ privada. Berlant e Warner (1998) argumentam que, embora as relações íntimas pareçam pertencer à esfera da sexualidade, a intimidade é, em si, publicamente mediada em vários sentidos. Em primeiro lugar, seus espaços convencionais pressupõem uma diferenciação estrutural da "vida pessoal" em relação ao trabalho, à política e à esfera pública. Em segundo lugar, a normatividade da cultura heterossexual liga a intimidade somente às instituições da vida pessoal, tornando-as instituições privilegiadas e sagradas de reprodução social, de acumulação e transferência de capital, e de desenvolvimento pessoal. Em terceiro lugar, ao fazer o sexo parecer irrelevante ou meramente pessoal, as convenções heteronormativas de intimidade barram a construção de culturas públicas de sexo não-normativo. Estas convenções sobre o sexo invocam, enfim, a ideia de que o lar é a base de uma humanidade pré-política, de onde os cidadãos partem para o discurso político (esfera pública) e à qual eles esperam retornar num futuro (sempre imaginário) após o conflito político. Dessa maneira, a vida íntima é tida como um lugar oposto ao lugar do discurso político, um paraíso prometido que distrai os cidadãos das condições desiguais de suas vidas políticas e econômicas e os consola contra a – assim considerada – humanidade deteriorada da sociedade de massa (BERLANT; WARNER, 1998).

Nessa concepção, o projeto *queer* de construir comunidades e convivências não-heteronormativas requer transformar o pensamento acerca da intimidade do sexo. Mas o que isto significa, em se tratando das formas de vivência rotineiras e relações pessoais dentro desta perspectiva? Em primeiro lugar, Berlant e Warner (1998) asseveram que o projeto *queer* não procura replicar à sua maneira a privatização da intimidade, e nem abrir o acesso à sentimentalidade do casal formado por pessoas do mesmo sexo. Ao invés disso, visa dar suporte a formas de vivências eróticas, afetivas e pessoais que são públicas no sentido de serem acessíveis, disponíveis à memória, e sustentadas através de atividades coletivas. Nesse intuito, posicionar-se contra a heteronormatividade não é simplesmente ter medo de ser “normal”, ou desprezar

ligações sentimentais com a família e com crianças. Nem se trata de negar completamente que qualquer sexo chamado "fazer amor" envolva o amor. Denunciar os danos da heteronormatividade significa, ao invés disso, apontar para os problemas da identificação com a narrativa de vida heterossexual, que pressiona as pessoas em torno da autorresponsabilidade por suas instabilidades, ambivalências, iras e fracassos dentro de suas vidas íntimas, enquanto que as fraturas do Estado-nação<sup>55</sup> as envergonham e sabotam em todos os aspectos (BERLANT; WARNER, 1998, p.557).

Ao falar-se em "autorresponsabilidade", vale lembrar a discussão de Connolly (2002) sobre a vida neoliberal, disciplina e identidade: a demanda moderna por uma vida coerente, esforçada, responsável, resulta na exigência de uma identidade pura, moral, que tem a ver também com a normatividade sexual e comportamentos discretos acerca do sexo e de desejos "desviantes". A partir das ideias de Berlant e Warner (1998) podemos entender, enfim, que os problemas políticos e as frustrações do dia-a-dia, fomentados pela privatização do sexo que sustenta o Estado-nação capitalista, ficam engessados no ideal de que o lar e a intimidade sexual da heteronormatividade irão proteger os cidadãos dos males da vida política pública.

Assim, a higienização urbana, a privatização de zonas em favor de existências homonormativas e ligadas ao consumo e em detrimento da circulação de pessoas *queer of color*, são todos processos ligados à privatização do sexo e à privatização do social, questões essas impulsionadas pela política neoliberal promovida pelo Estado, que como colocou Floyd (2009), se ausenta em algumas esferas de maneira estratégica. Frente a estes desdobramentos, e à especial falta de investimento público em bairros particularmente racializados (onde privatizações fazem menos sentido devido ao menor poder aquisitivo das famílias residentes), a visão sobre LGBTs como pessoas "normais" depende de uma aceitação social permitida a pessoas que têm satisfatória capacidade de consumo e cuja

---

55 Berlant e Warner se referem às fraturas das estruturas do Estado-nação especificamente nos EUA, mas, como aponto nesta dissertação, os processos políticos privatizadores associados ao capitalismo e ao neoliberalismo dentro dos EUA apontam para uma tendência a se consolidar em epicentros do capital global.



sexualidade é, na medida do possível, domesticada, sem ameaçar a hegemonia da heteronormatividade.

Como elaborado acima, o neoliberalismo funciona de forma a reforçar estruturas heteronormativas em comunidades mais precárias e racializadas. A partir da literatura sobre comunidades *queer*, família e neoliberalismo, propus algumas formas de sustentação da vida *queer* não-normativa: a politização do sexo; a construção de comunidades e espaços de afeto, atentas à forma como a reprodução social pode também causar o empobrecimento e a precariedade das mulheres; o combate aos processos de privatização do social (e consequentemente do sexual); e, em última instância, a demanda por políticas públicas de socialização infantil, educação e cuidado, no intuito de que as instituições religiosas heteronormativas não tomem conta das comunidades, e de evitar maiores responsabilidades reprodutivas sobre as mães.

Na próxima seção, avançarei uma discussão sobre a agenda LGBT internacional, investindo em críticas relacionadas às disparidades de poder e à manutenção do *status quo* internacional. Discutirei essas questões tocando em alguns tópicos como homocapitalismo, imperialismo gay e *pinkwashing*, partindo da premissa de que tal agenda está profundamente associada às tendências disciplinares e homonormativas específicas de contextos ocidentais capitalistas.

#### 4.4

#### **Por que queerizar a agenda LGBT internacional?**

Retomando as observações de Hubbard e Wilkinson sobre as Olimpíadas de Londres, nota-se a implementação de um projeto “multiculturalista” voltado à promoção de uma dinâmica urbana neoliberal voltada para o futuro. Definitiva para o sucesso da candidatura olímpica de Londres foi a reivindicação da cidade de possuir uma “unidade na diversidade” e de “representar o mundo”. Londres foi aparentemente escolhida pelo Comitê Olímpico Internacional (COI) porque convenceu os eleitores de que o caráter diversificado, multicultural e cosmopolita da cidade garantiria que pessoas de diversas origens culturais, étnicas, religiosas e sexuais fossem bem-vindas (HUBBARD; WILKINSON, 2012).

As Olimpíadas foram vistas como uma maneira de falar sobre questões de direitos gays globais, um meio de ensinar nações menos "desenvolvidas" sobre a importância da aceitação de pessoas LGBT. Nesse movimento político, estava viva a premissa de uma agenda gay universal de “saída do armário” e “orgulho”, de abraçar uma identidade sexual “verdadeira” e ver o desejo entre pessoas do mesmo sexo como uma questão identitária, ao invés de uma prática. Essa é uma visão que normaliza a noção ocidental teleológica de direitos sexuais e cidadania, e que ignora as várias maneiras nas quais o desejo homossexual é experienciado e entendido. Apesar do COI não ter tomado medidas para proibir a participação olímpica de países que discriminam LGBTs, o evento londrino ainda foi retratado como central em “civilizar” pessoas provenientes de países homofóbicos. Por exemplo, em uma palestra, o influente britânico advogado de direitos humanos Mark Stephens<sup>56</sup> pediu aos estudantes das universidades que abrigaram atletas de países que criminalizam a homossexualidade que “os educassem em seus erros”. O Reino Unido, a partir desses acontecimentos, ficou conhecido como responsável pela promoção dos direitos LGBT em escala global. As Olimpíadas foram vistas como uma maneira de falar sobre questões de direitos gays globais, um meio de ensinar nações menos "desenvolvidas" sobre a importância da tolerância (IDEM).

Hubbard e Wilkinson (2014) encontram, nesta narrativa, a concepção de imperialismo gay, acoplado a um homonacionalismo expandido, porque a tolerância LGBT foi vista como fonte de orgulho nacional e de rebaixamento de outros países, ao mesmo tempo em que outras minorias sexuais ou questões sobre sexualidade não-normativa foram higienizadas, de forma que LGBTs domesticados e com capacidade de consumo foram protegidos e privilegiados em detrimento da vulnerabilidade de pessoas de conduta *queer* (incluam-se aí, profissionais do sexo).

Outro episódio internacional encabeçado pela Grã-Bretanha também indica o quadro normativo a partir do qual a agenda LGBT é projetada: em 2011, o então Primeiro-ministro britânico David Cameron declarou, numa entrevista, a possibilidade de tornar a garantia de direitos LGBT uma condicionalidade para os

---

56 Mark Stephens realizou uma série de palestras e relatórios em meios de comunicação em 2012, criticando a participação de países homofóbicos e encorajando os atletas a saírem do armário

recipiendários de ajuda internacional da Grã-Bretanha (RAO, 2012; KRETZ, 2012). O anúncio de Cameron não foi seguido por políticas específicas ou recomendações oficiais do Gabinete britânico ou ministros de governo, exceto para reiterar que o país consideraria eliminar toda ou parte da ajuda britânica para uma nação se esta decretasse novas políticas contra LGBTs ou continuasse a ignorar a discriminação (KRETZ, 2012).

O pesquisador Bruce Warwick (2013) enumera algumas consequências causadas pela ameaça de imposição de condicionalidades à ajuda internacional baseada na defesa de direitos LGBT: pessoas que realizam atos homossexuais e ativistas podem passar a ser bodes expiatórios de conservadores furiosos com os eventuais cortes na ajuda internacional; tais condicionalidades podem causar ressentimentos e divisões entre movimentos sociais, prejudicando coalizões mais amplas em busca de justiça social que lutam contra outros tipos de violação de direitos humanos, já que provoca a sensação de que direitos LGBT são especiais e hierarquicamente mais importantes; ocasiona riscos relacionados à diminuição de ajuda para os setores de educação e saúde, o que é particularmente pior para pessoas LGBT, já que os direitos econômicos e sociais da população podem diminuir porque essas pessoas são as mais afetadas, dado que têm menos probabilidade de proteção patrimonial em vários países. Tem-se, assim, que as reações aos cortes ou ameaças de cortes de ajuda externa podem trazer sérias ameaças à população que deveria se beneficiar pela intenção dos doadores (WARWICK, 2013).

Existe, aí, uma tensão que se divide em dois aspectos: ao mesmo tempo em que as elites dos Estados violadores resistem a qualquer abertura aos direitos humanos LGBT, críticos pró-LGBT também apresentam argumentos pungentes sobre a forma com que países ocidentais poderosos operacionalizam questões de direitos humanos no tocante a sexo e gênero.

Com relação ao primeiro aspecto, Mugabe, ex-presidente do Zimbábue, denunciou o movimento pelos direitos sexuais como um todo, com base na alegação de que é uma imposição cultural inadequada (WARWICK, 2013). Ainda, quando o Banco Mundial suspendeu o empréstimo de US\$90 milhões a Uganda devido à lei anti-homossexualidade de 2014, ugandenses alegaram que o Ocidente

teima em enfrentar o presidente Yoweri Museveni com o assunto de direitos LGBT, mas nunca se posicionou tão veementemente contra a corrupção, os abusos policiais, e outros problemas políticos: “Eles são cegos aos anos de abusos de direitos humanos contra todos os ugandenses, mas se exaltam em relação aos direitos desta ínfima minoria de pessoas”<sup>57</sup>, disse Timothy Kalyegira, jornalista político ugandense (PFLANZ, 2014). Nesse raciocínio, a questão LGBT parece ter proeminência sobre outras questões de justiça social, o que gera ressentimento contra LGBTs, intensificando a homofobia.

No segundo aspecto, observa-se que a lógica ocidental sobre as identidades sexuais prejudica o êxito de projetos de cooperação internacional voltados a ajudar minorias sexuais. Na última década, houve um aumento de ONGs envolvidas em trabalhos com minorias sexuais, financiadas pelo Estado da Índia e por doadores estrangeiros tais como o *UK Department for International Development* (DFID). Como meio de efetivar a ajuda, os doadores requerem, cada vez mais, que os indivíduos beneficiários se classifiquem como “homens que fazem sexo com homens” ou transgênero, independentemente do fato de que, na Índia, existe um espectro complexo, incluindo pessoas que se identificam como mulheres trans ou *hijra*, homens femininos, pessoas que fluem entre as identidades e representações de gênero, e pessoas que se identificam apenas em atividades específicas como festivais de dança, e assim por diante. Apesar disso, grupos que trabalham com direitos sexuais e de gênero são forçados a definir-se para ganhar financiamento (WARWICK, 2013).

Warwick argumenta que, em última análise, parece que políticas de condicionalidade de ajuda, que requerem um quadro específico de sexo/gênero, pouco contribuem para o progresso nessa área. Em vez disso, elas restringem tanto o debate quanto o avanço em direção a uma estrutura social que aprecia noções fluidas de sexualidade, sustentando assim a estrutura heteronormativa dominante que essencialmente leva à discriminação voltada às “minorias sexuais”. A liberdade sexual e a igualdade com relação à sexualidade não podem ser alcançadas se o discurso dominante sobre os direitos sexuais continuar a operar dentro do contexto de uma estrutura heteronormativa. O debate atual sobre o

---

57 No original: “They turn a blind eye to years of human rights abuses against all Ugandans, then get so vocal and animated about the rights of this tiny minority of people”.

direito ao casamento em muitas sociedades ocidentais é usado para ilustrar o fato de que buscar direitos sexuais baseados em uma estrutura heteronormativa limita a liberdade e a igualdade sexual (IDEM).

A normatividade identitária também circunda as práticas de instituições internacionais que defendem os direitos LGBT. O FMI e a ONU têm lançado campanhas – com especial alvo para os países em desenvolvimento – a fim de difundir a ideia de que a homossexualidade é normal. Contudo, Rao (2015) observa que tais campanhas abraçam uma forma muito específica de homossexualidade. Primeiramente, as campanhas e discursos estão pautados em uma ideia comum no Ocidente: a ideia de que um indivíduo nasce com uma orientação sexual definida, da qual não pode fugir. Também tem-se a noção de que a homossexualidade é vinculada ao amor romântico, e é, geralmente, associada a pessoas de elite. Outro exemplo é a campanha global de educação pública lançada pela ONU em 2013, chamada *Free & Equal*. Um dos vídeos da campanha, que se tornou um dos vídeos mais assistidos da ONU, é um vídeo musical no estilo Bollywood. O vídeo retrata um jovem indiano que conta aos familiares que eles conhecerão um “amigo especial”. A família se assusta ao perceber que esse amigo é, na verdade, seu namorado; porém, ao final, abraçam-se em aceitação e celebração ao amor do casal. No vídeo, é mostrada a casa extremamente luxuosa da família do jovem, que está se sendo enfeitada para um grande casamento. O jovem chega com seu namorado em um carro grande, de elite. Muitos indivíduos LGBTs criticaram o vídeo por seu ambiente altamente elitizado - uma evidência da distância entre o ativismo gay *mainstream* presente no vídeo e as vidas da maioria dos sujeitos LGBT na Índia (RAO, 2015).

É neste modelo homonormativo que se dão as campanhas e os discursos feitos pelos EUA, pela Grã-Bretanha e por instituições internacionais (RAO, 2012; RAO, 2015). Adicionalmente, os discursos sobre a defesa dos direitos LGBT não levam em conta outras dimensões de injustiça social que não digam respeito estritamente à sexualidade, visto que as políticas neoliberais impostas pelo FMI e Banco Mundial têm geralmente o efeito de privatizar o acesso a serviços básicos como saúde e educação, ou torná-los mais caros (RAO, 2015).

O ataque a direitos básicos acompanhado da defesa de direitos LGBT também é um fenômeno que ocorre no *pinkwashing* israelense. O *pinkwashing* tem o objetivo político de favorecer o Estado judeu e legitimar suas investidas nos territórios palestinos. Analiticamente, é possível perceber três lógicas operantes sobre o fundamento que baseia a propaganda israelense: o binarismo que opõe tolerantes e LGBTfóbicos, modernos e atrasados, ocidentalizados e ultrarreligiosos; o homonacionalismo, isto é, uma identidade LGBT reconhecida, legitimada e fortalecida por sua vinculação a um projeto nacionalista específico; e o orientalismo, ou seja, a criação de um imaginário sobre os palestinos e o Oriente Médio, que, neste contexto particular, priva árabes/muçulmanos LGBT de autorrepresentação.

O êxito do *pinkwashing* depende da separação entre a política de reconhecimento LGBT e a luta palestina contra a colonização israelense. Mike Hamel, diretor da *HaAgudah*, a maior e mais antiga organização israelense para direitos LGBT, disse: “The struggle for gay rights and the struggle against the occupation...are separate issues”<sup>58</sup> (RITCHIE, 2010, p. 51). Nos EUA, o Centro Comunitário LGBT de Nova York proibiu, a pedidos, o acontecimento de uma festa promovida por ativistas (*Siege Busters*) contra ocupação palestina (ELIA, 2012).

A inquietação sobre estes aspectos liberais, colonizadores e imperialistas da política identitária LGBT projetada internacionalmente pelo Ocidente é discutida na crítica do pesquisador Joseph Massad sobre o que ele cunha de *gay international*. Essa discussão é frutífera para a dissertação porque reflete uma conjuntura em que os direitos LGBT atendem também a uma gramática orientalista<sup>59</sup> que perpetua a superioridade do Ocidente, especialmente frente a países africanos e países do Oriente Médio.

58 A luta por direitos gays e a luta contra a ocupação...são questões separadas.

59 O adjetivo vem do termo “orientalismo”, usado por Edward Said (2007), que se refere a uma representação do Oriente Médio – e também do restante da Ásia, em outros contextos – que, através de sua estratégia e linguagem, acaba por estereotipá-lo, descrevendo-o como exótico, desconhecido, bárbaro. Esta representação, segundo Said, é criada pelo Ocidente (leia-se atualmente Europa e Estados Unidos) e não é apenas um imaginário subjetivo, mas um corpo de teorias, práticas e investimentos materiais manipulados com o objetivo de estigmatizar o desconhecido. Ver SAID, EDWARD W. **Orientalismo**: O Oriente como invenção do Ocidente. Tradução de Laura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. 513 p.

Refletindo sobre a política LGBT internacional e seus efeitos no mundo árabe, Massad (2002) explica que, primeiramente, o discurso do *gay international* produz homossexuais onde eles não existem (monoliticamente definidos por uma identidade sexual); e, em segundo lugar, reprime os desejos e práticas entre o mesmo sexo que se negam a ser assimilados dentro da epistemologia sexual do *gay international*. Massad quer mostrar como esse discurso assume pré-discursivamente que gays e lésbicas são categorias universais pré-existentes no mundo inteiro, e como, baseado nesse axioma pré-discursivo, o *gay international* se arroga ao papel missionário de defender esses sujeitos ao demandar seus direitos como homossexuais de um modo que não é emancipatório. Ademais, o discurso *gay international* estaria, na verdade, heterossexualizando um mundo ao forçá-lo a fixar-se em um binário ocidental. Massad enxerga que a identidade gay é uma escolha que só pode trazer, no contexto árabe, mais repressão, e não liberação, pois implica menos liberdade sexual ao invés de mais liberdade para homens árabes que praticam contato com o mesmo sexo (MASSAD, 2002).

O autor observa o discurso missionário especialmente em organizações como a IGLHRC (International Gay and Lesbian Human Rights Commission) e a ILGA (The International Lesbian and Gay Association). A primeira foi fundada em 1991, com a missão de proteger e avançar os direitos humanos de todas as pessoas e comunidades sujeitas à discriminação e ao abuso com base em sua orientação sexual, identidade de gênero ou situação de HIV. Já a ILGA foi fundada em 1978, durante a administração Carter, fruto de sua campanha de direitos humanos contra a União Soviética e os países inimigos do Terceiro Mundo, e tem como missão a criação de uma plataforma para gays, lésbicas, bissexuais e pessoas transgênero internacionalmente, em sua busca por reconhecimento, igualdade e liberação (IDEM).

Segundo Massad (2002), o *gay international* reserva um lugar especial para os países muçulmanos em seus esforços e advocacia, e frequentemente usa autores orientalistas para basear suas pesquisas. A estratégia para chamar atenção dos direitos LGBT é o que Massad chama de incitação ao discurso, isto é, invocar a ontologia do “ser gay” através da maior circulação de discursos sobre homossexualidade no mundo árabe. Esse incitamento ao discurso,

epistemologicamente encaixado nas identidades tais como surgidas no Ocidente, resulta, conforme Massad, em uma negatividade em relação à missão do *gay international*, pois só há duas reações: apoiá-la ou rejeitá-la com veemência, sem questionar seus fundamentos epistemológicos. Para o autor, são justamente essas reações divididas que alimentam e orientam a agenda universal Gay International. Num mundo onde não se questiona a identificação gay, a epistemologia e a ontologia do "ser gay" pode se instituir mais facilmente. A luta do *gay international* segundo Massad (2002) é, portanto, uma luta política que resulta num mundo dividido entre os apoiadores e os oponentes dos direitos gays (IDEM).

Nesse sentido, Massad (2002) propõe um desafio à epistemologia das identidades LGBT ocidentais, visto que estas podem servir a intuítos improdutivos ou prejudiciais a outros países e culturas. Assim, conforme venho escrevendo ao longo desta dissertação, a desconstrução do modelo identitário LGBT desde o seu fulcro ocidental parece uma necessidade relacionada a problemas diversos: a sua instrumentalização em jogos de poder internacionais; o esvaziamento político no tocante às questões de normatividade e remarginalização de outros grupos; o uso da pauta LGBT para o fortalecimento do nacionalismo e do consumo capitalista; e, enfim, imbricada em todas as questões anteriores, a ligação entre o disciplinamento da sexualidade e a continuação de dinâmicas estruturalmente racistas que sustentam o Estado-nação. Sabendo-se disso, como vislumbrar – ao menos brevemente – outras possibilidades e ganhos da luta *queer* em questões internacionais?

Primeiramente, vale a pena escrutinizar algumas proposições de Massad (2002). De acordo com os argumentos do autor, o mundo árabe parece uma vítima passiva das imposições culturais do Ocidente; e os efeitos do *gay international* são discutidos apenas em relação à sexualidade masculina. Ainda, um terceiro ponto é fundamental para pensar o papel das identidades LGBT dentro das resistências *queer* internacionalmente: insistir que não há árabes homossexuais, ou sugerir que os árabes que se identificam como homossexuais traem sua autêntica cultura árabe, é fazer pouco mais do que reforçar a pressão já prevalecente sobre pessoas árabes *queer* para escolher entre suas afiliações de gênero/sexo e de nação/cultura (HOCHBERG, 2010).



Pensar a agenda LGBT internacional através do prisma do *gay international* não é, portanto, produtivo, apesar de que parte da crítica permite o desenvolvimento de ideias acerca da instrumentalização da pauta para fins imperialistas. Os problemas acima expostos, como o *pinkwashing* – que envolve um homonacionalismo israelense –, o homocapitalismo promovido pelas instituições internacionais, e o imperialismo homonormativo, precisam ser discutidos para que se criem estratégias de ativismo *queer* numa dimensão internacional.

#### 4.4.1

##### **Queerizando a justiça social internacionalmente**

De acordo com Agathangelou (2013), a linguagem da moralidade LGBT internacional funciona como um disciplinamento racializado do homossexual. Ela argumenta que o *queer* disciplinado é uma tecnologia nova da política mundial, uma tecnologia do sexo onde a promoção de uma noção específica do LGBT (sujeitos auto-empresendedores, capacitados), junto com o discurso de salvamento e proteção desse sujeito, estão sendo empregados para fortalecer a narrativa de superioridade dos EUA (o que pode também ser dito de outros países, vide o exemplo da Grã Bretanha na ameaça de suspensão da ajuda internacional a países institucionalmente homofóbicos e as decisões políticas e discursos feitos nos jogos olímpicos de Londres), da supremacia da branquitude, da democracia neoliberal, e o imperialismo. Tal tecnologia sexual, ao instrumentalizar esse sujeito, promove uma depreciação das vidas negras, ou das vidas não-brancas em geral. Para Agathangelou, as sexualidades mais *queer*, mais patologizadas – internacionalmente falando – são aquelas que não podem usar suas energias para apontar para o “terrorismo” do corpo negro (por sua alegada homofobia, agressividade, passividade, atraso) e reproduzir uma estrutura de morte e humilhação (AGATHANGELOU, 2013).

Assim, a agenda internacional LGBT, ao invés de afirmar a sexualidade como uma possibilidade de relações eróticas radicais, acaba mercantilizando a sexualidade como um direito humano, cuja moeda de troca é a invocação da figura dos não-brancos enquanto terroristas (IDEM). Essa análise é nitidamente

aplicável às dinâmicas do homonacionalismo, tais como podemos encontrar nos EUA, na Grã-Bretanha, em Israel, dentre outros lugares, e do próprio *pinkwashing* israelense.

Sob a perspectiva *queer*, a lógica do disciplinamento e da normalidade é também observada por Kapoor (2015). Ele observa que, nas hierarquias internacionais, os países do Terceiro Mundo<sup>60</sup> estão associados por uma herança de subjugação e depreciação política, não conformidade e dissidência. Estes têm sido regulados, disciplinados e heteronormatizados pelo discurso orientalista europeu, e também pelas relações econômicas de poder: o Terceiro Mundo é *queer* por ser aquele que nunca alcançará os padrões de normalidade e que, no binário desenvolvimento/subdesenvolvimento, sempre estará do lado depreciado e subdesenvolvido. Nesse ponto, as receitas neoliberais entram como o diagnóstico perene de uma patologização eterna. A alegada solução para o fracasso do mundo *queer* são as medidas de austeridade, os ajustes estruturais, o alívio de dívidas, dentre outras estratégias que muitos países, especialmente os da África subsaariana, são coagidos a aceitar (KAPOOR, 2015). Some-se a isso o homocapitalismo, isto é, a política LGBT ocidental como moeda de troca dessas soluções neoliberais: a ameaça à suspensão de empréstimos, a elaboração de relatórios sobre política LGBT visando melhorar a racionalidade econômica de países do Terceiro Mundo dentro de um quadro economicista liberal, etc. (RAO, 2012; RAO, 2015).

A *queerização* da política permite identificar que o desenvolvimento econômico, tido como meio e fim político (em todos os aspectos: econômico, político, social, civilizacional) dos esforços dos países do Primeiro e do Terceiro Mundo, é heteronormativo. A noção de desenvolvimento envolve o preceito da heterossexualidade, da estrutura familiar e de suas divisões de gênero, da divisão sexual do trabalho, da invisibilidade do trabalho reprodutivo realizado pelas mulheres, etc. Assim, quando os programas de desenvolvimento naturalizam o lar e a família como premissa constituinte de sua racionalidade econômica, está

---

<sup>60</sup> Termo propositalmente empregado pelo autor.

validando e reforçando as relações heteropatriarcais capitalistas<sup>61</sup> (KAPOOR, 2015).

O fato de que o Primeiro e o Terceiro Mundo estão emaranhados nas mesmas forças do capitalismo explica por que ambos reproduzem discursos heteronormativos, mesmo que, atualmente, (parte do) o Ocidente almeje levar a pauta LGBT para o Terceiro mundo, e este último (ou parte deste) tente rechaçar a política LGBT. Ambos estão nesse sistema socioeconômico que se apóia na divisão sexual do trabalho e na marginalização de *queers*:

As conseqüências para as pessoas queer são numerosas e geralmente terríveis. As pressões sociais (ou seja, heteropatriarcais e capitalistas) de se casar, juntamente com os benefícios socioeconômicos do casamento (posses, herança, perspectiva de aumento do status social e padrão de vida) significam que gays e lésbicas tendem a casar-se e permanecer casados. Essa heterossexualidade compulsória desencoraja as mulheres, em particular, de deixarem os casamentos infelizes, abusivos ou violentos. Lésbicas (esposas, mães, filhas) freqüentemente sofrem em silêncio, com altos índices de suicídio entre elas – e entre pessoas LGBTI em geral. Se os queers se atrevem a "sair" do armário, eles geralmente sofrem imposições sociais severas, incluindo o estupro sancionado pela família ou pela comunidade<sup>62</sup> (KAPOOR, 2015, p.1618-19).

Kapoor (2015, p.1620), então, indaga: como evitar a reprodução desse discurso heteronormativo orientalista? Para o autor, a melhor estratégia não é imitar o Ocidente, e nem adequar-se à política de "aceitação" LGBT que o liberalismo multicultural tem possibilitado; não se deve, ainda, criticar diretamente o hegemon pelo orientalismo ou pela homofobia, e nem valorizar uma suposta autenticidade nacionalista, porque estas opções também estão presas a uma lógica binária. a ideia é que o Terceiro Mundo abrace sua "*queerness*" como

61 Um exemplo é o relatório FAO "*The State of Food and Agriculture: Women in Agriculture, Closing the Gender Gap in Development*", analisado por Paulillo (2013) sob viés feminista. Ver: PAULILLO, Maria Ignez S. FAO, fome e mulheres rurais. **Dados**, 2013, v.56, n.2, pp.285-310.

62 Do original: "The consequences for queer people are numerous and generally dire. The social (ie hetero-patriarchal and capitalist) pressures to marry, along with the socioeconomic benefits of marriage (dowries, inheritance, the prospect of increased social status and standard of living) mean that gay and lesbian people are inclined to get and stay married. Such compulsory heterosexuality discourages women, in particular, from leaving unhappy, abusive or violent marriages. Lesbians (wives, mothers, daughters) frequently suffer in silence, with suicide rates among their ranks, and the ranks of LGBTI people more generally, tending to be high. Should queers dare to 'come out', they usually suffer severe social injunctions, including family- or community-sanctioned rape".

negatividade, agindo para "queerizar" a hegemonia capitalista e quebrar sua firmeza.

Isso significaria, por exemplo, cultivar a mímica *queer* como uma estratégia política: em vez de criticar diretamente os estereótipos homofóbicos, misóginos ou orientalistas, mostrar certa fadiga, indiferença ou tédio em relação a eles; em vez de levar a hegemonia a sério, responder com incredulidade, desordem ou constrangimento; e em vez de se conformar às regras do dominador, esquecê-lo intencionalmente ou ignorá-lo, improvisando com eles ou se identificando demais com eles (isto é, levando-os a sério até o absurdo). O uso do comportamento queer estereotipado desta maneira (...) interrompe e estupidifica o poder hegemônico, recusando-se a abordá-lo diretamente, e assim deslegitimizando-o<sup>63</sup> (KAPOOR, 2015, p.1621).

Essas estratégias consistem, também, no investimento em economias pós-capitalistas, como cooperativas, sistemas de troca econômica locais, habitação social, orçamento participativo; na reordenação das relações de trabalho e da divisão sexual de trabalho, distanciando-se dos regimes legais que privilegiam direitos civis/políticos privados, e aproximando-se de lutas que favorecem direitos socioeconômicos e coletivos; traduzem-se, ainda, no desmonte dos discursos capitalistas centrados na acumulação de riqueza e no autoempreendedorismo. Essas políticas seriam levadas a cabo mais por atores não estatais do que estatais, já que o Estado é, por excelência, um conjunto de instituições normatizadoras. Ainda assim, visto que o Estado é significante nas políticas global e doméstica, queerizar o Estado, pressionando-o a instituir práticas não capitalistas como as descritas acima, será crucial (KAPOOR, 2015, p.1622).

Dos argumentos de Kapoor, infere-se que a potencialidade da luta *queer* por justiça social e pela implosão da heteronormatividade está em estratégias indisciplinadas: deslocar-se da heteronormatividade que molda o enfrentamento ou a aliança entre o Primeiro e o Terceiro Mundo; investir em forças que desmoralizem o Estado e o capitalismo como aparelhos regulatórios

---

<sup>63</sup> Do original: "This would mean, for example, cultivating queer affect as a political strategy: rather than directly criticising homophobic, misogynist or orientalist stereotypes, showing a certain fatigue, indifference or boredom towards them; rather than taking the hegemon seriously, responding with incredulity, disorderliness or awkwardness; and rather than conforming to the master's rules, wilfully forgetting or ignoring them, improvising with them, or over-identifying with them (ie taking them seriously to the point of absurdity). Using stereotypical queer affect in this way (...) interrupts and stupefies hegemonic power by declining to address it directly, thereby delegitimising it".

heteronormativos; desconstruir práticas heteronormativas relacionadas à organização social, ao lar e ao trabalho reprodutivo.

Escutar o Terceiro Mundo que abraça sua *queerness*, assim como as pessoas que estão fora da curva da normalidade homo/heterossexual, e que são material, simbólica e fisicamente prejudicadas pelas divisões tradicionais de gênero e da organização familiar heteronormativa, parece um passo importante. Drucker (2015) sugere o impulsionamento de uma solidariedade *queer* anticapitalista através das fronteiras raciais e nacionais. Ele defende que a solidariedade anticapitalista repousa na compreensão básica de que todos os povos oprimidos estão lutando com uma ordem neoliberal global, que só pode ser efetivamente resistida e derrotada por meio de uma luta global unificada (DRUCKER, 2015). Nesta dissertação, meu ponto de partida é a observação de que a sexualidade é um instrumento de normatividade que atravessa inúmeras dimensões da vida política, social e econômica e sustenta as estruturas das sociedades disciplinares, cujos arquétipos estão mais precisamente encontrados nos grandes centros industriais do Ocidente. Dessarte, qualquer luta global unificada *queer* que conteste os problemas expostos estaria, em suas questões principais, descentralizando a política LGBT ocidental.

Haneen Maikey (2012), diretora da organização *queer* palestina *AlQaws* expressa os problemas em adotar-se conceitos ocidentais como homofobia, saída do armário, visibilidade e orgulho: tais termos reforçam as sensações de vergonha e de medo. Ela defende estratégias divergentes da agenda normativa centrada na afirmação de identidades LGBT enquanto necessitadas de afirmação e tolerância, e advoga pela construção de formas de justiça social que, ao invés de estabelecer pontes entre *queers* e heterossexuais, causam a transformação social através da queerização das relações sociais, econômicas e políticas, de forma ampla (MAIKEY, 2012), e também dos próprios movimentos sociais, que devem conceber a luta *queer* como profundamente transformadora em seu afã de promover afeto e vivências coletivas, dismantelar a compulsoriedade da família tradicional, a privatização do sexo e dos espaços públicos, e a patologização das diferenças.

O último desafio pode ser resumido fazendo uma pergunta básica à sociedade em geral: queremos mudar a sociedade ou queremos

que a sociedade nos mude? Podemos resistir à tentação de imitar a heteronormatividade, confinando-nos ao estabelecimento familiar e construindo e adotando as normas e padrões sexuais aceitos, para que sejamos mais tolerados e bem-vindos? A *AlQaws* estabeleceu a meta de desestabilizar as fundações dos poderes existentes e quebrar os moldes da sociedade. Mas isso não será possível, a menos que possamos propor um discurso abrangente que mostre como a sexualidade, o gênero e os desejos de cada indivíduo são controlados pelas instituições do patriarcado e como a heterossexualidade limita nossas escolhas e impõe o que é aceitável e inaceitável. A luta pela sexualidade não deve ser reduzida a direitos, intimidade, saúde, amor e liberdade sexual, mas deve fundamentalmente girar em torno de resistir, dismantlar e criticar continuamente essas instituições, enquanto trabalha na conscientização das imagens e comportamentos através dos quais essas construções são incorporadas em nossas vidas cotidianas<sup>64</sup> (MAIKEY, 2012, s/p).

Como a *AlQaws* é uma organização palestina, o discurso de Maikey está em conformidade com a perspectiva de Agathangelou (2013), de que a política LGBT pode servir de moeda de troca em relação à vida de pessoas não-brancas que sofrem violações sistemáticas de direitos humanos, como é o caso do *pinkwashing* israelense em relação à vida dos palestinos, que, por sua vez, são, também, a figura *queer* do Terceiro Mundo (Kapoor, 2015), aquela categorizada como terrorista, bárbara, à espera da civilização.

Essa política sexual normativa promove, pois, tanto em configurações domésticas como internacionais, uma estigmatização e expropriação política e econômica de pessoas não-brancas: nacionalmente, nos lugares em que a política LGBT tem certa proeminência e tem-se curvado às tendências normativas, as pessoas cujos corpos, comportamentos e relações de gênero e sexualidade são incoerentes com o corpo nacional e com a lógica capitalista perdem espaço social e estão expostas à violência; internacionalmente, a política sexual ocidental oferece narrativas inadequadas às vivências sexuais em

<sup>64</sup> Do original: “The last challenge can be summed up by asking a basic question to society in general: Do we want to change society or do we want society to change us? Can we resist the temptation of imitating heteronormativity by confining ourselves to the family establishment and construct and adopting the accepted sexual norms and patterns so that we are more tolerated and accepted? Al Qaws has set the goal of destabilizing the foundations of existing powers and breaking society’s molds. But that won’t be possible unless we can propose a comprehensive discourse which sheds light on how every individual’s sexuality, gender and desires are controlled by patriarchy’s institutions and how pure heterosexuality limits our choices and imposes what is acceptable and unacceptable. The sexuality struggle must not be reduced to rights, intimacy, health, love and sexual freedom but should fundamentally revolve around resisting, dismantling and continuously criticizing these institutions while working on raising awareness to the images and behaviors through which these constructs are embodied in our daily lives”.

muitas sociedades; e, ao fazê-lo, impõe soluções políticas e econômicas condizentes com uma organização sexual e de gênero que reforça a hetero/homonormatividade

## 5

### Considerações Finais

Os pressupostos predominantes nas teorias que baseiam as pesquisas em Relações Internacionais costumam deixar intactas as linhas fundacionais dos Estados-nação. Os apontamentos desta dissertação são uma tentativa, então, de incitar novos olhares sobre alguns processos e que são frequentemente tidos como dados naturalizados. Nessa investida, a perspectiva *queer of color* foi uma ótica a partir da qual sinalizei a normatividade sexual como instrumento de sustentação do Estado-nação nas sociedades disciplinares, e também de grandes instituições econômicas e internacionais que herdaram a matriz normativa do Estado liberal e seu caráter regulatório.

Esse olhar sobre a sexualidade como dispositivo de controle é um ponto-chave porque possibilita a desconstrução das premissas contidas nas narrativas mais tradicionais das RI: se o internacional precisa imitar, na medida do possível, a ordem doméstica, será essa ordem tão benéfica como imaginamos? O que acontece quando desvelamos o tão desejado bem comum buscado no domínio nacional? Nesse raciocínio, o primeiro passo, no capítulo inicial do trabalho, foi explicar que a política LGBT tem cada vez mais se alinhado à normatividade sexual dentro do ativismo institucional, ou que, mesmo num ativismo desinstitucionalizado, essa política tem-se centrado no desejo por reconhecimento político e cidadania dentro de uma ordem basilar que é heteronormativa. Em outras palavras, tem se destacado, nessa política, o caráter identitário. Nessa tônica, a não-heterossexualidade é o principal fator que define a luta, e todas as pessoas LGBTs são prejudicadas devido à discriminação sexual, enquanto que todos os heterossexuais são privilegiados.

Observei que esse fenômeno de crescente ‘identitarização’ tem implicações negativas para outras lutas políticas: possibilita a ascensão de um moralismo LGBT que promove um estilo de vida análogo à moral heteronormativa (homonormatividade); viabiliza a legitimação do *pinkwashing* como estratégia de depreciação do povo palestino, por exemplo; acentua, nos



EUA e na Europa, a xenofobia, especialmente contra povos árabes/muçulmanos; aceita o consumo capitalista como maneira de inclusão multicultural; marginaliza outras minorias sexuais e as mantém vulneráveis. Mesmo assim, não quis indicar que o abandono das identidades seja a única via política possível, visto que o momento atual é de proliferação de movimentos sociais e agrupamentos políticos em torno de identidades, e entendendo que esse pode ser o pontapé inicial para a construção de caminhos de luta na atualidade. Por isso, desenvolvi o capítulo 2 como um mapeamento de potencialidades e falhas, brechas e barreiras, contextualizando a atuação das políticas identitárias frente às estruturas intrinsecamente heteronormativas, racistas e masculinistas do Estado-nação, frente ao capitalismo, e no que diz respeito à psique, ao gozo e ao ressentimento. Apresentei, por outro lado, a importância do identitarismo para a auto-estima e auto-afirmação de grupos sociais historicamente oprimidos, optando por trazer visões de feministas negras, já que a proposta *queer* discutida ao longo do trabalho é antirracista e, por ser anti-heteronormativa, desloca os homens de seu local de sujeitos centrais da política.

Após o momento de reflexão sobre os alinhamentos identitários, argumentei, sem deixar de reconhecer a validade da luta por direitos dentro das estruturas do Estado, que a luta *queer* pode ser um caminho produtivo rumo à emancipação sexual contra a normatividade e na busca por sociedades mais justas. Mas, posteriormente, foi preciso discutir, no capítulo 3, a seguinte questão: qual a relação entre sexualidade, disciplinamento social, normatividade, racismo e hegemonia de classe? É nesse ponto que as premissas silenciadas sobre o Estado-nação são levantadas – mais ainda no que diz respeito àqueles países onde primeiro ascendeu a burguesia e estabeleceu-se um sistema social disciplinar –, ao se analisar o Estado e a acumulação capitalista como constitutiva de um poder disciplinador que pune e controla profundamente alguns sujeitos e formações sociais, e favorece a hegemonia social de outros.

Nesse capítulo, escrevi que o funcionamento do poder em sociedades disciplinares conta com dispositivos como a sexualidade, que hegemoniza o sexo da burguesia, mantendo-o (com mais frouxidão em relação às sociedades soberanas) embutido no dispositivo de aliança – através do matrimônio e da família nuclear como forma de organização social – e mantém as linhas do Estado-nação, o qual investe na heteronormatização das formações sociais racializadas atraídas pela oferta de força de trabalho capitalista, sejam afro-americanos, sejam imigrantes latinos e asiáticos. Esses argumentos foram construídos a partir de Foucault (1988; 2002), que narra a ascensão da burguesia e o surgimento das sociedades disciplinares, e através de Ferguson (2004), que mostra como, no contexto estadunidense, a heteronormatização disciplinou as formas de organização social da força de trabalho racializada/imigrante, e que tinha práticas não-heteronormativas

Com Reddy (2009), assinala-se que a política multicultural neoliberal estadunidense, ao mesmo tempo em que promove a agenda LGBT, reforça as estruturas heteronormativas de organização social nas periferias urbanas, habitadas majoritariamente por pessoas não-brancas. As ausências estratégicas do Estado neoliberal operam um disciplinamento heteronormativo através do apoio ao papel da família e da religião como estruturantes da vida social e política nessas comunidades marginalizadas. Assim, a homofobia é incitada nessas áreas, enquanto que o multiculturalismo fica reservado a alguns círculos e grupos sociais.

Explicadas essas as relações entre poder disciplinar, hetero/homonormatividade, hegemonia da burguesia e racismo, optei por situar tal explanação dentro das reflexões de Butler (2000) sobre Estado, universalismo e hegemonia. Que tipo de política sexual poderia contrariar essa normatividade sexual que é parte significativa da manutenção do *status quo* e do disciplinamento social? A autora propõe que os valores “universais” do Estado podem corresponder a algumas noções específicas do que deve ser correto e dominante. Este argumento vai de encontro com a combinação teórica que elaborei: o poder disciplinar biopolítico conta com o dispositivo da sexualidade (e também da aliança), que consolida a hegemonia da burguesia e controla

heteronormativamente a sociedade, promovendo uma política da família, do matrimônio, da hierarquização social, que premia a branquitude.

Defendi, a partir de Butler, que, da mesma forma que o Estado pode ser hegemonizado por valores específicos que são colocados universais, como a branquitude e a heteronormatividade, as lutas contra-hegemônicas podem, cada uma, carregar valores universais. Nessa concepção, o potencial da luta *queer* de que trato neste trabalho está num desejo de emancipação sexual, de minar o poder regulatório do Estado liberal e expandir as possíveis formas de organização social e laços afetivos. É neste sentido que as lutas *queer* podem ser contra-hegemônicas e abertas à associação com movimentos antirracistas, por exemplo (cuja universalidade estaria na vontade de implosão da hegemonia da branquitude e suas estruturas de sustentação).

Vistas essas possibilidades de análise e atuação das contra-hegemônicas, demonstrei no capítulo 4, a partir de argumentos materialistas sobre os desdobramentos mais recentes do capitalismo neoliberal, como têm ocorrido os processos de normatização sexual e higienização urbana de áreas *queer*. Inferi que as pessoas que têm comportamento e relações *queer*, especialmente as racializadas, marginalizadas, moradoras de rua, têm sido varridas de espaços de socialização urbana por um processo de intenso policiamento e privatização do espaço público e do sexo. Concomitantemente, as áreas periféricas, de onde essas pessoas geralmente advêm (em muitos casos por terem sido expulsas de casa ou da comunidade), são dominadas por instituições religiosas como norteadoras dos valores da comunidade, enquanto o Estado se encontra ausente. Nesse quadro, a heteronormatividade predomina nas áreas periféricas, e a homonormatividade encontra espaço em círculos sociais de investimento e consumo capitalista. Assim, afirmei que, sob o capitalismo, por mais que se proliferem as identidades não-heterossexuais e se promovam políticas de reconhecimento de pessoas LGBT, o heterossexismo ainda é estrutura fundante, que é reforçada em comunidades marginalizadas, racializadas e de menor renda.

Para o enfrentamento deste cenário, propus a politização (desprivatização, portanto) do sexo; a criação de relações e estruturas sociais (sem necessariamente recorrer-se ao Estado) de cuidado mútuo e afeto; a socialização da educação

infantil e, enfim, a descentralização da família heteronormativa – desestabilizando os dispositivos de sexo e aliança – como cerne da organização social.

Num segundo momento do capítulo 4, discuti os problemas da agenda LGBT que parte do cenário sexualmente normativo particular do Ocidente, indicando que a ascendente política internacional centrada no combate à homofobia tem servido para estigmatizar povos não-brancos e considerá-los bárbaros e atrasados, reforçando as hierarquias econômicas, políticas e sociais no sentido civilizacional.

Concluo reiterando que a política *queer* precisa enfrentar a heteronormatividade, e não necessariamente a heterossexualidade. Em variadas dimensões da vida, a heteronormatividade atravessa as configurações sociais, reforça o trabalho e a opressão feminina, silencia a potência do sexo como fulcro de potencialidade humana, controla as diferentes formas de relacionar-se e organizar-se, e pune especialmente a sexualidade *queer* não-branca, não produtiva e nem consumista, aquela que ameaça a ordem nacional e que não serve de instrumento para a preservação das hierarquias racistas internacionais. Por isso, vislumbrar uniões e movimentos *queer* requer priorizar as reivindicações do não-branco, não-masculino, não-ocidental, e sexualmente não-normativo.

## Referências Bibliográficas

- AGUDELO ECHEVERRI, Johana María. “La bomba poblacional”: uma explosión discursiva sobre la vida. In: **La planificación familiar: Discursos sobre al vida y la sexualidad em Ecuador desde mediados del siglo XX**. Quito: Editorial Abya Yala, 2017. p. 21-48.
- ALCOFF, Linda. The Problem of Speaking for Others. **Cultural Critique**, v. 20, n. 20, p. 5–32, 1992.
- ARADAU, Claudia; HUYSMANS, Jef. Critical methods in International Relations: The politics of techniques, devices and acts. **European Journal of International Relations**, v.20, n.3, p.596-619, 2014.
- BADIOU, Alain. **San Pablo: La fundación del universalismo**. Traducción de Danielle Regiiori. Barcelona: Anthropos Editorial, 1999. 123 p.
- BARROS, João Roberto. O Racismo de Estado em Michel Foucault. **INTERthesis**, v.15, n.1, p.1-16, jan/abr 2018.
- BERLANT, Lauren; WARNER, Michael. Sex in Public. **Critical Inquiry**, v. 24, n. 2, p. 547–66, 1998.
- BROWN, Wendy. The Big Picture: Defending Society. **Public Books**, 10 Oct. 2017. Disponível em: <<http://www.publicbooks.org/the-big-picture-defending-society/>>. Acesso em: 30 jan. 2019.
- \_\_\_\_\_, Wendy. **Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution**. New York: Zone Books, 2015. 295 p.
- \_\_\_\_\_, Wendy. Wounded Attachments. In: **States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity**. Princeton: Princeton University Press, 1995. p.52-76.
- BUTLER, Judith. Competing Universalities. In: Judith Butler; Ernesto, Laclau; Slavoj Zizek. **Contingency, Hegemony, Universality**. Contemporary Dialogues on the Left. London: Verso, 2000a. p. 136-81.

\_\_\_\_\_, Judith. Meramente Cultural. Tradução de Aléxia Bretas. **Idéias**, v.7, n.2, p. 227-248, jul/dez. 2016.

\_\_\_\_\_, Judith. Merely Cultural. **Social Text**, v. 15, n. 3-4, p. 265-77, 1997.

\_\_\_\_\_, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Tradução de Renato Aguiar. 1ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.235 p.

\_\_\_\_\_, Judith. Restaging the Universal: Hegemony and the Limits of Formalism. In: Judith Butler; Ernesto, Laclau; Slavoj Zizek. **Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left**. London: Verso, 2000b. p. 11-43.

COHEN, Cathy. Punks, Bulldaggers, and Welfare Queens: The Radical Potential of Queer Politics? GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies, v.3, pp.437-65, 1997.

COLLECTIVE, Combahee River. The Combahee River Collective Statement. 1974. Disponível em: <[http://crw112-leblanf13.wikispaces.umb.edu/file/view/The+Combahee+River+Collective+Statement.pdf/447211430/The Combahee River Collective Statement.pdf](http://crw112-leblanf13.wikispaces.umb.edu/file/view/The+Combahee+River+Collective+Statement.pdf/447211430/The+Combahee+River+Collective+Statement.pdf)>. Acesso em: 18 out 2018.

COLLING, Leandro. **Que os outros sejam o normal**. Tensões entre movimento LGBT e ativismos *queer*. Salvador: EDUFBA, 2015. 268p.

COLLINS, Patricia Hill. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. **Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, p. 99–127, 2016.

CONNOLLY, William E. **Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox**. Minneapolis: University of Minnesota Press, Expanded ed, 2002. 244 p.

D'EMILIO, John. Capitalism and Gay Identity. Powers of Desire: The Politics of Sexuality, v. 4, n. 3, p. 100–13, 1983.

DE JESUS, Jaqueline Gomes. Gênero sem essencialismo: feminismo transgênero como crítica do sexo. **Universitas Humanística**, n. 68, Julio-Diciembre 2014. pp.241-57.

DRUCKER, Peter. Changing families and communities: An LGBT contribution to an alternative development path. **Development in Practice**, v.19, n.7, p.825-36, 2009.

\_\_\_\_\_, Peter. Gay Normality and Queer Transformation. **Zapruder world**, v.2, 2015. Disponível em: <<http://zapruderworld.org/journal/archive/volume-2/gay-normality-and-queer-transformation/>>. Acesso em: 28 jan. 2019.

\_\_\_\_\_, Peter. The fracturing of LGBT identities under neoliberal capitalism. **Historical Materialism**, v. 19, n. 4, p. 3–32, 2011.

DU GAY, Paul. **Consumption and Identity at Work**, London: Sage, 1996. 213 p.

DUGGAN, Lisa. **The Twilight of Equality?** Neoliberalism, Cultural Politics and the Attack on Democracy. Boston: Beacon Press, 2003. 111p.

DUNKER, Christian. Políticas de identidade e a busca de um novo modelo de crítica. **Revista Fórum**, 17 fev. 2016. Seção Cultura. Disponível em: <<http://www.revistaforum.com.br/2016/02/17/christian-dunker-politicas-de-identidade-e-a-busca-de-um-novo-modelo-de-critica/>>. Acesso em: 22 out. 2018.

EDKINS, Jenny; ZEHFUSS, Maja. Generalising the international. **Review of International Studies**, n.31, p.451-72, 2005.

ELIA, Nada. Gay Rights with a Side of Apartheid. **Settler Colonial Studies**, v. 2, n. 2, p.49-68, 2012.

ENLOE, Cynthia. **The Curious Feminist**. Berkeley: University of California Press, 2004. 367 p.

FERGUSON, Roderick A. Introduction. In: **Aberrations in Black: Toward a Queer of Color Critique** Minneapolis: University of Minnesota Press, 2004. p.1-29.

FLOYD, Kevin. **The Reification of Desire: Toward a Queer Marxism**. Minneapolis: The University of Minnesota Press, 2009. 270p.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I: A Vontade de Saber**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal. 13ª ed, 1988. 149 p.

\_\_\_\_\_, Michel. **Microfísica do poder**. Tradução de Roberto Machado. 13ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1998. 295 p.

\_\_\_\_\_, Michel. Michel Foucault, uma entrevista: sexo, poder e a política da identidade. **verve**, v.5 p.260-77, 2004.

\_\_\_\_\_, Michel. **Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión**. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina. 1ª ed, 2002. 314 p.

FRASER, Nancy. Heterosexism, and Capitalism: A Response to Judith Butler. **Social Text**, n.1, v.52-53, p.279-89, 1997.

HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? In: Tomaz Tadeu da Silva (org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Editora Vozes, 2000, p.103-33.

HALPERIN, David M. The Normalization of Queer Theory. **Journal of Homosexuality**. v.45, n.2-4, p.339-343, 2008.

HARVEY, David. **O neoliberalismo: história e implicações**. Tradução de Adail Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

HENNESSY, Rosemary. Queer Visibility in Commodity Culture. **Cultural Critique**, n. 29, p. 31-76, Winter 1994-1995.

HOCHBERGH, Gil Z. Israelis, Palestinians, Queers: Points of Departure. **A Journal of Lesbian and Gay Studies**, v. 16, n. 4, p. 493-516, 2010.

HUBBARD, Phil; WILKINSON, Eleanor. Welcoming the world? Hospitality, homonationalism, and the London 2012 Olympics. **Antipode**, v. 47, n. 3, p. 598–615, 2014.

JACKSON, P. A. Capitalism and Global Queering: National Markets, Parallels among Sexual Cultures, and Multiple Queer Modernities. **GLQ: A Journal of Gay and Lesbian Studies**, v.15, n.3, p.357-395.

KAPOOR, Ilan. The queer Third World. **Third World Quarterly**, v. 36, n. 9, p. 1611–28, 2015.

KITZINGER, Celia. Heteronormativity in Action: Reproducing the Heterosexual Nuclear Family in After-hour. **Social Problems**, v.57, n.4, p. 477-98, 2005.

KRETZ, Adam. Is Aid Conditionality the Answer to Antigay Legislation? An Analysis of British and American Foreign Aid Policies Designed to Protect Sexual Minorities, **Vienna Journal of International Constitutional Law**, v. 7, p.1-24, 2012.



- LACAN, Jacques. A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. In: **Escritos**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998. 937 p.
- LACLAU, Ernesto. Identity and Hegemony: The Role of Universality in the Constitution of Political Logics. In: Judith Butler; Ernesto, Laclau; Slavoj Zizek. **Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left**. London: Verso, 2000. p. 44-89.
- LEE, Danny. Street Fight. **The New York Times Archives**, March 31 2002. Disponível em: <<https://www.nytimes.com/2002/03/31/nyregion/street-fight.html>>. Acesso em: 04 jan. 2019.
- LOOMBA, Ania. **Colonialism/Postcolonialism**, London: Routledge, 2005. 289 p.
- MAIKEY, Haneen. Signposts from Al Qaws: A Decade of Building a Queer Palestinian Discourse. **Europe Solidaire Sans Frontières**, 27 May 2012. Disponível em: <<http://www.europe-solidaire.org/spip.php?article25410>>. Acesso em: 31 jan. 2019.
- MARIANO, Ricardo. Crescimento Pentecostal no Brasil: fatores internos. **Revista de Estudos da Religião**, p.68-95, dez. 2018.
- MASSAD, Joseph. Re-Orienting Desire: The Gay International and the Arab World. **Public Culture**, v. 14, n. 2, p.361-85, 2002.
- MENDIETA, Eduardo. Hacer vivir y dejar morir: Foucault y la genealogía del racismo. **Tabula Rasa**, n. 6, p. 138-52, 2007.
- MILLS, Charles W. **The Racial Contract**. Ithaca: Cornell University Press, 1997. 171 p.
- MOMBAÇA, Jota. Notas estratégicas quanto aos usos políticos do conceito de lugar de fala. **Buala**. 19 jul 2017. Disponível em: <<http://www.buala.org/pt/corpo/notas-estrategicas-quanto-aos-usos-politicos-do-conceito-de-lugar-de-fala>>. Acesso em: 19 out. 2018.
- \_\_\_\_\_, Jota. Rumo a uma redistribuição desobediente de gênero e anticolonial da violência! **Publicação da Oficina de Imagem Política da 32ª Bienal de São Paulo - Incerteza Viva**, [2016?]. Disponível em: <[http://issuu-download.tiny-tools.com/single.php?doc\\_id=161213154413c8bbab548bed6780901176e9f8201efe&page\\_num=18](http://issuu-download.tiny-tools.com/single.php?doc_id=161213154413c8bbab548bed6780901176e9f8201efe&page_num=18)>. Acesso em: 18out. 2018.

- MORGENSEN, Scott Lauria. Settler Homonationalism Theorizing Settler Colonialism within Queer Modernities. **A Journal of Lesbian and Gay Studies**, v. 16, n.1-2, p. 105-31, 2010.
- NAVARRO-SWAIN, Tania. A invenção do corpo feminino ou a hora e a vez do nomadismo identitário? **Textos de História**, Brasília: Ed. UnB, v.8, n.1-2, p.47-84, 2000.
- OLIVEIRA, João Manuel de. Cidadania Sexual Sob Suspeita : Uma Meditação Sobre as Fundações Homonormativas e Neo-Liberais de uma Cidadania de “ Consolação ”. **Psicologia & Sociedade**, v. 25, n.1 p. 68–78, 1976.
- PATEMAN, Carole. **The Sexual Contract**. Stanford: Stanford University Press, 1998. 260 p.
- PEREIRA, Pedro Paulo Gomes. Queer nos trópicos. **Contemporânea**, v. 2, n. 2, p. 371–94, 2012.
- PFLANZ, Mike. Keep your gays and keep your aid, Uganda tells the West. **The Telegraph**, 28 Feb. 2014. Disponível em: <<https://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/africaandindianocean/uganda/10668278/Keep-your-gays-and-keep-your-aid-Uganda-tells-the-West.html>>. Acesso em: 10 jan. 2019.
- PUAR, Jasbir K. Circuits of Queer Mobility. Tourism, Travel, and Globalization. **GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies**, v.8, n.1-2, 2002. p.101-37.
- PUAR, Jasbir K. Mapping US homonormativities. **Gender, Place and Culture**, v. 13, n. 1, p. 67–88, 2006.
- PUAR, Jasbir. **Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times**. Durham: Duke University Press, 2007. 335p.
- RAHMAN, Momin. Sexual diffusions and conceptual confusions: Muslim homophobia and Muslim homosexualities in the context of modernity. In: **Sexualities in World Politics: How LGBTQ claims shape International Relations**. Manuela Lavinias Picq and Markus Thiel (Eds.). London: Routledge, 2015. p.92-107.
- RAO, Rahul. Global Homocapitalism. **Radical Philosophy**, V. 195, p. 38-49, Nov/Dec 2015.
- \_\_\_\_\_, Rahul. On ‘gay conditionality’, imperial power and queer liberation. **Kafila**,

01 jan. 2012. Disponível em: <<https://kafila.online/2012/01/01/on-gay-conditionality-imperial-power-and-queer-liberation-rahul-rao/>>. Acesso em: 27 dez. 2018.

REDDY, Chandan. **Freedom with Violence: Race, Sexuality, and the US State**. Durham Duke University Press, 2011. 303 p.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala**. Belo Horizonte: Editora Letramento, 2017. 96 p.

RICHTER-MONTPETIT, Melanie. Everything you always wanted to know about sex (in IR) but were afraid to ask: The ‘queer turn’ in international relations. **Millennium: Journal of International Studies**, v. 46, n. 2, p. 220–40, 2018.

RITCHIE, Jason. How Do You Say “Come Out of the Closet” in Arabic? Queer Activism and the Politics of Visibility in Israel-Palestine. **A Journal of Lesbian and Gay Studies**, v. 16, n. 4, p.558-75, 2010.

SAFATLE, Wladimir. **O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo**. Belo Horizonte: Autêntica Editora. 2

<sup>a</sup> ed., 2018. 358 p.

SAID, EDWARD W. **Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente**. Tradução de Laura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. 513 p.

SCHULMAN, Sarah. **Israel / Palestine and the Queer International**. Durham: Duke University Press, 2012. 185p.

SEARS, Alan. Queer Anti-Capitalism: What's Left of Lesbian and Gay Liberation? **Science & Society**, v. 69, n.1, p. 92-112, 2005.

SEGUER, Lucía. De la normatividad queer en la construcción de la nación a la resistencia política queer: un debate en la relación Israel-Palestina. **Universitas Humanística**, n.68, p.261-80, 2014.

SEMERENE, Gabriel. Israel lava mais rosa. **Revista Geni**, n.14, ago. 2014. Disponível em: <<http://revistageni.org/08/israel-lava-mais-rosa/>>. Acesso em: 12 dez. 2018

STAVRAKAKIS, Yannis (1999). **Lacan and the Political**. London: Routledge, 1999. 188 p.

Vergueiro, Viviane Simakawa. **Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de Gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da**

**cisgeneridade como normatividade. Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade)** – Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade, do Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos, Universidade Federal da Bahia. Salvador, 243 p. 2015.

WARWICK, Bruce. Aid Conditionality and Sexual Rights in the Third World. **E-International Relations Students**, Apr. 1 2013. Disponível em: <<http://www.e-ir.info/2013/04/01/aid-conditionality-and-sexual-rights-in-the-third-world/>>.

Acesso em: 10 jan. 2019.

WEBER, Cynthia. Queer intellectual curiosity as international relations method: Developing queer international relations theoretical and methodological frameworks. **International Studies Quarterly**, v. 60, n. 1, p. 11–23, 2016.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e Diferença. In: Tomaz Tadeu da Silva (org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Editora Vozes, 2000, p. 7- 72.

MARKWELL, Kevin. Mardi Gras Tourism and the Construction of Sydney as an International Gay and Lesbian City. **GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies**, v.8, n.1-2, p.81-99, 2002.