



Amanda Álvares Ferreira

SOBERANIA EM OUTROS TERMOS
Dissidência, morte e excesso

Tese de Doutorado

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutora em Relações Internacionais pelo Programa de Pós-graduação em Relações Internacionais, do Instituto de Relações Internacionais da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Orientador: Prof. James Casas Klausen

Rio de Janeiro,
fevereiro de 2023



Amanda Álvares Ferreira

SOBERANIA EM OUTROS TERMOS
Dissidência, morte e excesso

Tese de Doutorado

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutora em Relações Internacionais pelo Programa de Pós-graduação em Relações Internacionais, do Instituto de Relações Internacionais da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Prof. James Casas Klausen

Orientador

Instituto de Relações Internacionais - PUC-Rio

Profa. Marta Regina Fernandez Y Garcia

Instituto de Relações Internacionais - PUC-Rio

Profa. Paula Drumond Rangel Campos

Instituto de Relações Internacionais - PUC-Rio

Profa. Laila Maria Domith Vicente

UNIRIO

Profa. Francisco Paolo Vieira Miguel

UNICAMP

Rio de Janeiro, 17 de fevereiro de 2023

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

Amanda Álvares Ferreira

Graduou-se em Relações Internacionais pelo Ibmec Rio de Janeiro em 2014. É mestre em Relações Internacionais pelo IRI, PUC Rio, com foco em Política Internacional. Participou de diversos congressos da Associação Brasileira de Relações Internacionais (ABRI) e da International Studies Association (ISA), sendo concedida com o prêmio de diversidade e inclusão da seção de feminismo e gênero (FTGS) da ISA. Durante o período doutoral, publicou artigos pela revista Contexto Internacional de contribuição para o debate de gênero e sexualidade. Atualmente, dedica-se à pesquisa na teoria das Relações Internacionais e na teoria política, nos estudos de gênero e raça, nas teorias pós/decoloniais.

Ficha Catalográfica

Ferreira, Amanda Álvares

Soberania em outros termos : dissidência, morte e excesso / Amanda Álvares Ferreira ; orientador: Jimmy Casas Klausen. – 2023.

156 f. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Instituto de Relações Internacionais, 2023.

Inclui bibliografia

1. Relações Internacionais – Teses. 2. Soberania. 3. Gênero e Sexualidade. 4. Biopolítica. 5. Excesso. 6. Morte. I. Klausen, Jimmy Casas. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Instituto de Relações Internacionais. III. Título.

CDD: 327

Agradecimentos

Não posso escapar ao clichê: uma tese é escrita a muitas mãos. E esses agradecimentos são àqueles que me apoiaram durante essa trajetória, e sem os quais eu não teria chegado aqui. Sou imensamente grata pela oportunidade de ter estudado e ser parte do Instituto de Relações Internacionais da PUC Rio, onde fui muito feliz. Meu encontro com a pesquisa e a educação não poderia ter sido em um lugar melhor: me deparei com textos assustadoramente difíceis, me apaixonei por outras literaturas, tive trocas incríveis com professores generosos e dedicados, ganhei amizades que perduram.

Agradeço aos meus pais, José Lúcio Ferreira e Eliane Maria Ferreira, e às minhas irmãs, Júlia Álvares Ferreira e Ana Clara Álvares Ferreira, que me proveram todas as condições e oportunidades para seguir estudando e perseguindo minha carreira acadêmica.

Agradeço ao meu orientador, Jimmy Casas Klausen, pela parceria de longa data, pelo suporte incondicional durante toda a minha pós-graduação, por me auxiliar em todas as minhas publicações, comunicações, propostas e engajamentos de quaisquer tipos na comunidade acadêmica. Todo meu conhecimento foi construído no contato próximo e no debate cuidadoso com meu orientador, e boa parte disso se reflete nesta tese. Agradeço pelos ensinamentos e pela amizade, e pela orientação em moldes que permitiram a minha expressão livre e criativa. Sou grata por cada passo desse caminho de 8 anos como sua orientanda.

Agradeço à minha parceira, Selom Samara Defor, por todo o amor, pelo cuidado atencioso no meu fôlego final, por me incentivar a persistir em meus projetos e convicções pessoais independente de qualquer outra coisa. Agradeço poder caminhar com leveza ao seu lado.

Agradeço a Camila Amorim Jardim, minha companhia diária por serendipidade. Sua contribuição na tese está além do que pode ser expresso aqui. Você foi e é a minha força, sua amizade me faz seguir em frente.

A Dani Dias e Marina Filgueiras. Os laços por nós construídos dão significado ao que pode ser uma família. Seguiremos sempre o apoio um do outro.

Meus imensos agradecimentos à minha amiga e revisora Livia Viganó, amiga que está comigo desde a adolescência, e hoje nos vemos discutindo Bataille por horas. Livia foi fundamental na execução desta tese. Obrigada pela leitura cuidadosa e pelos comentários, pelas ligações infundáveis e pelo suporte emocional.

Aproveito para agradecer também à minha amiga Bárbara de Barros, professora e especialista em Bataille, amiga que também sempre esteve comigo e que em muito guiou meu trabalho.

À minha família escolhida: Márcia Ayres, Silma Ayres, Júlia Ayres e João Ayres, por sempre me cederem conselho e apoio.

Agradeço à minha amada prima Mariana Corrêa, que é tão importante para mim. Agradeço à minha tia avó Maria José Ferreira, aos meus tios Lúcia Andrade e Márcio Corrêa, Regina e Antônio Andrade, e ao meu primo Pedro Corrêa.

Ao meu primo Sérgio Morato. Nossos encontros tornaram-se bianuais devido à ABRI, e os passeios por Belo Horizonte são sempre mais divertidos com a companhia de meu primo.

A lista de amigos que me apoiaram durante todo esse processo, por sorte, é muito extensa.

As minhas amadas amigas de Brasília: Raquel Bartholo, Lyvia Rodrigues, Isabela Vieira, Amanda Müller e Isabela Marinho.

Agradeço a Tais Koshino, palavras me faltam para descrever o quanto você foi importante durante todo o meu período doutoral. Obrigada pelas visitas, pelas viagens juntas, pelas conversas, pelos conselhos sempre certos, por me inspirar pela sua arte e sua forma de ver o mundo.

Agradeço a Victoria Barbiero, um presente inesperado, amiga que foi suporte nos últimos meses.

Aos amigos que ganhei no Rio de Janeiro: Beatriz Prechet, Ana Hortência Egito, Thais dos Anjos, Tomás Primo, Maria Eduarda Fauvel, Nathália Antonucci, Eliane Leal.

A Ludmilla Müller, saudosa do nosso cotidiano juntas no Rio. Ludmilla foi casa para mim, e tenho a sorte de tê-la comigo para o que der e vier.

A Fernanda Almeida e Sina Pankoke, amigas que me concedem um carinho tão imenso e sincero. Tenho dificuldade de retribuir em palavras o significado de contar com essas pessoas maravilhosas, generosas e tão cuidadosas ao meu lado.

Agradeço às minhas colegas de apartamento e amigas: Roberta Guizan e Julia Aiz, Carolina Secco, Nadine Nicolay, Gabriela Montenegro.

Agradeço a Ítalo Nascimento, quem me incentivou a entrar na vida acadêmica e me ajudou incansavelmente no preparo para entrar no mestrado. Obrigada por tudo.

Agradeço aos amigos do meu trânsito sudestino: Ana Clara Marques, Hudson Lira, Everton Moreira, Débora Baldin e Caê Bellangero.

Agradeço a Paula Mendes Lacerda, acadêmica por quem nutro grande admiração. Obrigada por todo o apoio e disponibilidade que sempre ofereceu de maneira tão gentil.

A Aline Vilela, que me ajudou a atravessar essa pandemia nas trocas e conversas de sala de aula.

Aos amigos que ganhei na minha vida acadêmica. Saudosa de tudo que foi vivido antes da pandemia, e feliz por levá-los comigo nos caminhos que virão.

Agradeço a Sebastián Granda, minha melhor companhia em viagens para congressos, agradeço pela amizade incrível que construímos ao longo dos anos.

Agradeço a Manuela Trindade. Nossa amizade surgiu a partir do estágio-docência, e minha admiração por Manu é imensurável.

Agradeço a Luciana Martinez, sempre feliz que conseguimos manter nossa amizade mesmo que à longa distância.

A Thais de Bakker, agradeço por tudo que vivemos juntas.

Agradeço a Flávia Belmont. Pela nossa troca acadêmica tão frutífera e pelos laços que criamos. Admiro sua inteligência e aprecio muito poder contar com sua parceria.

A Cristiana Gonzalez agradeço pelo carinho e por todo o aprendizado e sabedoria que compartilha comigo.

A Ananda Vilela, agradeço pela amizade, por nossos diálogos e pelo apoio de sempre.

Agradeço a Pedro Salgado, amigo querido que ganhei nos encontros fortuitos de congressos.

Agradeço aos meus queridos amigos e colegas de turma Lucas Carames e Luisa Giannini.

Agradeço a Maria Alice, Eva Célem, Júlio Emílio Paschoal, Renato Bahia, Tabatha Morgado, Pedro Zukeriza, Beatriz Mattos, Guilherme Engelender e Karin Adams, todos amigos queridos que a PUC me presenteou.

Aos meus professores Marta Fernández, Maíra Siman, Isabel de Siqueira, Stefano Guzzini, Anna Leander, Roberto Yamato, Matt Davies e Rob Walker, a quem sou tão grata por tudo que há compartilharam comigo. Obrigada pelos ensinamentos que vão muito além do conhecimento acadêmico.

Agradeço a Lia González, que sempre faz os dias no IRI serem mais felizes. Obrigada por sempre se fazer disponível para ajudar a todos os alunos do nosso departamento.

Agradeço a Mariana Caldas, Fernanda Alves, Vinícius Santiago e aos amigos da revista *Cadernos de Relações Internacionais*.

Ao Grupo de Estudos Glória Anzaldúa, grupo de estudos sobre gênero e sexualidade em *Relações Internacionais* que concebi junto aos meus caros colegas e amigos Flávia Belmont, Marina Sertã, Tatiana Castelo Branco, Ricardo Prata, Thais de Bakker. Feliz em ver o grupo seguir com novos colegas, novas leituras e descobertas. Nossas trocas enriqueceram imensamente meu conhecimento sobre estudos feministas.

Agradeço ao *Feminist Theory and Gender Studies Section* da *International Studies Association*, que por mais de uma vez me estendeu espaço para falar e elaborar minha pesquisa, e que me proveu a oportunidade de comparecer aos congressos da ISA mais de uma vez. Essa plataforma foi muito importante para que eu trocasse com pessoas de contextos completamente diferentes do meu, praticasse minhas comunicações, ouvisse perguntas para as quais não tinha ideia das respostas, e conhecesse pessoas incríveis. Agradeço especialmente a Vanessa Vela, Cai Wilkinson, Khushi Singh Ratorhe, Amanda Chisholm e Anna Agathangelou.

Agradeço a quem esteve comigo em bancas anteriores, cujos conselhos ainda carrego e quem admiro muito: ao querido Ilan Kapoor, sempre muito generoso e disponível, um acadêmico incrível, e a Adriana Vianna, uma excelente pesquisadora cujos comentários na minha qualificação foram definidores.

Agradeço aos profissionais de saúde que me acompanharam e fizeram possível que eu chegasse até aqui.

Primeiramente, agradeço a Isabela de Siqueira, minha psicóloga que cuidou de mim durante todos esses anos, semana a semana. O processo terapêutico foi absolutamente essencial para que eu chegasse até aqui, e Isa sempre se manteve firmemente ao meu lado.

Agradeço aos doutores Arthur Jatobá, Georgina de Sá, Camilla Ferrão e Paula Daher. Ressalto a importância do cultivo de um meio psicologicamente saudável e acessível na pós-graduação e na academia.

Agradeço aos professores da banca que gentilmente aceitaram analisar minha tese. Professora Doutora Laila Domith Vicente, Professor Doutor Francisco Paolo Vieira Miguel, Professora Doutora Paula Sandrin e Professora Doutora Marta Fernández, além dos professores suplentes, Professora Doutora Paula Mendes Lacerda e Professor Doutor Roberto Yamato. É uma honra que minha tese seja lida por esses excelentes pesquisadores.

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

Resumo

Ferreira, Amanda Álvares; Klausen, James Casas (Orientador). **Soberania em outros termos: dissidência, morte e excesso**, 2023. 156 p. Tese de Doutorado — Instituto de Relações Internacionais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

O objetivo desta tese é, em primeiro lugar, analisar a reprodução do discurso da soberania nas Relações Internacionais enquanto mecanismo de fixação identitária e, em segundo lugar, deslocar o foco da soberania por meio de uma análise de mecanismos de morte, esta sendo objeto e local da soberania em si. Considerando o debate na teoria queer sobre os limites da política, a tese faz uma análise crítica do desenvolvimento dessa perspectiva teórica na disciplina, apresentando uma leitura que fomenta o desmantelamento da noção de uniformidade do Estado e da prevalência do internacional como condição das Relações Internacionais, a fim de entender o internacional como universalidade. Depois disso, em diálogo com Foucault e Butler, a tese se aprofunda no detalhamento das relações de poder a nível do corpo por meio do debate sobre a sujeição implicada pela fixação identitária do gênero, e assim a demonstra como fundamental para as premissas da racionalidade e da agência como fundadoras da soberania. Para tal, o contexto brasileiro de marginalização e violência contra minorias de gênero e raça é considerado. Analisa-se a degeneração como forma de produção da diferença em uma gama de variações na intersecção de raça e gênero, em um engajamento crítico com o conceito de racismo de Estado. Nessa linha, a tese aprofunda, então, uma discussão teórica acerca dos diferentes exercícios de morte sobre o outro para entender as contrapartidas da expansão da vida, colocando em evidência a violência constitutiva da formação de uma identidade soberana. A tese então propõe uma análise da morte como chave da agência do ser e da soberania, a partir de uma leitura do excesso batailleano. A soberania é analisada no flerte com a morte, tanto na morte lenta quanto na morte violenta, ambas no entremeio entre a consciência e sua interrupção, e entre a utilidade e o dispêndio. Sendo assim, o identitarismo é posto em xeque por meio do questionamento da capacidade agencial resumida à razão, em uma contribuição que parte da perda de

si como contestação da figura do indivíduo e do Estado soberano. Por fim, a proposta de conceituação alternativa da soberania é examinada retomando as potenciais problemáticas identitárias presentes no debate queer. O objetivo é retomar a discussão sobre radicalidade queer e sobre as consequências do movimento de desnaturalização tanto do gênero como da soberania, sejam elas significativas em termos de resistência ou não.

Palavras-chave

Soberania; Gênero e Sexualidade; Biopolítica; Excesso; Morte; Teoria Queer.

Abstract

Ferreira, Amanda Álvares; Klausen, James Casas (Advisor). **Sovereignty in Other Terms: Dissidence, Death and Excess**, 2023. 156 p. PhD Dissertation — Instituto de Relações Internacionais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The objective of this thesis is, firstly, to analyze the reproduction of the discourse on sovereignty in International Relations, understanding it as a mechanism of fixation of identity and, secondly, to dislocate the focus of sovereignty through an analysis of mechanisms of death, considering death as object and locus of sovereignty itself. Considering queer theory's debate on the limits of politics, the thesis engages critically with the development of this theoretical perspective in the discipline, presenting a reading that foment the dismantling of the notion of State's uniformity and the prevalence of the international as a condition of International Relations, with the aim of understanding the international as universality. After that, in dialogue with Foucault and Butler, the thesis deepens itself in detailing the relations of power at the level of the body through the debate on subjection implied by gender identity's fixation, demonstrating it as fundamental to the premise of rationality and agency as both founding of sovereignty. To do so, the Brazilian context of marginalization and violence against gender and race minorities is considered. Degeneration is pondered as a form of production of difference in a range of variations at the intersection of gender and race, in a critical engagement with the concept of State racism. Following that, the thesis deepens, then, a theoretical discussion around the different exercises of death over the other in order to understand the costs of the expansion of life, evidencing the constitutive violence of the formation of a sovereign identity. The thesis then proposes an analysis of death as key to the agency of the being and to sovereignty, departing from a reading of bataillean excess. Sovereignty is analyzed in flirting with death, both in slow death as in violent death, both in between consciousness and its interruption, and in between utility and expenditure. Thus, identitarianism is put in check through the questioning of agential capacity reduced to reason, in a contribution that departs

from the loss of the self as a contestation of the image of the individual and the sovereign State. Finally, the proposal of an alternative conception of sovereignty is examined by recovering the discussion about queer radicality and about the consequences of the movement of denaturalization both of gender as well as sovereignty, be them significative in terms of resistance or not.

Keywords

Sovereignty; Gender and Sexuality; Biopolitics; Excess; Death; Queer Theory.

Sumário

Introdução	15
1 A Retórica da Soberania e a Inescapabilidade do Estado	24
1.1 Estado como Identidade, Internacional como Diferença	26
1.2 Binarismos em xeque	39
1.3 Soberania, Espelho do Homem	46
1.4 Internacional como Todo	55
2 Fronteiras do Corpo, Fronteiras do Estado: a fixação identitária da soberania	67
2.1 Racismo de Estado, Degeneração	71
2.2 Da Demarcação do Outro à Homonormatividade	86
2.3 Sujeição e Necropoder	98
3 Soberania, esfacelamento do Eu	107
3.1 Ora útil, ora morrendo, ora assassinado	116
3.2 A Transgressão Soberana	134
Desvio, a normalidade imensurável e considerações finais	142
Referências Bibliográficas	151

*Você ainda pensa e é melhor do que nada
Tudo que você consegue ser*

Milton Nascimento e Jobim Trio

Introdução

Esta tese contém três capítulos que formam uma linha de pensamento, mas que também partem de um ponto em comum e se constroem de maneira independente a partir dele. De início, minha pesquisa partiu de uma investigação sobre o gênero e a sexualidade e resultou em uma análise da soberania, mas posso dizer que o caminho inverso também é feito, e em uma investigação sobre a soberania trouxe reflexões sobre questões de gênero e sexualidade. O objetivo aqui é analisar a reprodução do discurso da soberania enquanto mecanismo da fixação identitária no sujeito. A tese é, portanto, uma investigação epistemológica que busca observar o desenvolvimento conjunto da ontologia e da epistemologia, nas Relações Internacionais (RI) e nos campos que atravessam a presente pesquisa.

Sendo assim, “Soberania em outros termos” significa propor análises alternativas da soberania a fim de romper com a noção que a pauta em Relações Internacionais, ou seja, expor o aspecto localizado temporal e espacialmente da disciplina, além do caráter inerentemente violento e produtor de morte do Estado moderno, cristalizado no Sistema Internacional de Estados. Pela via do gênero, analisamos como a produção de dissidências enquanto o excesso residual da produção do normal, a diferença disfarçada, leia-se *feita morrer*, da homogeneidade soberana moderna. Consideremos uma definição comungada, ou que se denominaria tradicional, do conceito de soberania nas RI:

O estado e a soberania são conceitos mutuamente constitutivos. Como F.H. Hinsley nos lembra, ‘em uma palavra, a origem e a história do conceito de soberania estão proximamente ligados com a natureza, a origem e a história do Estado’ (...). Os Estados definem o significado da soberania por meio de seu engajamento em práticas de reconhecimento mútuo, práticas que definem tanto a si quanto uns aos outros. Ao mesmo tempo, o reconhecimento mútuo das reivindicações da soberania é um elemento importante na definição do Estado em si (...). Ambos conceitos do Estado e soberania também possuem concepções territoriais associadas com eles. O ideal de Estado Westfaliano possui fronteiras distinguidas, e o ideal de soberania Westfaliano enfatiza o princípio de inviolabilidade dessas fronteiras. (BIERSTEKER, 2002, p. 207)¹

¹ No original, “State and sovereignty are mutually constitutive concepts. As F.H. Hinsley reminds us, ‘In a word, the origin and history of the concept of sovereignty are closely linked with the nature,

Thomas Biersteker lembra que, apesar da co-determinação entre Estado e soberania derivada das relações políticas europeias dos séculos XVI e XVII, esses conceitos não se mantêm constantes. Consideremos a noção mais básica possível: de que esse modelo era apoiado no colonialismo, e que quase toda a extensão do território global era demarcada pela soberania de um Império, e então, Estado, europeu. Então, o conceito de soberania foi tornado uma espécie de senso comum da política internacional, a fim de abarcar novos Estados independentes conforme o desenrolar do que se denomina como fim dos impérios coloniais, especialmente após meados do século XX. Está aí a consideração da genealogia da soberania de Jens Bartelson (1995) de que:

o 'tomar como dado' da soberania, o que tomo como ser integral à possibilidade de um estudo científico da política internacional, não necessariamente envolve a pressuposição metafísica de que a soberania está dada fora do espaço-tempo, contemplando sua própria indivisibilidade e imutabilidade. Se a soberania no presente contexto parece no mínimo significar a existência de uma autoridade final dentro assim como sobre uma fatia do espaço-tempo político, há uma tendência - menos marcada entre tradicionalistas - na teoria política internacional a enxergar essa condição como algo a ser situado no e simultaneamente sendo o fim da história, além do qual nenhuma mudança pode ser imaginada. (BARTELSON, 1995, p. 34)²

Considerando que a soberania não estaria, de fato, fora do espaço-tempo, o autor coloca que o amadurecimento do conceito na disciplina foi contrário à localização da soberania, mas sim de abstração desta. Ainda nos termos do autor:

Encontrando uma 'frase feita' para descrever as mutações que o conceito de soberania sofreu em sua breve história conceitual que pode ser lida a partir da teoria política internacional pós-guerra, silenciamento pareceria ser o termo apropriado. De ser conceitualizada como o resultado de uma mudança histórica profunda por tradicionalistas como Wight e Morgenthau, a soberania toma um significado mais abstrato na busca por rigor científico; de ser historicamente fundacional para a identidade da

the origin and the history of the state' (...). States define the meaning of sovereignty through their engagement in practices of mutual recognition, practices that define both themselves and each other. At the same time, the mutual recognition of claims of sovereignty is an important element in the definition of the state itself (...). Both the concepts of state and sovereignty also have territorial conceptions associated with them. The idealized, Westphalian state has distinct boundaries, and the Westphalian ideal of sovereignty stresses the principle of the inviolability of those borders.

² No original, "the givenness of sovereignty, which I take to be integral to the possibility of a scientific study of international politics, need not necessarily entail the metaphysical assumption that sovereignty is given outside time-space, contemplating its own indivisibility and immutability. If sovereignty in the present context seems at a minimum to signify the existence of final authority within as well as over a slice of political time-space, there is a tendency - less marked among traditionalists - in international political theory to regard this condition as something situated at and simultaneously being the end of history, beyond which no further change can be imagined." (BARTELSON, 1995, p. 34)

disciplina e para a realidade que essa disciplina busca abarcar com respeito tanto à realidade quanto ao entendimento. Sua própria historicidade é silenciada conforme ela toma para si a tarefa de explicar passado e presente. (BARTELSON, 1995, p. 34)³

O objetivo, portanto, é ir no sentido oposto do silenciamento, não é aplinar as nuances e modificações históricas do que se define como Estado e do que se reivindica como soberania, pelo contrário, é enfatizá-las, e demonstrar o funcionamento da lógica moderna que opera um discurso reproduzido e recriado até a contemporaneidade.

No primeiro capítulo, faço isso com o objetivo de desmontar o edifício das Relações Internacionais que se baseia nessa tradição de pensamento e nessa concepção de soberania, por meio da teoria *queer* e do pós-estruturalismo na disciplina. O ponto é demonstrar como a disciplina é parte do projeto político da branquitude cisheteronormativa europeia, um projeto político colonial que apaga, perde de vista, sua origem histórico-temporal à medida que estabiliza o conceito de soberania apoiando-o em uma natureza humana. Traço, então, um caminho para demonstrar os engajamentos *queer* com essa questão e para debater sobre como o internacional se torna uma universalidade, tornando o Estado inescapável. Por fim, concluo que o binário regente da lógica moderna, o mesmo que separa o doméstico do internacional, é efeito violento dessa retroalimentação entre epistemologia e ontologia. Portanto, se a diferença do internacional está presente também no doméstico, a diferença é o todo, o internacional é, conforme Edkins e Zehfuss (2005), generalizado. A linguagem do internacional é a universalidade porque ela se torna inescapável.

A premissa de que a soberania é produtora da diferença é então levada à frente. Consideremos o seguinte excerto de Achille Mbembe:

a modernidade esteve na origem de vários conceitos de soberania — e, portanto, da biopolítica. Desconsiderando essa multiplicidade, a crítica política contemporânea

³ No original, “finding a catchword to describe the mutations that the concept of sovereignty has gone through in the brief conceptual history that can be read off from post-war international political theory, silencing would seem an appropriate term. From being conceptualized as the outcome of a profound historical change by traditionalists such as Wight and Morgenthau, sovereignty takes on a more abstract meaning in the quest for scientific rigor; from being historically foundational to the discipline’s identity and the reality this discipline seeks to comprehend, it gradually becomes ontologically and epistemically foundational with respect to both reality and understanding. Its own historicity is silenced as it takes on the task of explaining past and present: it becomes a metaphysical condition of the unity of the modern state.” (BARTELSON, 1995, p. 34)

infelizmente privilegiou as teorias normativas da democracia e tornou o conceito de razão um dos elementos mais importantes tanto do projeto de modernidade quanto do território da soberania. A partir dessa perspectiva, a expressão máxima da soberania é a produção de normas gerais por um corpo (povo) composto por homes e mulheres livres iguais. Esses homens e mulheres são considerados sujeitos completos, capazes de autoconhecimento, autoconsciência e autorrepresentação. A política, portanto, é definida duplamente: um projeto de autonomia e a realização de acordo em uma coletividade mediante comunicação e reconhecimento. É isso, dizem-nos, que a diferencia da guerra. Em outras palavras, é com base em uma distinção entre razão e desrazão (paixão, fantasia) que a crítica contemporânea foi capaz de articular uma certa ideia de política, comunidade, sujeito — ou, mais fundamentalmente, do que abarca uma vida plena, de como alcançá-la e, nesse processo, tornar-se agente plenamente moral. Nesse caso, o romance da soberania baseia-se na crença de que o sujeito é o principal autor controlador do seu próprio significado. Soberania é, portanto, definida como um duplo processo de ‘auto instituição’ e ‘autolimitação’ (fixando em si os próprios limites para si mesmo). O exercício da soberania, por sua vez, consiste na capacidade da sociedade para a autocriação pelo recurso às instituições inspirado por significações específicas sociais e imaginárias. (MBEMBE, 2018, p. 9)

Mbembe descreve acuradamente as questões que analiso na soberania: especificamente, a retórica de que a soberania é a expressão de um corpo político composto por sujeitos racionais e igualmente livres. No segundo capítulo, de antemão, é importante ressaltar a centralidade do corpo político brasileiro: é nele que situo minha análise a partir do entendimento que não há pesquisa teórica deslocada de seu contexto. Engajo-me em um longo debate entre Foucault e Butler considerando o meu olhar que parte do contexto pós-colonial brasileiro, investigando o racismo de Estado e a instauração do poder biopolítico por meio dele. Para tal, discorro sobre o conceito de degeneração como forma de atribuição da diferença a corpos marcados por gênero e raça, e observo a recriação do movimento de assinalação da diferença na conjunção entre os dois. Esse movimento, que no meio da teoria *queer* por vezes é chamado de *queerização*, é parte importante do debate sobre os mecanismos de poder que regem a vida e a morte na organização política contemporânea em termos de Estados, sobre quem alcança o status de cidadania e quem ocupa o status de menos-que-sujeito.

Observando a lógica econômica integrada à biopolítica, debato a sujeição em Butler e Foucault em face da fixação do gênero como chave da individualidade. Encerro o capítulo demonstrando o funcionamento do poder soberano nos termos específicos da sociedade brasileira, com Berenice Bento (2006; 2018) e com Mbembe (2018), compreendendo a demarcação do outro como necessidade imperativa para construção da normalidade.

Durante todo esse percurso, tomei a teoria *queer* como aparato teórico para minhas lentes de gênero: engajo-me, por exemplo, com o trabalho de Judith Butler (2011; 2016; 2017) por toda a tese. Entendo meu trabalho como uma contribuição para as Relações Internacionais a partir da teoria *queer* e um engajamento com a teoria *queer* por si só. Ao longo do trabalho, no entanto, engajo-me também com autores que não estão necessariamente focados no debate de gênero. Não somente isto, permaneço na tentativa de tensionar os limites dessa perspectiva teórica, especialmente considerando as intersecções com outros eixos de poder e observando as diferenças do contexto *queer* no Norte e no Sul Global.

Butler propõe, construindo sobre Foucault, que uma vez que os sistemas jurídicos de poder produzem os sujeitos e, portanto, o sujeito feminista (“as mulheres”), temos dado o problema da política e da representação: se o próprio sujeito feminista é construído discursivamente pelo sistema político que deveria emancipá-lo, estamos inexoravelmente fadadas a fracassar, considerando que as mulheres são tanto produzidas quanto reprimidas por um sistema hegemônico regulador da lei. A raiz desse problema está, segundo a autora, no fato de que os sujeitos políticos são produzidos a partir de “traços de gêneros determinados em conformidade com um eixo diferencial de dominação, ou os produz presumivelmente masculinos” (BUTLER, 2016, p. 19).

Sendo assim, uma perspectiva *queer* que questiona a biologia do sexo como base do feminismo abre espaço para a teorização e a prática feminista baseadas na própria diferença. O *queer*, então, almeja ser o que não é pré-definido. Significa o desvio, dispersar-se da norma:

Se o termo “queer” serve para ser um sítio de contestação coletiva, o ponto de partida para um conjunto de reflexões históricas e imaginações futuras, ele deverá permanecer aquilo que, no presente, nunca é totalmente dominado, mas sempre e somente reempregado, torcido, *queered* de um uso anterior e na direção de propósitos políticos urgentes e expansivos. (BUTLER, 2011, p. 173)⁴

Mais do que um círculo de autores já canônicos do *queer* a serem trabalhados, prefiro entender como *queer* se torna um verbo, na *desidentificação* de José Estéban

⁴ No original, “if the term “queer” is to be a site of collective contestation, the point of departure for a set of historical reflections and futural imaginings, it will have to remain that which is, in the present, never fully owned, but always and only redeployed, twisted, queered from a prior usage and in the direction of urgent and expanding political purposes.” (BUTLER, 2011, p. 173)

Muñoz (1999), em que se descrevem “as estratégias de sobrevivência que o sujeito minoritário pratica para poder negociar uma esfera pública majoritária fóbica que continuamente elide ou pune a existência de sujeitos que não se conformam ao fantasma da cidadania normativa” (MUÑOZ, 1999, p. 4).

Com isso em vista, engajo-me, no terceiro capítulo, em uma análise que parte da premissa foucaultiana de que o sujeito é produzido e produz o poder, e que a aprofunda. Adentro a perspectiva batailleana sobre o excesso para analisar diferentes mecanismos de morte, para além da necropolítica de Mbembe (2018). Dessa forma, proponho que não há apenas a reserva para a morte de corpos dissidentes de gênero e/ou de raça, mas, sim, que sua utilidade é exaurida até a morte, ou que sua morte é provocada de forma abrupta motivada pelo medo que o normal cria quanto ao outro, na suposta ameaça do que é ininteligível. Há, então, uma utilidade do corpo dissidente na biopolítica, e ele pode morrer lentamente enquanto é útil, ou pode ser dispendido, morto violentamente pelo ódio.

Considero o dispêndio improdutivo na crítica ao utilitarismo e como chave para entender a agência do sujeito, por meio da análise de Lauren Berlant (2007) em sua proposta de soberania prática. Tendo em vista que os termos de produtividade da biopolítica estão dados, Berlant propõe que a interrupção de si por meio de curtos momentos de prazer, momentos que adicionam ao processo de morte lenta, é quando o sujeito submetido a condições degradantes de exploração encontra sua própria forma de agência, de resistir àquela estrutura de poder sufocante. Argumento, excedendo a autora, que a perda de si vai além da mera sobrevivência, mas pauta, na verdade, a agência nos modos batailleanos da soberania e do excesso. Na intermitência entre consciência e inconsciência é onde se encontra essa agência, e assim posso propor uma interpretação do gênero e da soberania que vão além de uma explicação embasada na razão como princípio ordenador do ser.

A operação soberana de Bataille se refere aos momentos em que a consciência é interrompida, o fluxo de pensamento para devido a uma experiência que excede à razão — experiência que transgride o âmbito do trabalho e da produtividade, e está no âmbito do prazer, da transgressão, do erotismo ou do sagrado. Analiso a perspectiva do autor não como uma forma de propor uma alternativa absoluta à política do Estado, mas de expor a autoafirmação da soberania tradicional como pautada em um mito da razão que nunca é alcançado, porque o sujeito e o corpo excedem a razão. Para Bataille, o sujeito não é movido exclusivamente pela razão,

tampouco tem como fim a acumulação econômica de capital. Finalizo, no não-saber, com a compreensão de que o sujeito e o corpo excedem a razão ou a explicação minuciosa da teorização do gênero, ainda que permaneça em linha com a proposta butleriana de que não existe corpo sem imersão social (BUTLER, 2011).

Como uma pesquisa fortemente embasada na obra de Michel Foucault, é importante ressaltar que a exploração genealógica do autor excede, em muito, essa pesquisa. Posso, é claro, considerar vários pontos de convergência entre a pesquisa genealógica foucaultiana e a análise que aqui conduzo, justamente porque parto das premissas adotadas pelo autor sobre poder, sobre a formação da sociedade biopolítica, e me engajo com o seu debate sobre poder soberano. Foucault ressalta que a genealogia se opõe à pesquisa da “origem” (FOUCAULT, 1998, p. 16), e acredito que esse seja o ponto principal a ser aqui ressaltado: as trilhas que traço em torno da questão da soberania não têm o fim de extrair a essência ou a verdade do conceito, nem mesmo uma resposta única. Elas almejam, do contrário, desafiar a cisheteronormatividade basilar para o modelo moderno-contemporâneo da política e da soberania e demonstrar a artificialidade, ou seja, o político, por trás da naturalização do conceito de soberania e, é claro, do que se entende do indivíduo.

Foucault (1998, p. 17) apoia-se no “Nietzsche genealogista” para detalhar o porquê da recusa de uma pesquisa da origem (*Ursprung*). Primeiramente, se a pesquisa busca a origem, ela se esforça para obter uma essência exata, uma identidade e forma anterior a tudo. O autor questiona:

Ora, se o genealogista tem o cuidado de escutar a história em vez de acreditar na metafísica, o que é que ele aprende? Que atrás das coisas há ‘algo inteiramente diferente’: não seu segredo essencial e sem data, mas o segredo de que elas são sem essência, ou que sua essência foi construída peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas. (FOUCAULT, 1998, p. 18)

Foucault questiona o rigor do método científico tradicional observando o limite da razão, a paixão como parte do cientista, a liberdade como produto das classes dominantes. Menciona ainda que a origem e os marcos da história são mitos. Aqui vale ressaltar, mais uma vez, as palavras do autor:

A alta origem é o ‘exagero metafísico que reaparece na concepção de que no começo de todas as coisas se encontra o que há de mais precioso e de mais essencial’: gostasse de acreditar que as coisas em seu início se encontravam em estado de perfeição; que elas saíram brilhantes das mãos do criador, ou na luz sem sombra da primeira

manhã. A origem está sempre antes da queda, antes do corpo, antes do mundo e do tempo; ela está do lado dos deuses, e para narrá-la se canta sempre uma teogonia. (FOUCAULT, 1998, p. 18)

Por último, Foucault amarra os dois últimos postulados sobre a origem, questionando o lugar da verdade. “A verdade e seu reino originário tiveram sua história na história” (FOUCAULT, 1998, p. 19), isto é, a verdade é algo construído historicamente. Fatidicamente, ela não existe senão como produto de uma perspectiva ou de um momento.

Permito-me, então, citar a contribuição de Donna Haraway (1991) como definidora da forma que enxergo a investigação desta tese, uma vez que a autora afirma que está:

argumentando por políticas e epistemologias do local, da posição, da situação, onde parcialidade e não universalidade é a condição de ser ouvido e fazer alegações de conhecimento racionais. Essas alegações são sobre as vidas das pessoas; a visão de um corpo, sempre um corpo complexo, contraditório, estruturante e estruturado, contra a visão de cima, de lugar nenhum, da simplicidade. (...) Sobretudo, o conhecimento racional não finge ser desengajado: estar em todo lugar e então em nenhum lugar, livre de interpretação e de ser representado, para ser completamente auto-contido ou totalmente formalizável. O conhecimento racional é o processo de contínua interpretação crítica entre “campos” de intérpretes e decodificadores. (HARAWAY, 1991, p. 195)⁵

Parto da premissa, com Donna Haraway e Glória Anzaldúa (1987), da posição situada, ou ainda, da posição fronteiriça que reconhece a fronteira, a identificação *mestiza*, como formativa de si, sempre considerando que a possibilidade de tecer um engajamento alinhado ao feminismo e à colonialidade se dá de maneira situada. Ou seja, não pretendo exceder minha própria experiência, muito pelo contrário, pretendo utilizá-la como ponto de vantagem cuidadoso na análise aqui proposta. Esse ponto de vantagem trabalha, em primeiro lugar, com uma espécie de devorar das teorias. Em vez de superar a localidade ou utilizar da empiria para produzir uma verdade analítica, reconheço o flerte com a abstração como minha própria forma de

⁵ No original, “I am arguing for politics and epistemologies of location, positioning, situating, where partiality and not universality is the condition of being heard to make rational knowledge claims. These are claims on people’s lives; the view from a body, always a complex, contradictory, structuring and structured body, versus the view from above, from nowhere, from simplicity. (...) Above all, rational knowledge does not pretend to disengagement: to be from everywhere and so nowhere, to be free from interpretation, from being represented, to be fully self-contained or fully formalizable. Rational knowledge is a process of ongoing critical interpretation among ‘fields’ of interpreters and decoders.” (HARAWAY, 1991, p. 196)

devorar, à la Larissa Pelúcio (2014), e propor não uma mas várias possibilidades de leituras das Relações Internacionais que me surgem a partir desta tese. Em vez da eterna repetição (periféria) de teorias (centrais), pensar a dissidência é observar o conteúdo da abjeção, e habitá-la.

A Retórica da Soberania e a Inescapabilidade do Estado

A razão de ser do estudo da política internacional, no entanto, é a explicação. Uma está na trilha da causa e efeito. E ao separar causa e efeito, é preciso ser econômico, discriminar. Tudo não é causa de algo. Da mesma maneira, uma coisa não causa todas as outras coisas. Para que uma explicação seja útil, uma grande quantidade de dignidade humana tem que ser deixada no chão da sala de edição. (ENLOE, 1996, p. 188, tradução minha)⁶

De que forma a sexualidade informa a política internacional? Para além disso, de que forma ela se torna objeto e domínio desse âmbito da política que é tomado como o terreno para relações entre *Estados*? Por mais que se considere a retórica de uma abertura da disciplina que analise o papel e a agência de “novos” atores, como agentes da iniciativa privada ou organizações internacionais não-governamentais (ASHLEY, 1988), temos uma base comum que corriqueiramente entende uma possível equiparação desses atores a uma voz semelhante à unidade mais básica e mais necessária para o surgimento do Sistema Internacional: o Estado soberano. Sendo assim, consideremos como um ponto de partida que há um distanciamento no imaginário da disciplina — e até mesmo no senso comum — sobre como a sexualidade é, conforme o ponto de vista analítico adotado nesta tese, onipresente na política.

Parto da crítica de que o Estado é a localização final do sujeito enquanto cidadão, entendendo como o gênero é tomado na modernidade como a chave da conciliação individual do sujeito. Há a reprodução de uma lógica semelhante de essencialização e de coesão do Eu tanto no que tange o gênero quanto no que tange o Estado-nação. É a partir disso, então, que vou tecer uma crítica afirmando que o internacional é um todo, uma vez que os instrumentos teóricos aqui mobilizados permitem expor tanto a artificialidade do gênero, em seu sistema compulsório de correspondência sexo/gênero/desejo, quanto a artificialidade do Sistema Internacional, em sua lógica relacional que propõe o jogo de Estado *versus* anarquia.

⁶ “The *raison d'être* for studying international politics, instead, is explanation. One is on the trail of cause and effect. And when sorting out cause and effect, one has to be economical, discriminating. Everything is not the cause of some one thing. Likewise, something does not cause every single thing. For an explanation to be useful, a great deal of human dignity has to be left on the cutting room floor” (ENLOE, 1996, p. 188).

Essa correspondência sexo/gênero/desejo designa uma unidade do gênero, e é o que Butler entende como “o efeito de uma prática reguladora que busca uniformizar a identidade do gênero por via da heterossexualidade compulsória” (BUTLER, 2016, p. 16). A noção de heterossexualidade compulsória, derivada de Adrienne Rich (2019), está abarcada na noção mais ampla adotada por Butler de uma matriz heterossexual⁷, que se refere a toda uma gama e estrutura de discursos que caracterizam e naturalizam a inteligibilidade dos corpos e seus gêneros e desejos. Em outros termos, a inteligibilidade do gênero depende da construção de uma coerência e de uma estabilidade fixada nessa correspondência entre sexo e gênero e, sendo assim, “a hipótese de um sistema binário dos gêneros encerra implicitamente a crença numa relação mimética entre gênero e sexo, na qual o gênero reflete o sexo ou é por ele restrito” (BUTLER, 2016, p. 26).

Isto é, tivemos, no Ocidente, uma invenção do Estado na mesma medida que tivemos uma invenção do gênero, e ambos dependem, é claro, de um funcionamento binário. É deste binarismo entre dentro e fora que surge, portanto, o Internacional, essa segunda parte do binário definidor da disciplina de RI:

Na tradição Ocidental, isso significou ‘normalizar’ dicotomias definitivas (público-privado, razão-afeto, mente-corpo, cultura-natureza, civilizado-bárbaro, masculino-feminino) tanto materialmente, em divisões de autoridade, poder, trabalho e recursos, assim como conceitualmente, na metafísica moderna, na linguagem, na filosofia e na teoria política. (SPIKE PETERSON, 1999, p. 41)⁸

A necessidade da retórica de coerência identitária se reproduz discursivamente a nível do sujeito e a nível do Estado e, conforme já prescreveu Foucault, a reprodução da família nuclear burguesa foi, e é, de fato, um assunto de Estado (BUTLER, 2016; FOUCAULT, 1988). Ou seja, partimos da premissa básica de que

⁷ Defino-a de acordo com Butler: “Uso o termo matriz heterossexual ao longo do texto para designar a grade da inteligibilidade cultural por meio da qual os corpos, gêneros e desejos são naturalizados. Busquei minha referência na noção de Monique Wittig de ‘contrato heterossexual’ e, em menor medida, naquela de Adrienne Rich de ‘heterossexualidade compulsória’ para caracterizar o modelo discursivo/epistemológico hegemônico da inteligibilidade do gênero, o qual presume que, para os corpos serem coerentes e fazerem sentido (masculino expressa macho, feminino expressa fêmea), é necessário haver um sexo estável, expresso por um gênero estável, que é definido oposicional e hierarquicamente por meio da prática compulsória da heterossexualidade.” (BUTLER, 2016, p. 258, n. 6)

⁸ No original, “in the western tradition, this involved normalizing definitive dichotomies (public-private, reason-affect, mind-body, culture-nature, civilized-barbarian, masculine-feminine) both materially, in divisions of authority, power, labor, and resources, as well as conceptually, in western metaphysics, language, philosophy, political theory.” (SPIKE PETERSON, 1991, p. 41)

a biopolítica enquanto regime de poder nas sociedades contemporâneas depende da regulação da sexualidade: da família heteropatriarcal como unidade fundacional que garante a continuidade, a coerência e a integração da nação.

É na tentativa de desconstrução da divisão entre disciplina e mundo objetivo, este em que figuram os Estados como atores do Sistema Internacional, que será conduzido este capítulo. Mais importante, então, é entender as lentes de gênero como instrumento para essa desconstrução, explorando como as RI são informadas pela lógica dos saberes sexuais, da matriz heterossexual.

Farei isto olhando para o conceito de soberania, que resume a integridade estatal já que é a partir que se constitui o que se entende enquanto a agência desse Estado. A soberania, portanto, preside um eu coerente e constitui um ideal regulatório, uma voz originária, logo reflete a normatividade sexual e de gênero, e do corpo. Aqui, o gênero informa o social, a partir de uma leitura feminista e *queer*, e revela como o “normal” é normativo, e não natural (DE JESUS, 2004, p. 56), expondo a função também normativa da soberania.

1.1

Estado como Identidade, Internacional como Diferença

Início esta seção com a crítica de uma premissa com central importância para a esta tese: a de que o Sistema Internacional está baseado na existência de uma multiplicidade de Estados, e que cada um deles é soberano. Nessa premissa, a existência do Estado como fato dado é o ponto de partida, e sua soberania é o princípio básico para o funcionamento do Sistema Internacional. Richard Ashley (1988) questiona:

Como, em meio às ambiguidades e contingências de uma história global diversa, as ações são coordenadas, resistências domadas, e fronteiras de condutas impostas de tal forma que se torna possível e sensível simplesmente representar uma multiplicidade de sociedades domésticas, cada uma entendida como uma identidade coerente para o olhar de um único centro interpretativo, um Estado soberano? (ASHLEY, 1988, p. 229, tradução minha)⁹

⁹ No original, “how, amidst all the ambiguities and contingencies of a diverse global history, are actions coordinated, energies concerted, resistances tamed, and boundaries of conduct imposed such that it becomes possible and sensible simply to represent a multiplicity of domestic societies, each

O questionamento do autor trata da maneira que a soberania moderna é construída como identidade racional, presença contínua e homogênea, demarcada em oposição ao domínio da anarquia, sendo esta um domínio de diferença e contingência, o oposto residual da presença soberana em si. A distinção entre dentro e fora separa o que pode ser assimilado por um princípio soberano — do que é externo, perigoso e anárquico, o que ainda não foi trazido para o controle desse princípio (ASHLEY, 1988, p. 229). Nessa lógica, o que se conhece como “anarquia internacional” seria, portanto, o espaço onde os Estados, agentes fundamentais num Sistema Internacional, operam sem um governo superior. Esta é a característica que distinguiria a política internacional da política comum, e uma herança contundente do pensamento hobbesiano nas RI, a expressão mais onipresente do contratualismo na disciplina — se não temos um Leviatã acima dos Estados, os Estados se encontram também em estado de natureza. Conforme Beate Jahn:

Estados existem em estado de natureza. Essa é a afirmação definidora da teoria das RI, sua própria *raison d'être*, porque ela implica que a relação entre Estados é pré-social e pré-cultural, eu a sociedade não se espalhou para o âmbito das relações interestatais (ainda) (JAHN, 1999, p. 411, tradução minha)¹⁰

O pensamento jusnaturalista contratual, em suas diversas faces, imprime essa visão ontológica específica para a disciplina de RI, juntamente com suas concepções sobre linguagem, razão, liberdade, natureza humana, subjetividade, agência — além de soberania, é claro —, entre outros. A ideia de que os Estados devem sobreviver em um estado de natureza, portanto, antropomorfiza esses Estados — eles emulam as relações entre indivíduos e se comportam de acordo com uma natureza humana, concebida *antes* das relações sociais (VILAR-LOPES et al., 2016, p. 102).

A metáfora do pacto social parte do entendimento de que “a subjetivação da natureza humana parte do nível individual para o coletivo” (VILAR-LOPES et al., 2016): indivíduos que possuem uma natureza prévia à sociabilidade, entram em acordo por meio de um contrato social e passam do Estado de natureza à um Estado civil, social e político. A *natureza* desses indivíduos, ainda assim, é um desafio

understood as a coherent identity subordinate to the gaze of a single interpretive centre, a sovereign state? (ASHLEY, 1988, p. 229)

¹⁰ No original, “states exist in a state of nature. This is the defining claim of IR theory, its very *raison d'être*, for it implies that the relationship between states is pre-social and pre-cultural, that society has not spread into the realm of interstate relations (yet).” (JAHN, 1999, p. 411)

ontológico extensamente trabalhado pelos diversos autores contratualistas¹¹, mas o ponto principal é que essa natureza humana seria tanto pré-cultural quanto universal, e assim é transposta para o nível internacional, em uma argumentação que defende que ela influenciaria o comportamento e tomadas de decisão dos Estados.

Mais uma vez, a natureza humana estaria presente de forma mais pungente no âmbito internacional justamente porque não há um Estado acima dos Estados. As discussões e debates em torno disso, decidindo quão belicosos ou passíveis de cooperação são os Estados, em influência mais ou menos hobbesiana ou rousseauiana no debate entre realistas e liberais (e suas derivações), por exemplo, são o pano de fundo da tradição do pensamento da disciplina de RI. Epistemologicamente, temos uma transposição do contratualismo que se estabelece como premissa mais básica da disciplina do *mainstream* das RI como um todo, e é a partir desse entendimento que irei me contrapor a essa tradição.

A concepção *mainstream* das RI será aqui trabalhada como um conjunto, devido ao legado do pensamento contratualista moderno em sua tradição. Isso não significa, é claro, que não haja diferenças: 1) entre as mais diversas perspectivas teóricas da disciplina de RI, sejam elas realistas ou liberais, e suas derivações; e 2) entre as variadas produções filosóficas da teoria política moderna, geralmente enquadrada entre o período de 1453 e 1789. Considero que por mais diversificado que seja o uso de autores como Thomas Hobbes, John Locke, Jean-Jacques Rousseau e Immanuel Kant no *mainstream* das RI, há um legado comum na disciplina, principalmente influenciada por essa trajetória da teoria política moderna para o iluminismo e, posteriormente, para o liberalismo político.

Retomando, nos termos de Ashley, a *problematique* anárquica, temos que “a distinção entre dentro e fora, entre teoria política e Relações Internacionais, é tam-

¹¹ Na análise de Beate Jahn (1999), em que ela afirma que o estado de natureza foi, na realidade, muito além de uma mera hipótese ou recurso teórico, mas, sim, construído como uma condição histórica da humanidade no encontro colonial do contexto da descoberta da América, a autora comenta a mobilização dos espanhóis em relação ao argumento de Aristóteles a fim de estabelecer uma natureza, uma essência dos ameríndios. Nas palavras da autora: “(...) os espanhóis tentaram aplicar o conceito de Aristóteles de escravidão natural de acordo com o qual povos sem razão não poderiam ter *dominium* — isto é, poder/propriedade *de facto* e *de jure* — sobre seus próprios corpos, seus pares, ou sobre o mundo material. Para Aristóteles, pessoas com um corpo como outros humanos mas sem razão careciam da capacidade de viver uma vida genuinamente humana — isto é, uma vida dentro da *polis* — e, portanto, foram desenhados por natureza para serem escravos que, sob direção de homens reais, seriam libertos de sua forma bruta de vida e providos de uma única chance de viver uma vida quão humana quanto fosse possível para eles” (1999, p. 413).

bém introduzida como resultado desse conceito de uma comunidade política autêntica, baseada no estado de natureza e de acordo com a lei natural” (JAHN, 1999, p. 412, tradução minha). O comprometimento com essa lógica de oposição entre anarquia e soberania e seu aspecto inescapável é o que o autor diagnostica como sendo o poder da *problematique* que retira o aspecto histórico e político de vista da disciplina. Produz-se um paradoxo inescapável da política internacional moderna e impõe-se um limite ideológico arbitrário que desencoraja o questionamento crítico, uma vez que a soberania do Estado é posta como uma fundação justificada pela razão. A soberania torna-se inquestionável por ser absolutamente lógica. De forma importante, conforme a historicidade da soberania é silenciada, ela assume a própria “tarefa de explicar passado e presente: ela se torna a condição metafísica da unidade do Estado moderno” (BARTELSON, 1995, p. 34, tradução minha).

A tarefa que se propõe é, portanto, colocar em questão o fato da anarquia enquanto verdade fundacional, entendendo-o, na realidade, como produzido na história. Afinal, o dilema anárquico compõe a retórica de que a existência dos Estados seria inegociável, justamente por eles serem a única alternativa possível para convivência entre atores igualmente soberanos e, assim, garantidores da segurança dos cidadãos a eles pertencentes:

se a soberania no presente contexto parece no mínimo significar a existência de uma autoridade final dentro, assim como sobre, uma fatia do espaço-tempo político, há uma tendência (...) na teoria política internacional de enxergar essa condição como algo situado no e ao mesmo tempo sendo o fim da história, além do qual nenhuma mudança pode ser imaginada. Como isso é possível? (BARTELSON, 1995, p. 34, tradução minha)¹²

A tentativa, aqui, é de contrariar a arbitrariedade da fundação do Estado como ator principal — e exclusivamente soberano — e de demonstrar que ele não pode ser simplesmente representado como fundacional, como dado prévio à atividade política em si. Além disso, se a pretensão do Estado é assegurar e estabilizar suas bases soberanas de tal forma a conter em si o monopólio legítimo da força e a representação dos “sujeitos soberanos”, indivíduos que nele estão contidos, há uma dupla

12 No original, “if sovereignty in the present context seems at a minimum to signify the existence of final authority within as well as over a slice of political time-space, there is a tendency - less marked among traditionalists - in international political theory to regard this condition as something situated at and simultaneously being the end of history, beyond which no further change can be imagined. How is this possible?” (BARTELSON, 1995, p. 34)

exclusão. Por um lado, essa prática exclui todas as formas de interpretações resistentes no âmbito doméstico para que uma “sociedade doméstica” como identidade soberana seja posta em contraste com a indeterminação do meio anárquico; por outro, se essa identidade é tomada como a única representação possível, ela também exclui e silencia as vozes que contestam essa versão do “homem” racional e soberano no meio doméstico e o apontam como uma representação universal na história por meio de práticas arbitrárias de exclusão (ASHLEY, 1988, p. 257).

Mais uma vez, podemos perceber a tradição teórica das RI como historicamente específica, responsável por caracterizar e localizar a vida política em termos restritos (WALKER, 1993, p. 5) — ela estaria mais próxima de ser um próprio *aspecto* da política contemporânea mundial, e não uma *explicação* dela. A teoria das RI precisa, ela mesma, ser destrinchada e explicada. Conforme R.B.J. Walker (1993), pode-se considerar que o princípio da soberania estatal é a mais importante expressão dessa especificidade espaço-temporal da teoria das RI, do moderno internacional e da identidade política. Crucial para essa especificidade é também a relação entre um sujeito autônomo, um “eu coerente” que existe separadamente do mundo objetivo e do seu objeto de estudo,

seja valendo-se de uma reprovação positivista da metafísica ou simplesmente partindo de premissas sobre racionalidade, objetividade, e autonomia individual que se tornaram hegemônicas nas sociedades liberais modernas, a ciência social moderna é propensa a reduzir todas as questões complicadas a dificuldades de método ou técnica. Estou especialmente preocupado aqui com o quanto distinções entre fato e valor, sobre a lógica da explicação empírica e, acima de tudo, sobre a presumida prioridade da epistemologia sobre a ontologia e a axiologia, têm sistematicamente obscurecido o caráter altamente contencioso de afirmações sobre soberania e realismo político. (WALKER, 1993, p. 19, tradução minha)¹³

A soberania, no formato de Estados territoriais, segue sendo o ponto de retorno para o qual o imaginário moderno se volta. Em linha com a citação acima, a organização do sistema mundial permanece inquestionável porque se construiu uma retórica de que seria preciso explicar o comportamento dos Estados como se estes

¹³ No original, “whether drawing on a positivistic distaste for metaphysics or simply starting from assumptions about rationality, objectivity and individual autonomy that have become hegemonic within modern liberal societies, modern social science has been prone to reduce all awkward questions to difficulties of method and technique. I am especially concerned here with the extent to which distinctions between fact and value, about the logic of empirical explanation and, above all, about the presumed priority of epistemology over ontology and axiology, have systematically obscured the highly contentious character of claims about sovereignty and political realism.

fossem dados distanciados tanto da disciplina quanto da própria história política em si. Mesmo com o que se chamou de uma expansão das identidades políticas cognoscíveis ou reconhecidas nas RI, e em disputa nos anos 1990,,

em nome de nações, humanidades, classes, raças, culturas, gêneros ou movimentos, elas se mantiveram amplamente restringidas pelas opções ontológicas e discursivas expressas mais elegantemente, e, para o imaginário moderno, mais persuasivamente, por reivindicações sobre a soberania formal dos Estados territoriais. (WALKER, 1993, p. 162, tradução minha)¹⁴

Nesse processo, em consonância com o argumento de Ashley, Walker afirma que o caráter das relações internacionais se dá numa espécie de negação, de uma contraposição ao formato da comunidade política; tem-se “relações em vez de política, anarquia em vez de comunidade” (WALKER, 1993, p. 164), com o objetivo de evidenciar a diferença do meio externo em relação ao meio interno. Isto é resultado das resoluções metafísicas que reafirmam constantemente a soberania do Estado como um ponto de partida do político e como condição de possibilidade da política externa. Com efeito, a dificuldade em se colocar identidades políticas em termos distintos é também produto disso. Enquanto a soberania se tornou um princípio organizador ou uma regra constitutiva, e quanto mais ela parecia explicar, mais ela foi retirada do foco de análise (BARTELSON, 1995, p. 17).

Mesmo que a adequação do Estado soberano esteja sendo questionada num momento de “mudanças” no Sistema Internacional, devido a expansões nos fluxos de capital, de comunicações ou de pessoas — nos processos de acelerada globalização —, o Estado permaneceu, e permanece, um conceito central para as RI. A soberania estatal é o terreno no qual podemos finalmente ser definidos — em uma metafísica da presença que concilia indivíduo e humanidade dentro do Estado (BARTELSON, 1995, p. 188). Nos termos de Walker (1993), o princípio da soberania parece ser abstrato mas se constitui tanto denso como efetivo, uma condição de possibilidade do discurso político moderno, tão central a ponto de se tornar um

¹⁴ No original, “in the name of nations, humanities, classes, races, cultures, genders or movements, they remain largely constrained by ontological and discursive options expressed most elegantly, and to the modern imagination most persuasively, by claims about the formal sovereignty of territorial states.” (WALKER, 1993, p. 162)

eterno retorno, onde todos nós podemos ser examinados, identificados e localizados, mas tão banal que se torna um princípio vazio, trivial a ponto de ser tomada como dada.

Essas análises pós-estruturais são interessantes aqui por estarem alinhadas com as entradas feministas que, não diferente da tradição teórica da disciplina, ganharam visibilidade a partir do Norte Global, buscando revelar como as vidas mais marginalizadas podem trazer *insights* para a política global, e que se propuseram a demonstrar como conceitos fundamentais da disciplina de RI estão sob um viés de gênero. O reconhecido trabalho de Cynthia Enloe (2014), por exemplo, mudou o foco para o papel e o lugar de mulheres na política internacional, mas a divisão historicamente institucionalizada entre esferas pública e privada as retira do foco, a abstração dos sujeitos da política apaga as divisões de gênero¹⁵.

Enloe traz uma denúncia que tornou sua obra fundamental ao feminismo nas RI, apontando que não enxergar o campo como marcado pelo gênero também impede a possibilidade de enxergar a importância das lentes e análises feministas: “margens, silêncios e degraus abaixo” seriam tão “naturalmente marginais, silenciosos e distantes do poder que, exatamente por estarem lá, não poderiam ser de possível interesse para a razão, para o racional” (ENLOE, 1996, p. 21, tradução minha). Portanto, quando se alega que é razoável “estudar os poderosos, de tal forma a encontrar explicações econômicas para o funcionamento de sistemas internacionais por inteiro” (ENLOE, 1996, p. 21, tradução minha), se está simplesmente retratando uma imagem ingênua do Sistema Internacional, um sistema em que o poder é palpável, assinalado a sujeitos e utilizado de maneira instrumental.

Essa instrumentalidade da disciplina, conforme descrito por V. Spike Peterson (1992), é, mais uma vez, característica da modernidade, e está inscrita na construção dos Estados, da ciência, do militarismo, do capitalismo industrial. O ponto

¹⁵ Essencial citar o trabalho canônico de Carole Pateman (1993, p. 3) que argumenta que o contrato sexual é uma dimensão reprimida do contrato social, uma vez que a retórica do contrato social é tratada como pertencente à esfera pública de liberdade civil. A esfera do privado é considerada irrelevante politicamente. De acordo com a autora, o contrato social seria a expressão paradigmática da liberdade, mas “os exemplos clássicos do estado de natureza também contêm uma ordem de sujeição — entre homens e mulheres. Com exceção de Hobbes, os teóricos clássicos afirmam que as mulheres naturalmente não possuem atributos e capacidades de ‘indivíduos’. A diferença sexual é a diferença política; a diferença sexual é a diferença entre liberdade e sujeição. Mulheres não são parte do contrato original pelo qual os homens transformam sua liberdade natural na segurança da liberdade civil. As mulheres são o sujeito do contrato. O contrato (sexual) é o veículo por meio do qual os homens transformam seu direito natural sobre as mulheres na segurança do direito patriarcal civil” (PATEMAN, 1993, p. 6).

principal, portanto, é desafiar essa instrumentalidade, no que a autora descreve como parte desse movimento *pós*, no qual autores como Ashley e Walker também se enquadrariam, e que abrange uma série de abordagens epistemológicas que seriam uma negação dos “critérios transcendentais para avaliar premissas epistemológicas, ontológicas e/ou normativas” (PETERSON, 1992, p. 19, tradução minha). Em outras palavras, colocar-nos temporalmente e espacialmente para problematizar o que é tomado como dado, ler a política precisamente no que é tido como neutro e objetivo e entender, portanto, como a disciplina é profundamente marcada pelo gênero e possui implicações no gênero.

Em resumo da discussão até aqui apresentada, a proposta é justamente indagar por que o Estado permanece pouco questionado *na disciplina* e como ele foi colocado como a condição de possibilidade da disciplina em si, da separação entre âmbitos doméstico e internacional — que se espelhariam, mas seriam muito distintos entre si —, distintos visto que as relações entre Estados paradoxalmente não teriam o mesmo caráter político que aquelas dentro dele. A dita ausência de um soberano acima dos atores estatais excluiria a possibilidade de relações políticas em âmbito internacional, ao mesmo tempo que essa própria organização de atores unitários, com fronteiras definidas e voz única, seria uma emulação das disputas políticas internas a um Estado.

Tomar a soberania do Estado como dada é a própria reificação de “posições culturais e axiológicas” específicas que podem ser naturalizadas nas Relações Internacionais — soberania tomada como, mais uma vez, um dado fora do político. Esse movimento, de maneira importante, também permite a oclusão da reificação de uma identidade humana específica (e marcada por gênero, raça e classe), uma identidade solidificada na abstração universal do “homem racional”. Mesmo em suas pequenas variações, as RI afirmam histórica e culturalmente um significado específico de humanidade, de “homem moderno”, de cidadania e da organização espaço-temporal em um “moderno internacional” que é entendido como ideal, por ser esta a única configuração possível para possibilitar a convivência entre Estados (WALKER, 1992).

Seja lida como patriarcal, como Ocidental, ou como moderna, nos termos de Max Weber, e capitalista, nos termos de Karl Marx, o monopólio do Estado soberano é uma forma de controlar e realizar o que é a “identidade política” (WALKER, 1992, p. 189), quem somos o “nós”, tanto como cidadãos quanto como humanos.

Nossa identidade política primordial, nosso “nós”, é definido por nossa participação em uma comunidade particular, e nossa conexão com a humanidade é também mediada por esse princípio, uma vez que somos cidadãos imersos em um sistema internacional. Isso quer dizer que a atribuição da autoridade e do poder às mãos do Estado soberano concerne à relação entre unidade e diversidade, entre eu e outro.

Além disso, nesse sistema de um moderno internacional, a diferença básica a ser abordada pelas RI seria se podemos aspirar a verdades e valores universais em um mundo dividido entre Estados. Numa primeira resposta, poderíamos ser mais otimistas, como numa conciliação kantiana de repúblicas; ou, numa segunda, os valores de Estados particulares são inerentemente incompatíveis, ou mesmo mutuamente excludentes, e nesse caso teríamos o conflito internacional, ou, na melhor das hipóteses, “regras pragmáticas de acomodação” (WALKER, 1992). Enquanto essas regras (da política, das RI) são entendidas como reflexos de uma natureza humana “racional”, as relações de poder que a constituem como norma são apagadas de vista.

É importante notar o que Charlotte Epstein reafirma em sua crítica pós-estrutural aos construtivismos nas RI¹⁶, ao observar que a noção de linguagem utilizada nesta perspectiva toma os significados como universais, como estruturas fixas de sentido, “cuja universalidade é fundada e garantida na *natureza humana*” (EPSTEIN, 2013, p. 502, tradução minha, grifo meu)¹⁷. Esta natureza humana, que baseia a linguagem, é parte não somente dos construtivismos, mas também de perspectivas liberais¹⁸, e prevê a razão (*nomos-logos*) como uma condição de possibilidade de “interações intersubjetivas” (EPSTEIN, 2013, p. 502).

Há uma linha de correspondência entre natureza humana, linguagem e política — todas essas marcadas e ligadas pela razão, princípio que baseia as relações políticas e justifica a formação do Estado (um Estado-essência) e de um Sistema Internacional. O resultado disso é, mais uma vez, que o “mundo social” e suas instituições são a possibilidade lógica, razoável (racional) para a organização social.

¹⁶ Tradição reconhecida na figura de autores como Nicholas Onuf (2013) e Alexander Wendt (1992).

¹⁷ No original, “whose universality is founded in and guaranteed by human nature” (EPSTEIN, 2013, p. 502).

¹⁸ Aqui, liberal compreende tanto as tradições “realistas” como as “liberais” das Relações Internacionais. Em consonância com a proposta de Rob Walker, ambas concernem à mesma lógica espaço-temporal da organização da humanidade, que é o que conhecemos como modernidade, ou como o moderno internacional na disciplina em si.

Considerando esse panorama, proponho uma análise que questione essa “única opção razoável” que é o Estado, a partir da observação cuidadosa do funcionamento da soberania para fazer sentido dos silêncios da disciplina como parte dos mecanismos de poder que a compõem, e que compõem também o Estado. Além disso, é importante salientar que parto da premissa de que o Estado é inerentemente e constitutivamente violento, conforme a análise, foucaultiana, que desenvolverei durante esta tese. Essa violência que é continuamente ocultada por essa tradição da teoria política moderna e do liberalismo que pautam nosso entendimento do Internacional e da soberania.

Tomo as RI como uma disciplina que produz similaridade e diferença, que produz o eu e o outro. A lógica dos binarismos que é central para a organização social moderna é, não diferente, central para produção disciplinar em si, e é a partir desse lugar do outro que vou mapear o funcionamento desses mecanismos de poder que envolvem, evidentemente, violências. Parto da interrogação sobre *o que é* ou *onde está* essa diferença, e *como e por que* ela é ameaçadora para a teoria e prática das RI, que tenta “conter, domesticar, ou destruir a diferença — estabelecer um ‘império de uniformidade’”¹⁹, precisamente porque a diferença é vista como aberração, ameaça às normas de estabilidade, à ordem e à segurança (INAYATULLAH; BLANEY, 2004, p. 2). A consequência desse “império de uniformidade” é que os princípios de soberania e autoajuda contribuem, nos termos de Inayatullah e Blaney, para a santificação da desigualdade e a subjugação daqueles fora do Ocidente. Sendo assim, a tentativa é entender como se lida com essa diferença por meio dos instrumentos do Estado.

A diferença se manteria, na realidade, *dentro* de cada um deles, e a diferença fora do Estado seria observada *por meio* deles, contida enquanto diferença internacional. Essa diferença, ao mesmo tempo amenizada e reforçada pela retórica da razão como base da política, e que seria a expressão última da falha do Estado, é na verdade a chave para seu funcionamento. Ela é, afinal, constitutiva desse sistema de organização dos Estados:

Nesta lógica, a ordem cresce a partir da desordem, a harmonia a partir do conflito, e isso acontece por meio da sublimação da diferença. Em uma série histórica e dialé-

¹⁹ No original, “to contain, domesticate, or destroy difference—to establish an “empire of uniformity,” (INAYATULLAH e BLANEY, 2004, p. 2)

tica, forças conflitantes da natureza humana e sociedades humanas alcançam reconciliação ao transpor seus conflitos para um nível mais alto de complexidade ou para um estágio diferente da história. Em termos breves, essa lógica começa a partir de uma origem anterior — a natureza humana ou a natureza do laço social — e assim aventura-se a explicar e justificar a transição dessa origem anterior e primitiva como uma superação gradual da diferença e do estranhamento; desta forma, a transição é mediada pela cultura, e cada movimento marca um passo na escada da civilização; marca o triunfo do homem racional e civilizado sobre as forças obscuras da natureza, mas com o efeito colateral indesejável e inevitável de que essas forças retornem a um nível mais alto, e então parcialmente fora do alcance do homem. Na teoria política internacional, essa progressão regressiva ou regressão progressiva é o que explica a diferença essencial entre política doméstica e internacional. (BARTELSON, 1995, p. 24-25, tradução minha)²⁰

As dicotomias empregadas na teoria política internacional que demarcam o internacional e o doméstico derivam de um gesto ontológico que estabelece o jogo entre identidade e diferença, e é justamente isto que determina o que seria um Estado. Entende-se, assim, a diferença fora das fronteiras do Estado como uma ameaça perpétua que toma a forma seja de Estados ou de outros grupos antagônicos. Dentro do Estado, esse “outro” assume a posição daquela ameaça que impediria a “homogeneidade” aspirada para constituir uma sociedade unívoca. Esse outro “dentro” é então “gerenciado” por uma combinação de hierarquia, erradicação, assimilação ou expulsão, e fundamentalmente *tolerância*. Enquanto isso, o outro “fora” pode simplesmente ser deixado de lado, derrotado militarmente ou, finalmente, colonizado.

Em outras palavras, colonização e hierarquia podem ser analisadas como intrínsecas às relações entre Estados. Se são intrínsecas às relações interestatais, são também intrínsecas à disciplina: as RI são inevitavelmente formadas pela negação da colonização e pela colonialidade²¹, enquanto estas são, na verdade, os instrumentos pelos quais se possibilitou a criação da premissa de paridade entre Estados. Tem-se, dessa forma, que o apagamento desses processos históricos é próprio da

²⁰ No original, “within this logic, order grows out of disorder, harmony out of conflict, and it does so by means of a sublimation of otherness. In a historical and dialectical series, conflicting forces of human nature and human societies reach reconciliation by transposing their conflict to a higher level of complexity or to a different stage of history. Briefly put, this logic starts out from an anterior origin – human nature or the nature of the social bond – and then ventures to explain and justify the transition from this anterior and primitive origin as a gradual overcoming of otherness and estrangement; as such, the transition is mediated by culture, and each move marks a step on the ladder of civilization; it marks the triumph of rational and civilized man over the dark forces of nature, but with the undesired yet inevitable side-effect that these forces return at a higher level, and then partly out of man’s reach. In international political theory, this regressive progression or progressive regression is that which explains the essential difference between domestic and international politics. (BARTELSON, 1995, p. 24-25)

²¹ Segundo Quijano (1991), a colonialidade é um modo mais geral de dominação no mundo atual, por meio da universalização do paradigma da racionalidade da modernidade europeia.

herança do contratualismo em sua tradição teórica. Conforme Jahn (1999), a história da filosofia europeia, a partir do encontro colonial, constrói três estágios de desenvolvimento: primeiro, o estado de natureza caracterizado pelo universalismo e pela reprodução cíclica; segundo, o desenvolvimento de uma variedade de culturas em seus diversos desvios da lei natural; e terceiro, depois da descoberta de uma lei natural verdadeira, há a perfeita sociedade imaginada do futuro, “uma ordem social válida universalmente que marca o fim da história — e este último é entendido como uma disputa de poder entre diferentes culturas” (JAHN, 1999, p. 431).

Por um lado, a tradição liberal das RI afirma que a organização estatal parte do consentimento dos sujeitos racionais que se submetem à autoridade do Estado, e essa organização é caracterizada pela igualdade e liberdade, valores presentes no estado de natureza e agora garantidos pela propriedade privada e pela democracia. O Estado liberal e sua ideologia são entendidos, conforme discutido nessa seção, justamente como a entidade necessária para superar conflitos. Mas,

uma vez que a humanidade não se desenvolveu uniformemente para a realização desses valores por meio dos Estados liberais, ‘proteger os ‘direitos dos nativos’ de ‘opressores nativos’, e protegendo direitos universais de propriedade e moradia de transgressões locais, introduziu motivos especialmente liberais para o domínio imperial. (DOYLE apud JAHN, 1999, p. 432)

Por outro lado, a tradição realista entende que os Estados são a resposta possível para o estado de guerra para o qual a humanidade tende, e a anarquia internacional é a possibilidade tolerável de manifestação do estado de natureza. Os Estados podem promover a possibilidade de desenvolvimento material em uma possível convivência pacífica, garantindo sua própria sobrevivência por meio do cálculo racional das balanças de poder.

Por fim, temos que a teoria política moderna não somente informa a criação da disciplina de Relações Internacionais, mas também do Sistema Internacional em si. Em última instância, a epistemologia cria uma ontologia, e a reiteração da suposta naturalidade dessa ontologia oculta a retroalimentação entre *ontos* e *episteme*. A partir dessa consideração, pensarei formas de dismantelar a integridade do Estado-nação, de desnaturalizar seu caráter originário a fim de expor sua normatividade.

Há de se considerar, de fato, como essa origem que parte do Estado está construída em uma disputa teórica sobre que é o ser humano. E a busca por entender

quais são as características comuns a todos os seres humanos reflete a tentativa de se alcançar o que deve ser uma ordem política universal, nos termos de Butler (2000). Equiparo, então, a universalidade ao Internacional, já que este é tomado como a ordem política possível para Estados, como saída para a Política Internacional e como um regime já sedimentado em um momento “pós” imperialismo colonial. Ainda que a natureza dos Estados seja discutível em seus pormenores, há uma premissa básica da razão enquanto característica comum aos seres humanos — a universalidade do internacional que demanda a existência e organização política em termos de Estados se mantém. Logo, a ordem do internacional é normativa, e daí temos, mais uma vez, a relação intrínseca entre *episteme* e *ontos*.

Há uma noção específica de conhecimento científico sobre o Internacional que é transposta não só como um aspecto universal, mas também como natural, e é aí onde se universaliza a determinada e conhecida noção ontológica tanto sobre o Internacional quanto sobre os Estados e sua soberania. Butler nos coloca um questionamento importante nesse sentido: é possível distinguirmos, de fato, se uma alegação é universal ou particular? — nos termos da autora: “[...] o que acontece quando a semântica dessa alegação, governada pelo contexto político, torna essa diferença indistinguível?” (BUTLER, 2000, p. 33)²²

Estendendo e reiterando a crítica de Epstein (2013), citada acima, podemos afirmar que se consideramos que os Estados configuram identidades, ainda que distintas entre si, mas tomamos a linguagem como universal, com significados fixos e traduzíveis para os mais diversos contextos, resulta a criação de uma condição de possibilidade, que é a própria razão tomada como base universal. Alinho, como forma de encerrar esta seção, a crítica de Epstein com a análise de Butler, de que tornar expressões sociais e políticas particulares meras versões de uma “verdade mais generalizada e não contextualizada da linguagem em si” é uma trilha para colocar a política fora da linguagem que fala sobre ela, e não para entendê-la como parte dessa própria linguagem:

a noção de que toda identidade é posta em um campo de relações diferenciais está clara o suficiente, mas se essas relações são pré-sociais, ou se elas constituem um nível estrutural de diferenciação que condiciona e estrutura o social, mas é distinta

²² No original, “(...) what happens when the semantics of the claim, governed by political context, renders the distinction undecidable?” (BUTLER, 2000, p. 33)

dele, nós localizamos o universal em ainda outro domínio: nos aspectos estruturais de toda e qualquer língua. (BUTLER, 2000, p, 34)²³

1.2

Binarismos em xeque

Para levar em frente esse debate epistemológico, proponho uma lente de gênero como útil para tensionar:

A reiteração do Estado como local de pertencimento fundamental dos cidadãos, que estabelece a nacionalidade como base para a criação e idealização de uma comunidade homogênea; e

A lógica binária da diferença que constitui a tradição teórica e a prática política moderna instaurando a subtração dessa diferença dentro e fora do Estado; lógica que, por fim, privilegia e reproduz tanto a heterossexualidade compulsória quanto a branquitude.

Se “Estado” e “nação” são, na realidade, configurações políticas e conceituais construídas historicamente com base na *produção* de noções específicas de gênero e sexualidade, estes são, por sua vez, utilizados como instrumentos da reprodução daqueles. Além disto, a argumentação (*queer*) de que heterossexualidade e homossexualidade se constituíam mutuamente uma vez que a heterossexualidade é sustentada pelo outro sexual, permite-me afirmar que a nacionalidade remete à mesma lógica à qual a própria sexualidade pertence. A nacionalidade, no entanto, é atravessada por outras intersecções que são negadas ou tomadas como menores perante a abstração do indivíduo “não-marcado” que constitui o cidadão e compõe, portanto, a nação.

Gênero e sexualidade se tornam esses instrumentos justamente porque o sujeito só pode existir se nele houver correspondência entre sexo/gênero/desejo e, portanto, o gênero se configura como o que dá liga ao indivíduo em si e quanto à sociedade. Importante reconstruir a premissa básica da relação entre sexo, gênero e sexualidade:

²³ No original, “the notion that all identity is posited in a field of differential relations is clear enough, but if these relations are pre-social, or if they constitute a structural level of differentiation which conditions and structures the social but is distinct from it, we have located the universal in yet another domain: in the structural features of any and all languages.” (BUTLER, 2000, p. 34)

O gênero só pode denotar uma *unidade* de experiência, de sexo, gênero e desejo, quando se entende que o sexo, em algum sentido, exige um gênero — sendo o gênero uma designação psíquica e/ou cultural do eu — e um desejo — sendo o desejo heterossexual e, portanto, diferenciando-se mediante uma relação de oposição ao outro gênero que ele deseja. A coerência ou a unidade internas de qualquer dos gêneros, homem ou mulher, exigem assim uma heterossexualidade estável e oposicional. Essa heterossexualidade institucional exige e produz, a um só tempo, a univocidade de cada um dos termos marcados pelo gênero que constituem o limite das possibilidades de gênero no interior do sistema de gênero binário oposicional. Essa concepção de gênero não só pressupõe uma relação causal entre sexo, gênero e desejo, mas sugere igualmente que o desejo reflete ou exprime o gênero, e que o gênero reflete ou exprime o desejo. Supõe-se que a unidade metafísica dos três seja verdadeiramente conhecida e expressa num desejo diferenciador pelo gênero oposto — isto é, numa forma de heterossexualidade oposicional. (BUTLER, 2016, p. 52)

Se o gênero são os significados culturais assumidos pelo corpo sexuado, não se pode dizer que ele decorra de um sexo desta ou daquela maneira (BUTLER, 2016, p. 26): resulta que abstrair o gênero para se pensar sobre política, como se aquele não fosse parte dela, *faz parte de uma retórica política* de que ele próprio seria natural, dado fora da política. Em contraposição a essa retórica, gênero e sexualidade estão, na verdade, implicados em todo e qualquer aspecto da política e da sociedade, dado que os indivíduos só fazem sentido enquanto tais *por meio* do sexo.

Além disso, De Jesus considera que ambos “se tornaram o foco dos dispositivos reguladores das relações ‘raciais’, entre classes e com o ‘estrangeiro’” (DE JESUS, 2014, p. 57). Em outras palavras, analisar mecanismos de poder entre gênero, sexualidade, raça, etnia, nacionalismo, religião etc. nos auxilia a contestar e ir além das “contenções nacionalizadas” às quais fundamentalmente pertencemos (AGATHANGELOU; TURCOTTE, 2016, p. 43, tradução minha). Seguindo o pensamento fronteiro de Gloria Anzaldúa, essas categorias, intersecções ou mesmo eixos de opressão são nossas próprias formas de nos identificar e nos colocar no mundo, mas *não se esgotam* em si mesmas. Pois ser uma lésbica, por exemplo, não significa uma coisa só, não é uma experiência única, e é atravessado por uma série de outras experiências que nos constroem enquanto o que se entende enquanto identidade, sendo esta constituída por meio da linguagem: “como você chama a si mesmo ou como outras pessoas te chamam, te faz; é um aspecto da formação da identidade, um processo que te constrói ou te inventa” (ANZALDÚA, 2000, p. 203).

Adotar os estudos *queer* como uma lente de gênero é entender que eles passam pelos pós-estruturalismos, pelos feminismos, além dos estudos gays e lésbicos,

e entender que se percorreu um caminho semelhante no que se entende como as entradas *queer* nas RI. Para além de analisar a constituição política de identificações *queer*, outro ponto importante é que essa lente fornece uma compreensão crítica sobre como conceitos e instituições que pouco parecem ter a ver com gênero estão baseados em premissas de heterossexualidade (WILCOX, 2014, p. 612).

Conforme afirma Laura Sjoberg (2012, p. 337, tradução minha), “a normalização do desejo exclusivamente heterossexual serve à manutenção da reprodução biológica e social das nações, diferencia identidades de grupo e molda ideologias políticas”. Essa normalização da heterossexualidade é tão amplamente difundida e aceita como natural que apontar e desconstruir sua onipresença, bem como seu caráter violento, para demonstrar como a heterossexualidade é política, se tornou um esforço importante que está também em linha com o que Inayatullah e Blaney propuseram para um estudo das diferenças, por exemplo.

Temos, nesse caso, uma forma de analisar como a visibilidade — ou a invisibilidade — de distintos corpos na disciplina de RI e na Política Internacional está implicada, de acordo com Diego Santos Vieira de Jesus (2014), no violento reforço das ortodoxias e hierarquias de gênero, sexo e sexualidade. Em resumo, instaurou-se na pesquisa *queer* em RI a proposta de analisar como a política internacional é produzida e atravessada pelo gênero e como o gênero é também produzido por ela, contrastando os diferentes entendimentos ontológicos sobre o que seria política internacional. Buscou-se, por fim, trazer à tona os problemas políticos implicados no próprio questionamento epistemológico quanto à capacidade de perspectivas feministas, assim como *queer*, teorizarem (TICKNER, 1997, p. 613).

Com essa estrutura em mente, faço uma revisão e um engajamento crítico com a literatura que traz a proposta *queer* nas RI e que reproduziu o movimento de questionar as concepções de identidade de tal forma a entendê-las e entender o sujeito como provisórios. Especificamente na proposta de Cynthia Weber, o conjunto teórico denominado “*queer IR*” focar-se-ia, ontologicamente, em figuras que não podem ser significadas monoliticamente — corpos trans, corpos dissidentes, corpos sexualizados e marcados interseccionalmente (WEBER, 2014, p. 597). Epistemologicamente, como coloca a autora, o binário de conhecimento e ignorância em RI estariam intrinsecamente ligados com o de conhecimento e ignorância sexual. Ou seja, essa proposta de *queer IR* investiga, ecoando Eve Sedgwick (1990), como a

dicotomia heterossexual/homossexual (ou, ainda, a dicotomia cis/trans) está apoiada e apoia muitos outros binários significativos, como público/privado, doméstico/estrangeiro, disciplina/terrorismo, natural/artificial, conhecimento/ignorância. Há, nesta proposta, uma atenção a como essas dicotomias estão empregadas em “mecanismos sociais relacionados à operação do binarismo hetero/homossexual para a organização da vida social na contemporaneidade, em particular os conhecimentos e práticas que sexualizam corpos, desejos, atos, identidades e relações sociais” (MISKOLCI apud DE JESUS, 2014, p. 52).

Weber (2014; 2016) apoia-se numa perspectiva foucaultiana para reafirmar como o ser homossexual se tornou central para a cultura ocidental e como ele veio a ocupar um lugar de perversão *e/ou* normalidade no contexto do império europeu do século XIX. Em resumo, a autora retoma o entendimento de Foucault (1988) de que o sexo é um importante instrumento de poder por meio do qual a sociedade é regulada: a instituição de uma sexualidade normal reafirmou a heterossexualidade por meio da família nuclear burguesa regular e dependeu do espraiamento de uma série de perversões — que eram ao mesmo tempo faladas sobre e condenadas — em mecanismos de poder que atribuíram a essas perversões uma realidade analítica, permanente. A implantação de *identidades* perversas, portanto, trabalhou por meio do isolamento e da consolidação de sexualidades periféricas para medir o corpo e infiltrar condutas de tal maneira que essas sexualidades pudessem ser mapeadas, conhecidas, garantindo um funcionamento *normal* da sociedade (FOUCAULT, 1988, p. 47).

Além disso, é importante notar que Foucault aponta, em primeiro lugar, que a “invenção do homossexual” como exemplar da criação de outras identidades sociais, colocando o dispositivo da sexualidade como central para a estruturação do indivíduo e, em segundo lugar, que o sexo e o dispositivo da sexualidade são efeitos do conhecimento, e por meio do próprio conhecimento, do saber, é naturalizado. A ciência é, em si própria, uma via de edificação desses mecanismos de poder, e isso está em consonância com toda a discussão da última seção. Se há uma ciência que instaura a naturalidade do gênero num esforço repetido para se instituir uma biologia pré-social, temos também o esforço repetido para se instituir uma disciplina que seria neutra, focada nos Estados previamente estabelecidos, mas sempre atravessada pelos mecanismos de poder que regulam e produzem o próprio gênero. Parte-

se, portanto, de uma série de pressupostos particulares para construção de um conhecimento neutro e universal.

Weber utiliza a noção de vontade de saber sobre os corpos para fazer sentido de várias *figurações* homossexuais, a fim de analisar como a homossexualidade não é simplesmente, ou puramente, perversa. É nessa tentativa de mostrar ambos os lados normalizados e tornados perversos da homossexualidade que Weber e outros diversos trabalhos nas RI herdaram a proposta analítica de Lisa Duggan (2003) sobre *homonormatividade*, que neste momento pode ser brevemente referida como

uma política que não contesta instituições e premissas heteronormativas, mas as apoia e sustenta, enquanto promete a possibilidade de um eleitorado gay desmobilizado e uma cultura gay privatizada e despolitizada ancorada na domesticidade e no consumo. (DUGGAN, 2003, p. 50, tradução minha)²⁴

A proposta de que há uma readaptação e uma reprodução dos signos da heterossexualidade é importante para a perspectiva *queer* aqui adotada, numa leitura que vai além da importância que as figurações homossexuais tiveram para os estudos *queer* em perspectiva global na disciplina de RI. Afinal, ela está, de fato, em linha com a teoria da performatividade do gênero de Butler. A autora afirma, em sua análise da *drag* como alegoria do gênero, que não há necessariamente uma relação entre *drag* e subversão, ou, apropriando-nos disso, entre dissidência de gênero e subversão:

Não há necessariamente uma relação entre *drag* e subversão, e que *drag* pode também ser utilizado tanto em serviço da desnaturalização quanto da reidealização de normas de gênero heterossexuais hiperbólicas. Na melhor hipótese, parece, *drag* é um sítio de ambivalência que reflete a situação mais geral de ser implicado em regimes de poder pelos quais alguém se constitui e, portanto, ser implicado nos próprios regimes de poder que se opõe. (BUTLER, 2011, p. 85)

Ou seja, a performance *drag* expõe a artificialidade do gênero e permite tanto sua reapropriação, sua subversão por meio de práticas sexuais e identificação de gênero outras, quanto mostra nossa inserção em um ideal regulatório que nos cons-

²⁴ No original, “a politics that does not contest dominant heteronormative assumptions and institutions, but upholds and sustains them, while promising the possibility of a demobilized gay constituency and a privatized, depoliticized gay culture anchored in domesticity and consumption.” (DUGGAN, 2003, p. 50)

titui, e ao qual também desejamos nos aproximar e habitar. Sendo assim, a homonormatividade enquanto uma forma de extensão da heteronormatividade é uma reflexão sobre essa reprodução do ideal regulatório heterossexual adaptada à lógica econômica e política neoliberal, que se acirra por meio do processo de globalização nas últimas décadas.

O surgimento, a que prefiro me referir aqui como “a percepção da existência”, de sexualidades *apolíticas*, está relacionado ao fato de que algumas expressões de sexualidade homossexuais foram feitas normais a partir de um processo de cooptação e adequação à lógica de consumo capitalista. A partir disso, podemos mapear duas principais consequências: em primeiro lugar, temos uma comoditização dos corpos e das identidades, que domestica as sexualidades sob a lógica do consumo em nível doméstico e internacional; em segundo lugar, temos uma realocação do significado de desvio, de anormalidade, por vezes demarcada justamente devido à intersecção entre identificações de gênero e sexualidade *queer* e outras categorias de pertencimento. Essa hierarquização pode se dar, para citar exemplos em âmbito internacional, por meio de processos como os de militarização, nacionalização e definição de identidades estatais em contraste com outros Estados²⁵ (DE JESUS, 2014).

Como exemplo, podemos citar a construção de uma política externa estadunidense que se afirma enquanto *gay-friendly*, analisada no trabalho de Weber (2016) e Lind (2014) a partir do discurso de Hillary Clinton que afirmava que “*gay rights are human rights*”²⁶ e que estabelecia pessoas LGBTIA+²⁷ como “detentoras de direitos gay”, em consonância com as noções de patriotismo do governo Obama. Por meio dessa política externa *gay-friendly*, a visibilidade das comunidades LGBTIA+ enquanto defendida e sustentada pelo Estado se torna uma nova medida

²⁵ Autores *queer* dentro e fora da disciplina de RI analisaram os efeitos desses regimes nas escalas local e global (RAO, 2015; KAPOOR, 2015; PUAR, 2007). Exploraremos essas contribuições em diversos momentos na tese, como na seção 1.4 deste capítulo.

²⁶ Direitos gays são direitos humanos.

²⁷ LGBTIA+: lésbicas, gays, bissexuais, transgêneros, intersexuais, assexuais, entre outras identificações. Algumas considerações sobre a escolha dessa sigla: em primeiro lugar, escolhi me referir à transgenereidade considerando que a transexualidade é um espectro, e que a travestilidade se encontra dentro e fora dele. Uma das siglas mais interessantes é aquela adotada por Bento (2017), LGBTTI, em que a travestilidade é colocada em foco justamente porque a identidade travesti é uma identificação do contexto latino-americano. Outros acrônimos são: LGBT, LGBTQIA+ etc., que utilizarei intercambiavelmente durante a tese. Escolhi não adotar o Q neste momento por entender que a perspectiva queer seria a própria negação da sigla, e por ser uma identificação de gênero que é pouco utilizada no contexto brasileiro.

de desenvolvimento e modernização sob a qual países de primeiro mundo podem se reafirmar em contraste com os de terceiro mundo (KAPOOR, 2015), enquanto asseguram a hegemonia das instituições neoliberais.

Em um exemplo distinto, Israel seguiria essa mesma onda homonormativa ao adotar políticas *gay-friendly*. O que diferentes análises e ativistas afirmam, no entanto, é que essa afirmação de uma receptividade às comunidades LGBTIA+ é parte de uma agenda nacional que retrata Israel enquanto um país que respeitaria os direitos humanos, *pinkwashing*, ou seja, “lavando” ou ocultando as violações de direitos humanos que ocorrem nos territórios ocupados da Palestina (LIND, 2014; KAPOOR, 2015). *Pinkwashing* é definido precisamente como o processo pelo qual o Estado de Israel redireciona a atenção internacional do atual colonialismo nos territórios palestinos ao criar uma comparação entre a suposta defesa exemplar dos direitos LGBTIA+ em Israel, ao passo que o mesmo não ocorreria nos territórios Palestinos (PUAR e MIKDASHI, 2012). Esse processo reafirma a inferioridade dos povos árabes e palestinos numa escala civilizacional em que estariam no topo a (suposta) liberdade sexual, a igualdade de gênero e a aceitação das minorias sexuais.

O projeto de uma *Queer IR* iria além das fronteiras das RI e está profundamente inspirado pelo que Weber intitula “teorias internacionais *queer*”, que estão em outras áreas do conhecimento. Em resumo, de acordo com o que ela afirma ser uma análise das RI informada por Foucault, os estudos *queer* em RI propõem, em primeiro lugar, entender os processos de normalização e disciplina de subjetividades e práticas *queer* — aquelas que não podem ser significadas monoliticamente — por diversas instituições e, por meio dessas análises, poder ler possibilidades de resistência (WEBER, 2014). Em segundo lugar, propõem analisar como esses gêneros e sexualidades não-monolíticas se tornam foco e influência de políticas doméstica e externa, como nos casos que mencionei acima. E, em terceiro lugar, eles contribuem para pensar e resistir à “dicotomia governante” das RI, ordem *versus* anarquia, ao lê-la como uma expressão de dicotomias tais quais normal *versus* perverso, hetero/homonormativo *versus queer* (WEBER, 2014, p. 597).

O ponto é que a herança foucaultiana é uma tentativa de caminho possível para problematizar a metafísica da presença que Walker, inspirado por Jacques Derrida, critica no pensamento moderno do internacional, e que é basilar para ele. Empregando metodologias *queer*, também inspiradas pelos pós-estruturalismos, temos

esse questionamento por meio da tentativa de desestabilizar significados que são, de fato, políticos, construídos também por meio da linguagem e dos saberes. Com base nisso, o movimento de tornar as RI *queer* é

não somente sobre tornar as RI *queer* como se elas já não o fossem, mas também sobre revelar como sexualidades, afiliações, e afetos são produzidos e regulados com as práticas existentes das RI e com nossas inerentes estruturas conceituais para entender as RI. *Queer IR*, assim, não pode ser resumida dentro do tópico da ‘sexualidade’ como se a sexualidade fosse outra variável ignorada semelhante ao debate sobre a ‘variável de gênero’ (WILCOX, 2014, p. 612, tradução minha).²⁸

Em outros termos, isso significa uma reescrita das RI que vai além da mera incorporação de “novas variáveis” ou “novos atores”. Significa, na verdade, tentar compreender como a construção de dicotomias ou de fronteiras rígidas ou renegociáveis, que promovem um pensamento em termos de alteridade, é violenta e reproduz uma estrutura de violência multifacetada. Conforme propõe Lauren Wilcox (2015), porque as RI convencionalmente teorizam os corpos como fora da política e irrelevantes à subjetividade, a disciplina “não pode ver como a violência pode ser entendida como uma força criativa para delinear os limites de como nos entendemos enquanto sujeitos políticos, assim como para formar as fronteiras de nossos corpos e nossas comunidades políticas” (p. 14).

1.3

Soberania, Espelho do Homem

Considerando que a problematização da disciplina e de seus conceitos basilares parte de um questionamento sobre o que é e quem ocupa o espaço de sujeito político de forma legítima, em contraste com um outro, dedico-me, nesta seção, a analisar e me engajar criticamente com a proposta de Cynthia Weber (2016) para uma *queer IR*. Sua proposta principal é justamente compreender a soberania como práticas que buscam construir um agente investido com autoridade política legítima em nome da qual uma comunidade política é governada. Essa apropriação *queer*

²⁸ No original, “not about making IR queer as if it weren’t already, but they are about revealing how sexualities, affiliations, and affects are produced and regulated with existing practices of IR and our underlying conceptual frameworks for understanding IR. Queer IR, then, cannot be subsumed within the topic of “sexuality” as if sexuality were another overlooked variable akin to the debate over the ‘gender variable’”. (WILCOX, 2014, p. 612)

das RI pós-estruturais deriva diretamente de autores como Walker e, mais importante, Ashley, analisado pela autora.

Ashley argumenta que as práticas de construção da soberania se constituem enquanto “*statecraft as mancraft*”²⁹, tomando tanto uma forma clássica, na qual Deus seria uma fixação a partir da qual o rei soberano se espelharia e a quem ele serviria; e uma forma moderna, na qual uma interpretação paradigmática de *homem* é espelhada e servida pelo Estado (ASHLEY apud WEBER, 2016, p. 3). Por meio dessa metáfora, um Estado moderno apresenta sua fundação soberana enquanto uma base *singular, preexistente, ahistórica*, conforme assinalado anteriormente neste capítulo, que autoriza todas as decisões soberanas nessa comunidade política:

especificamente, Ashley argumenta que na teoria e prática das Relações Internacionais, o ‘homem moderno’ como homem soberano funciona não somente como ‘o logos’ da modernidade em geral, mas também como a fundação do Estado-Nação soberano. Isto ocorre porque, desde a mudança da soberania monárquica para a popular, foi o ‘homem moderno’ que deu ao Estado-Nação sua autoridade soberana. A autoridade soberana do Estado que antes fora investida no monarca — como transcendental, como razoável, como o intérprete do significado — agora está investida no ‘homem moderno’. Para ser soberano, cada Estado-Nação inscreve um homem soberano particular como uma presença doméstica sempre já existindo, como a fundação de sua autoridade doméstica e internacionalmente, que emerge da complexa interação entre relações domésticas e internacionais. (WEBER, 2016, p. 35, tradução minha)³⁰

Portanto, conforme já discutido, enquanto os estudos *queer* mapeiam como “uma vontade de saber produz sujeitos como o ‘homossexual’, o ‘desviante de gênero’, e o ‘trans’ por meio do trabalho ansioso de reforçar regimes de poder de normalização e perversão” (WEBER, 2016, p. 3, tradução minha), as RI pós-estruturais mapeiam como uma vontade de saber sobre a soberania e sobre o homem

²⁹ Construção do Estado como construção do homem.

³⁰ No original, “specifically Ashley argues that in international relations theory and practice, ‘modern man’ as sovereign man functions not only as ‘the Logos’ of modernity in general but also as the foundation of the sovereign nation-state. This is because, since the move from monarchical to popular sovereignty, it has been ‘modern man’ who has given the modern nation-state its sovereign authority. The state’s sovereign authority that had previously been vested in the monarch — as transcendental, as reasonable, as the interpreter of meaning — is now vested instead in ‘modern man’. To be sovereign, then, every sovereign nation-state inscribes a particular sovereign man as an always already existing domestic presence, as the foundation of its authority domestically and internationally, which emerges from the complex interplay of domestic and international relations.” (WEBER, 2016, p. 35)

soberano estabelece subjetividades soberanas binárias como cidadão *versus* estrangeiros ou patriota *versus* traidor; e ordens como doméstica *versus* internacional ou Ocidente *versus* o resto.

Weber afirma que a lógica tradicional de *statecraft as mancraft* é confirmada quando entendemos que o homem soberano é, de fato, sexualizado, constituído enquanto *ou* normal *ou* perverso, autorizando *ou* opondo um arranjo binário específico de ordem *versus* anarquia. Nesse sentido, ela delinea como a figura do homossexual aparece em discursos de soberania enquanto oposição ao homem soberano. Sua pretensão é mostrar como a lógica do *statecraft as mancraft* é desestabilizada devido à sua insistência sobre uma figura conhecível do homossexual. Considerando entendimentos sobre a homossexualidade perversa na Europa vitoriana, por exemplo, o subdesenvolvido e o não-desenvolvível emergem como essas figurações do homossexual, retratando o homem primitivo (subdesenvolvido ou não-desenvolvível) oposto ao homem moderno soberano. Essas figurações apareceriam na própria literatura das RI, nas teorias de modernização e desenvolvimento — por exemplo, nas análises que constroem a imagem de i/migrantes indesejados e do terrorista. Enquanto isso, o detentor de direitos gay, mencionado na seção anterior, ganha espaço por meio de regimes homonormativos. Assim, Weber apresenta a figuração do LGBTIA+ detentor de direitos como mais uma figuração da homossexualidade, mas uma figuração “normal”.

A autora propõe, então, construir uma lógica *queer* de *statecraft* que obedece ao *e/ou* plural barthesiano (WEBER, 2016, p. 5). Parte-se, assim, do entendimento de que uma série de figurações podem incorporar uma lógica *queer* de uma forma que o *ou* binário não poderia abordar: “*ladyboys*” tailandesas funcionando no tráfico sexual internacional; “o casal assexual japonês” informando cenários domésticos e internacionais que ligam a (re)produção sexual e econômica; “o torturado”; “o escravo”; “o corpo nacionalmente fronteiriço”; “o homossexual”. Todas essas são figurações possíveis das quais diferentes autores em RI tratam, enquanto Weber escolhe o estudo de caso do ganhador do *Eurovision Song Contest*³¹ de 2014, o cantor austríaco Tom Neuwirth como a *drag queen* Conchita Wurst (WEBER, 2016, p. 144).

³¹ Festival Eurovisão da Canção.

De acordo com Weber, Neuwirth/Wurst foi tomado por líderes europeus como uma figuração que incorpora ou uma imagem positiva ou uma imagem negativa de uma Europa integrada — portanto, obedece à própria lógica de “*statecraft as mancraft*” ou *either/or* (ou/ou). Isso reflete, conforme a proposta da autora, um entendimento de que a soberania é construída como uma prática complexa de autorização por meio da construção de um homem soberano singular para a comunidade europeia. Por essa prática se possibilita que agências específicas desenhem uma linha entre quem pode ser legitimamente incluído e excluído dessa comunidade política baseada num homem soberano *europeu* (WEBER, 2016).

Neuwirth/Wurst é então mobilizada ou como a figura do perverso homossexual (que Weber apresenta como “o subdesenvolvido”, “o não-desenvolvível”, “o i/migrante não desejável” e “o terrorista”) ou como o homossexual normal (“o detentor de direitos gay”). Logo, figura-se Conchita Wurst ou como uma nova figura normalizada a ser celebrada como o futuro da integração europeia ou como a figura perversa que ameaça a Europa em si.

Porque a soberania é entendida precisamente como a prática de investir autoridade política legítima a partir de um agente tal qual o homem soberano, ela é inerentemente uma prática espacial: a integração europeia moderna aspira a aumentar sua escala territorial, em um eixo horizontal, e a criar uma corrente hierárquica de autoridade em torno de assuntos legais e éticos, em um eixo vertical — que também é espacial —, com instituições legais pan-europeias exercendo autoridade soberana e liderança ética sobre as instituições nacionais europeias (WALKER apud WEBER, p. 147).

O resultado desse entendimento de soberania é que ele está, mais uma vez, compreendido como ahistórico e fixo, e no caso da Europa, conforme analisado por Walker e Weber, isso se deve ao horizonte confuso da integração europeia por consequência desses dois eixos de soberania aos quais se aspira. A soberania estatal seria, no entanto, historicamente constituída e variável, seja num espaço nacional ou num espaço pan-europeu, e por isso a lógica *ou* (*either/or*) simplesmente não conseguiria abarcar os processos complexos que constituem a Europa moderna e, na análise de Weber, de subjetividades como a de Neuwirth/Wurst.

É por isso que Weber toma as incitações sobre Conchita Wurst como interessantes para pensar a Europa: enquanto Neuwirth/Wurst reclama um tipo de unidade na Europa, por meio de uma plataforma internacional (*Eurovision song contest*),

que também reclama uma “Europa integrada”, ele/ela também desafia entendimentos tradicionais de integração por meio de diversos eixos, tais como sexo, gênero, sexualidade, raça, geopolítica, e versões de autoridade seculares e religiosas. Consequentemente, Conchita Wurst excede a singularidade do *ou* (*either/or*), já que ela pode ser considerada normal *e/ou* perversa no que tange à integração europeia, assim como uma fundação de um potencial plural *e/ou* (*and/or*), para o que Weber chama de uma lógica *queer* de construção do Estado (*statecraft*).

Nesse movimento, Neuwirth/Wurst questionaria os arranjos espaciais da soberania (horizontais e verticais); arranjos estes que uma lógica do *ou* (*either/or*) de *statecraft as mancraft* mantém fora da possibilidade de questionamento, tornando a soberania ahistórica e natural. Weber questiona como é possível que Neuwirth/Wurst continue sendo figurada por líderes europeus como singular quando há tanta evidência de que este não é o caso. A autora propõe a investigação dessas mobilizações como tarefa essencial para uma crítica *queer* da integração europeia. Entendendo Conchita Wurst como uma figura plural barthesiana, que resiste à significação monolítica, e também como uma figura fronteiriça, Weber mobiliza o trabalho de Anzaldúa (1987), além de estabelecer Neuwirth/Wurst como uma figura *e/ou* (*and/or*) em relação aos sexos, gêneros e sexualidades.

A mobilização de Anzaldúa para retratar Neuwirth/Wurst é um ponto de inquietação que encontro no trabalho de Weber: como a figura artística de Conchita Wurst incorporaria esse habitar transgressivo das fronteiras que Anzaldúa propõe, ao pensar suas experiências enquanto lésbica, chicana, feminista, *Mestiza*? Weber afirma que, para Neuwirth/Wurst, esse habitar não é de uma figura que passa como hiperfeminina, *e/ou* como hiperheterossexual. Em vez disso, ela seria uma figura que não pode passar *nem* como tradicionalmente masculina *nem* feminina, *nem* heterossexual *nem* homossexual (WEBER, 2016, p. 159). Acredito que a referência de Weber possa estar calcada em questionamentos de Anzaldúa como o seguinte:

minha identidade chicana está baseada na história da mulher indígena de resistência. Os ritos femininos astecas de luto eram ritos de desafio protestando contra as mudanças culturais que perturbavam a igualdade e balanço entre feminino e masculino, e protestando seu rebaixamento a um status menor, sua difamação. Como *la Llorona*, a única forma de protesta da mulher indígena era lamentar. (...) Ainda assim, ao ir embora de casa eu não perdia contato com minhas origens porque *lo mexicano* estava

em meu sistema. Sou uma tartaruga, onde quer que eu vá eu carrego “casa” nas minhas costas. (ANZALDÚA, 1987, p. 43, tradução minha)³²

Entender Neuwirth/Wurst como uma figura fronteira ajuda a responder a uma pergunta muito específica sobre *soberania* que a autora herda de Walker e Ashley, com o objetivo de construir uma crítica de entendimentos singulares de soberania e perceber as futuras (im)possibilidades de um pensamento da soberania que

reordenam e desordenam não somente a ‘Europa em si’, mas os regimes de conhecimento sobre *a soberania em si* que têm prevalecido ao menos desde o Tratado de Vestfália, e que demandam que acadêmicos das RI entendam e pratiquem a soberania como se ela fosse exclusivamente singular. (WEBER, 2016, p. 191, tradução minha)³³

De forma direta, esse *queerizar* das RI constrói sua argumentação baseada mais fortemente nos pós-estruturalismos da disciplina do que nos feminismos (e nas teorias *queer* que daí derivam). O principal argumento de Weber é baseado na sua teorização de que a construção do Estado moderno é a construção do homem moderno, conforme ela tenta mapear como e quais figurações do homossexual emergem, (des)estabilizam e reestabelecem a prática e teoria internacional (WEBER, 2016, p. 193). Ao explorar figurações *queer* plurais do homossexual, o “esforço requerido para tentar apresentar não somente estas figurações, mas quaisquer figurações do ‘homem soberano’ como se ele fosse singular, como se ele preexistisse a tentativas de constituí-lo como tal, como se ele não tivesse história” (WEBER, 2016, p. 196, tradução minha)³⁴ é exposto, assim como é exposta a fragilidade da soberania moderna.

³² No original, “my chicana identity is grounded in the Indian woman’s history of resistance. The Aztec female rites of mourning were rites of defiance protesting the cultural changes which disrupted the equality and balance between female and male, and protesting their demotion to a lesser status, their denigration. Like *La Llorona*, the Indian woman’s only means to protest was wailing. (...) Yet in leaving home I did not lose touch with my origins because *lo mexicano* is in my system. I am a turtle, wherever I go I carry ‘home’ on my back.” (ANZALDÚA, 1987, p. 43)

³³ No original, “order, reorder, and disorder not just ‘Europe itself’ but the regimes of knowledge about *sovereignty itself* that have prevailed at least since the Treaty of Westphalia, which demand that IR scholars understand and practice sovereignty as if it were exclusively singular”. (WEBER, 2016, p. 191)

³⁴ No original, “(...) effort required to attempt to present not just these figurations but *any figurations* of ‘sovereign man’ as if he were singular, as if he preexisted attempts to constitute him as such, as if he had no history.” (WEBER, 2016, p. 196)

O argumento de que os Estados ocidentais, assim como a academia, tentaram, com grande esforço, construir esse homem singular e soberano para basear as comunidades políticas, bem como uma comunidade de conhecimento acadêmico, é útil para responder questões específicas que dizem respeito ao aspecto ahistórico das RI, e também ao *tomar como dado*, à naturalidade das comunidades políticas na disciplina e como elas estão baseadas em figurações específicas de heterossexual *versus* homossexual. O foco de Weber permanece em questões espaço-temporais da soberania e na mobilização de experiências *queer* para fazer sentido de relações *entre Estados*. Sendo assim, levo à frente o debate sobre universalidade de Butler, pensando como o Internacional ocupa, como já discutido, o lugar do universal na disciplina e, é claro, na Política Internacional.

O que acontece quando um grupo desprivilegiado passa a reivindicar a ‘universalidade’, a reivindicar que eles devem propriamente ser incluídos dentro desse escopo? Essa reivindicação pressupõe uma noção mais ampla, mais fundamental de universalidade, ou seria essa reivindicação performativa, produzindo a noção de universalidade que exercita [...] uma necessidade retroativa das condições de sua emergência? Essa nova universalidade surge como se tivesse sido verdadeira o tempo todo? Essa última formulação não admite que existe como um conceito prévio, mas que, como consequência de ter sido postulada, ela assume a presente qualidade de sempre tê-lo sido. Mas aqui, devemos ser cuidadosos: a postulação de novas formas de universalidade não produz esse efeito para todos, e muitas das lutas sobre soberania nacional e sobre os limites apropriados para estender os direitos de grupos afirmam que os efeitos performativos de tais reivindicações são dificilmente uniformes. (BUTLER, 2000, p. 38, tradução minha)³⁵

A proposta, neste momento, está além do debate já posto entre a adesão ao normal por parte de alguns sujeitos LGBTIA+ que buscam, por meio de direitos, a possibilidade de significação e existência, e aqueles que ocupam o lugar de menos-que-sujeito e são, desta maneira, *queerizados*. O objetivo é investigar os limites da uniformidade de tais reivindicações/identificações, questionando também os limites das identidades em si. Há uma parte essencial que não pode ser deixada de lado

³⁵ No original, “But what does happen, then, when a disenfranchised group proceeds to claim ‘universality’, to claim that they ought properly to be included within its purview? Does that claim presuppose a broader, more fundamental notion of universality, or is it that the claim is performative, producing a notion of universality which exercises, in Žizek’s terms, a retroactive necessity upon the conditions of its emergence? Does the new universality appear as if it has been true all along? This last formulation does not concede that it exists as a prior concept, but that, as a consequence of having been posited, it assumes the present quality of having always been so. But here, we must be cautious: the positing of new forms of universality does not produce this effect for everyone, and many of the current struggles over national sovereignty and the proper limits for extending group rights affirm that the performative effects of such claims are hardly uniform.” (BUTLER, 2000, p. 38)

quando se pensa na fronteira de Anzaldúa, e que está presente no ativismo LGBTIA+ nos mais diversos pontos do Sul Global: pensar e lidar com o problema da violência em suas mais diversas dimensões, mesmo que a nível íntimo — o que a autora chama de “terrorismo íntimo” —, ou seja, no nível do questionamento da possibilidade de existência e de inteligibilidade de um sujeito.

Alienadas de sua cultura-mãe, “alienígena” na cultura dominante, a mulher não-branca não se sente segura dentro da vida interna do seu ser. Petrificada, ela não pode responder, sua face presa entre *los intersticios*, os espaços entre diferentes mundos que ela habita. A habilidade de responder é o que significa responsabilidade, mas nossas culturas retiram nossa habilidade de agir — nos acorrentam em nome da proteção. Bloqueadas, imobilizadas, não podemos seguir em frente, não podemos voltar atrás. (ANZALDÚA, 1987, p. 42)³⁶

Na sua análise, Weber parece estar não apenas buscando entender *o que os Estados* fazem dos “homossexuais”, mas também o que os “homossexuais” fazem *dos Estados*. Isso me faz levantar uma série de questionamentos: estaria, então, uma investigação do “*queer logoi*”, ou do que a autora chama de “*queer logics of statecraft*” — em que se insere o *e/ou* barthesiano de forma a demonstrar as múltiplas possibilidades soberanas — apenas preenchendo diferentemente o espaço do internacional e, portanto, recriando-o? Seria esta uma demonstração do que sempre esteve lá por meio das diversas facetas irreconciliáveis da soberania, apropriadas pelas performances *queer* que reiteram, de forma sempre semelhante, mas nunca igual, as figurações apresentadas pela autora? Quais seriam as consequências da reclamação pelo lugar do *queer* nas “ordens sexualizadas das relações internacionais”? De acordo com a autora,

a lógica *queer* de construção do Estado pode produzir novas instituições, novas estruturas de entendimento, e novas orientações práticas que estão paradoxalmente fundadas em um *e/ou* desorientador que reorienta o plural. Isso pode fazê-la mais atraente, mais poderosa e mais facilmente mobilizada *tanto* por aqueles que, por exemplo, querem resistir às relações hegemônicas de poder quanto por aqueles que desejam sustentá-las [...]. Diferente das heteronormatividades e homonormatividades, porém, nós não podemos nomear previamente o que essas instituições, estruturas de entendimento e (dis)/(re)orientações serão. Para determinar isso, é necessário tanto identificar o *preciso* plural que cada lógica *queer* de criação do Estado emprega

³⁶ No original, “alienated from her mother culture, ‘alien’ in the dominant culture, the woman of color does not feel safe within the inner life of her Self. Petrified, she can’t respond, her face caught between *los intersticios*, the spaces between the different worlds she inhabits. The ability to respond is what is meant by responsibility, yet our cultures take our ability to act – shackle us in the name of protection. Blocked, immobilized, we can’t move forward, can’t move backwards.” (ANZALDÚA, 1987, p. 42)

para figurar algum ‘homem soberano’, ‘estado soberano’, e ordem internacional [...] (WEBER, 2016, p. 44)³⁷

Há, no exemplo dessa citação, uma reprodução da lógica universalizante do Estado, da qual se tenta incessantemente escapar por meio do próprio pensamento *queer*. Mais especificamente, e de acordo com Butler, afirmar que o universal — leia-se o internacional — ainda *não foi* articulado é insistir e permanecer na mesma lógica universalizante, e é essa condição de não ser, do ainda, que é constituinte desse universal.

Além disso, posso afirmar, junto a Butler, que é nesse aspecto que se estabelece uma temporalidade específica do internacional, porque há um movimento entre os grupos que desafiam as instituições já estabelecidas desse sistema, mas que ao mesmo tempo requerem sua inclusão nele — como se fosse possível alcançar o status de sujeito, ou, por exemplo, de igualdade soberana, a partir dessa disputa. Isso leva um jogo de renovação, mesmo que de forma inovadora, das já conhecidas premissas da modernidade. E, se estou colocando sob escrutínio a retórica da soberania que constitui o Sistema Internacional de Estados, vale citar justamente que há uma pressuposição de princípios que transcendem quaisquer pormenores culturais. Pode-se afirmar que se constrói, por meio de um longo processo de abstração, um distanciamento do contexto cultural em que esses critérios, ordens e convenções superiores, ou “transculturais”, aparecem (BUTLER, 2000, p. 19).

Butler nos coloca diante da tarefa de traçar as “contaminações” do conteúdo da universalidade e de suas questões, ou seja, de entender que não existe norma do Internacional que seja externa ao seu próprio conteúdo, culturalmente localizado, e que esconda o seu processo de universalização por meio da linguagem. Assim, essa tarefa seria a de evitar “a distinção forma/contéudo, uma vez que ela promove essa ofuscação ideológica, e considerar a forma cultural que essa luta pelo significado e alcance das normas assume” (BUTLER, 2000).

³⁷ No original, “queer logics of statecraft can produce new institutions, new structures of understanding, and new practical orientations that are paradoxically founded upon a disorienting *and/or* reorienting plural. This can make them more alluring, more powerful, and more easily mobilized *both* by those who, for example, wish to resist hegemonic relations of power and by those who wish to sustain them (...). Unlike heteronormativities and homonormativities, though, we cannot name in advance what these institutions, structures of understanding, and practical (dis)/(re)orientations will be. We cannot know if they will be politicizing or depoliticizing. To determine this, it is necessary to both identify the *precise* plural each particular queer logic of statecraft employs to figure some particular ‘sovereign man’, ‘sovereign state’, and international order (...)”. (WEBER, 2016, p. 44)

A consideração de Weber sobre o *e/ou* barthesiano e sobre a exposição de ordens sexualizadas das relações internacionais demonstra a tentativa de reclamar a universalidade do internacional performativamente, de maneira que se produz uma contradição, um paradoxo ao qual ela mesma se refere. Para mim, algumas questões permanecem abertas, como tarefas que precisam de aprofundamento: de que maneira podemos olhar para os mecanismos de poder que constroem a aparente coerência do Estado por meio de uma análise do sujeito político, que é posto em termos identitários (mesmo que se ocupem múltiplos locais de identificação) em uma construção histórica ofuscada pelo processo de abstração? Como analisar a soberania de tal forma a pôr em foco a sua violência constitutiva por meio dessa sujeição?

1.4

Internacional como Todo

Se as premissas básicas de uma política *queer* são *i)* ir além da mera busca por igualdade de direitos — por meio de uma política identitária condizente com os termos do Estados modernos; e *ii)* ser uma política radical e antinormativa de desconstrução e perturbação de normas, temos que considerar os levantamentos de Butler de que um discurso dominante é, com efeito, constantemente reiterado, e é exatamente nessa reiteração que cabe algum tipo de tensionamento das normas, ou, para Weber, um tipo de mudança na ordem internacional.

Início, portanto, citando um trecho de uma entrevista concedida por Anzaldúa em 1994, em que ela se refere brevemente a seus próprios pertencimentos identitários como forma de tensionamento desses discursos. A autora, como uma importante precursora da teoria *queer*, elaborou uma teoria da existência fronteiriça que questionava diretamente as categorias identitárias, ou de identificação, entendendo termos como “lésbica”, “chicana” e “mulher de cor”, como classificações, como mais que pontos de retorno do eu (MORAGA; ANZALDÚA, 2000). Ela questiona:

Eu comecei a pensar ‘sim, eu sou chicana, mas isso não é tudo que eu sou. Sim, eu sou uma mulher, mas isso não é tudo que eu sou. Sim, eu sou sapatão mas isso não define tudo de mim. Sim, eu venho de origens da classe trabalhadora, mas não sou mais classe trabalhadora. Sim, eu venho da *mestizaje*, mas que partes dessa *mestizaje* são privilegiadas? Somente a espanhola, não a indígena ou negra’. Eu comecei a

pensar em termos da consciência *mestiza*. O que acontece com pessoas como eu que estão entre todas essas categorias diferentes? O que isso faz com o seu conceito de nacionalismo, de raça, de etnia, ou mesmo de gênero? (ANZALDÚA, 2000, p. 215)³⁸

O ponto é que para se proceder uma crítica *queer* da disciplina, é necessário ir além de mapear a existência de sujeitos com identificações múltiplas ou não-monolíticas e suas representações e desafios postos perante comunidades políticas, mas, sim, entender como uma proposta de teoria e prática política a partir da fronteira deve, de fato, problematizar o sujeito, sendo este fruto do poder em suas diversas facetas; e entender a divisão doméstico-internacional como uma inscrição violenta do sujeito em termos da soberania. Ou seja, expor a violência epistêmica da disciplina, seus epistemicídios, assim como suas ontologias excludentes (DE JESUS, 2014), significa avançar uma crítica das normas para compreender que elas próprias constroem, e regulam, os sujeitos como identidades soberanas. Conforme Anzaldúa, as categorias identitárias nos colocam em uma encruzilhada, em que o *pertencimento* jamais será plenamente alcançado por mais leal que alguém se entenda a uma dessas categorias e, por isso, a autora põe essas identidades em questão: quais perguntas surgem uma vez que se coloca as identidades como instáveis?

A crítica que carrego a Weber está exatamente na localização, no retorno identitário de Neuwirth/Wurst que a autora tenta superar. Neuwirth/Wurst é, afinal, analisada como uma figura desestabilizadora da noção de Europa soberana/integrada e, ainda que definida de maneiras múltiplas (*e/ou*) — como homossexual, como drag, como refugiada —, obedece a uma representação do indivíduo como categorias dependentes, ou *em relação* ao Estado. Em acordo com a argumentação de que processos sociais e históricos assinalam sujeitos a identificações (insuficientes) e a hierarquizações delas derivadas, acredito que é preciso aprofundar o debate sobre como a ilusão da estabilidade e coerência dos sujeitos está necessariamente implicada na criação de desvios. Para além de uma exposição da presença do gênero nas categorias disciplinares, é crucial analisar a produção do

³⁸ No original, “I began to think ‘Yes, I’m a Chicana but that’s not all I am. Yes, I’m a woman but that’s not all I am. Yes, I’m a dyke but that doesn’t define all of me. Yes, I come from working class origins, but I’m no longer working class. Yes, I come from a *mestizaje*, but which parts of that *mestizaje* get privileged? Only the Spanish, not the Indian or black.’ I started to think in terms of *mestiza* consciousness. What happens to people like me who are in between all of these different categories? What does that do to one’s concept of nationalism, of race, ethnicity, and even gender?” (ANZALDUA, 2000, p. 215)

gênero como ideal regulatório violento, e, mais uma vez, analisar a produção das categorias disciplinares também como tal.

Se a construção do Estado soberano espelha uma produção específica de “homem”, como uma subjetividade singular que caracteriza o Estado moderno, o resultado disso seria, de acordo com Weber (2016, p. 35), uma projeção dos medos desse homem para o campo da anarquia internacional, marcando outras subjetividades (coloniais) como perigosas, ingovernáveis, ou como ameaças a uma desejável homogeneidade dentro do Estado. Esses processos discursivos de construção da soberania moderna foram possíveis por meio de mecanismos como o racismo, a misoginia e a homofobia para assegurar e desenvolver o poder colonial.

Nessa linha, uma das leituras possíveis é a de Ilan Kapoor (2015), que afirma que a construção do Ocidente se deu por um movimento orientador do Terceiro Mundo³⁹, em que este servia como “uma tela onde as fantasias sexuais, desejos e ansiedades Ocidentais eram projetadas e transferidas” (KAPOOR, 2015, p. 1615)⁴⁰, e em que uma série de disciplinas foram aplicadas, por meio de diferentes projetos colonizadores — na própria implantação de idiomas como o português, o inglês, ou o francês, por exemplo —, para assegurar a “missão civilizadora” que retrata e *queeriza* o Terceiro Mundo como anormal, passivo, afeminado, subdesenvolvido, atrasado, ameaçador. Nesse processo violento dos projetos coloniais e pós-coloniais, Rao também aponta, em sua leitura, que conquista e exploração puderam ser justificadas uma vez que aqueles colonizados eram entendidos como temporalmente primitivos, logo deveriam ser “civilizados” e “desenvolvidos” para possivelmente atingir o status de “humano” (RAO, 2020, p. 1).

Nesse contexto, a sexualidade estaria intimamente relacionada ao que se considerava o “atraso” da colônia: “a preocupação com a ‘degeneração’ nos contextos coloniais suturou ansiedades raciais e sexuais para construir o sexo não-convencional como um perigo para o corpo político” (RAO, 2020, p. 8). Ou seja, o dissidente sexual, o desviante, o primitivo, ou o *queer*, ocupam o lugar de atraso, de decadên-

³⁹ Terceiro Mundo, nos termos de Kapoor, refere-se tanto à posição de não-alinhamento iniciada na conferência de Bandung quanto à mais recente incorporação destes países ao capitalismo neoliberal. Assim, o autor adota o termo para agrupar e identificar o “Terceiro Mundo” enquanto, por vezes, não alinhado à normas sociais refletidas nas categorias de raça, economia, nação ou mesmo gênero, mas enquadrado nas mesmas expectativas políticas neoliberais que o restante do globo.

⁴⁰ No original, “as a screen onto which Western colonial sexual fantasies, desires and anxieties were being projected or transferred.” (KAPOOR, 2015, p. 1615)

cia. E foi nesse binário entre heterossexualidade branca colonizadora *versus* sexualidade desviante *queer* colonizada que se apoiou também a contradição entre Ocidente e Terceiro Mundo, ou seja, costura-se, em torno da criminalização da sexualidade dissidente, a hegemonia do Ocidente. Assim, é essencial lembrar que

(...) mais fundamentalmente, a própria noção de eu com a qual a sexualidade se liga é em si um artefato do encontro colonial. Entre os efeitos mais profundos da governamentalidade colonial estava a tendência da parte das elites modernizadoras nativas de crescentemente entender a sua ‘pessoalidade’ e seus corpos, sua relação com o meio-ambiente, com a saúde e a doença nos mesmos termos que os colonizadores, em parte ao privilegiar discursos biomédicos em vez de idiomas e práticas locais. (RAO, 2012, p. xix, tradução minha)⁴¹

Com o desenvolvimento mais proeminente das novas homonormatividades, os regimes de homofobia impostos enquanto parte do legado colonial que produzia, no século XIX, perversões no formato de identidades homossexuais, passam a ser entendidos como mera diferença cultural. Isto é, a homofobia é tratada como endógena aos países de Terceiro Mundo, e não como um produto colonial, e a aceitação ou não de minorias LGBTIA+, assim como a proteção ou não de seus direitos, tornam-se mais uma marca de desenvolvimento em uma nova métrica civilizacional que orientaliza, mais uma vez, os países fora do Norte Global. Ainda de acordo com o Rao (2012, p. xix):

Ao buscar ganhar reconhecimento para uma diversidade de identidades sexuais que indivíduos podem acessar, o ativismo LGBT contemporâneo é tanto possibilitado quanto possibilita estabelecer ontologias de personalidade originalmente forjadas em condições de modernidade colonial.

Kapoor analisa as proibições legais e perseguições homofóbicas que chamam atenção em alguns países do Terceiro Mundo como resultado, ainda, da ocupação colonial que trouxe diversas leis antissodomia e um legado de intolerância. A partir disso, o entendimento de que a homossexualidade seria uma importação ocidental em países como o Uganda, em estudo de caso trabalhado por Rao (2015), onde a proeminência de grupos neopentecostais está intimamente relacionada, de acordo

⁴¹ No original, “(...) more fundamentally, the very notion of the self to which sexuality attaches is itself an artefact of the colonial encounter. Among the most profound effects of colonial governmentality was a tendency on the part of native modernising elites to increasingly understand their ‘selfhood’ and bodies, their relationship with the environment, health and illness in the same terms as their colonisers, in part by privileging biomedical discourses over local idioms and practices.” (RAO, 2020, p. xix)

com Kapoor e Rao, com o crescimento da homofobia, que culmina no “Ato Anti-Homossexualidade de 2014”⁴², faz parte de uma tentativa de expurgar a homossexualidade, de “*un queer*” o Estado.

“Ocidente” e “Terceiro Mundo” são informados, assim, por regimes heteronormativos, e isso está intimamente relacionado ao fato de que ambos são também moldados pelo capitalismo global. Seja em configurações hetero/homonormativas, seja por discursos homofóbicos, o discurso em torno da proteção da produtividade e do desenvolvimento, dentro dos termos do Estado, permanecem intocados. Portanto, ambos prosperam a partir de uma divisão do trabalho marcada pelo gênero, e a partir da marginalização de corpos *queer*. Pode-se considerar uma “tolerante incorporação dos direitos LGBTIA+ ao capitalismo liberal”, mas que, de acordo com Kapoor, deixa “intocadas as profundas estruturas hierárquicas e patriarcais” (KAPOOR, 2015, p. 1620, tradução minha)

A partir disso, na proposta de Kapoor, *queerizar* o Estado, ou seja, apropriar-se do termo *queer* tal qual no início deste movimento no contexto estadunidense, notadamente os Estados do Terceiro Mundo, apresenta-se como a principal tarefa de uma política radical *queer*. Para tal, o autor propõe o cultivo do afeto *queer* como uma estratégia política, a ponto de instituir práticas anticapitalistas: por meio de uma transgressão e deslocamento do futurismo reprodutivo, pode-se cultivar um “eros não-reprodutivo *queer*, tão frequentemente depreciado pela sociedade hetero como estéril e excessivo, para ser usado para fins políticos — para tornar o excessivo transgressivo” (KAPOOR, 2015, p. 1621, tradução minha).

Kapoor reflete o futurismo político de Lee Edelman (2004, p. 2-3), que aborda a imposição heteronormativa do discurso de preservação da infância enquanto valor absoluto, em nome da promessa de um futuro que mantém a reprodução biológica, social e capitalista. A “criança interior” de uma ordem social permanece no horizonte como beneficiário fantasmático de quaisquer intervenções políticas, numa estrutura que abarca os mais diversos posicionamentos políticos e impõe um limite ideológico ao discurso político.

⁴² “Introduzido no parlamento ugandês em 2009, o Ato Anti-Homossexualidade teve aprovação presidencial em fevereiro de 2014. O texto do projeto de lei que eventualmente foi aprovado acrescentava a sentença de morte à prisão perpétua, enquanto aumentava as punições existentes para condutas do mesmo sexo e criminalizava ativismo em suporte aos direitos LGBT. Seguindo uma campanha doméstica e internacional organizada, o Ato foi derrubado pela Corte Constitucional Ugandesa em 1 de Agosto de 2014, com base jurídica de que havia sido aprovado sem o quórum parlamentar requisitado.” (RAO, 2015, p.45).

Sendo assim, Kapoor propõe utilizar o afeto *queer* estereotípico, com sua sexualidade degenerada e em sua negatividade, de tal maneira a interromper, a pôr em questão, o poder hegemônico e sua reprodução — literal ou de normas —, deslegitimando-o:

a ideia, do contrário, é para que o Terceiro Mundo acolha seu aspecto *queer* como negatividade. De fato, na medida em que representa (ou foi feito representar) a falha da modernidade global, o Terceiro Mundo ameaça e fratura a globalização. Então, ao habitar firmemente essa posição de negatividade estrutural, pode-se ajudar a desestabilizar práticas normalizantes, sejam elas neocoloniais, orientalistas, heteronormativas, patriarcais ou racistas. Ao revisitar suas raízes políticas de não-alinhamento, pode-se tentar problematizar a crescente naturalização do capitalismo global neoliberal. E ao engajar-se em uma persistente política *queer* do Real, pode-se buscar perturbar binários fixos, identidades ou hierarquias, sejam elas políticas, de gênero ou sexuais”. (KAPOOR, 2015, p. 1621)⁴³

Como exemplo, Kapoor apresenta o não-alinhamento do regime Morales no Estado plurinacional da Bolívia como um exemplo de expressão *queer* de um Estado no Terceiro Mundo, ao se opor tanto ao modelo neoliberal democrático Ocidental quanto ao modelo capitalista autoritário, de países como China ou Rússia. Desse modo, sua estrutura socioeconômica representa “um modelo comunitário andino único de ‘viver bem’” (KAPOOR, 2015, p. 1621), que coloca grupos subalternizados, como os indígenas, em protagonismo, “confronta elites econômicas domésticas e internacionais e desafia as propostas de livre mercado do FMI e do Banco Mundial” (KAPOOR, 2015, p. 1621).

A proposta de Kapoor, distinta daquela de Weber, envolve repensar uma série de instituições que estão ligadas ao Estado em sua forma capitalista, como as relações de trabalho e sua divisão sexual/de gênero; regimes legais/políticos que favorecem alguns grupos em detrimento de outros minoritários (como no caso dos grupos indígenas); discursos capitalistas centrados na acumulação de riqueza, no empreendedorismo e na competição de mercado; entre outras (KAPOOR, 2015, p. 1622).

⁴³ No original, “the idea, rather, is for the Third World to embrace its queerness-as-negativity. Indeed, to the extent that it represents (or has been made to represent) the failure of global modernity, the Third World threatens and fractures globalisation. Thus, by firmly inhabiting this position of structural negativity, it can help destabilise normalising practices, be they neo-colonial, orientalist, hetero-normative, patriarchal or racist. By revisiting its political roots in non-alignment, it can attempt to trouble the increasing naturalisation of global neoliberal capitalism. And by engaging in a relentless queer politics of the Real, it can seek to mess up fixed binaries, identities or hierarchies, whether political, gendered or sexual.” (KAPOOR, 2015, p. 1621)

Para além do pensamento de Kapoor, que, ao se alinhar com Lee Edelman, se enquadraria numa vertente mais prescritiva da teoria *queer*, Rao (2012) propõe que as possibilidades de resistência a esses regimes de normatividade que estão intrinsecados ao capitalismo, especialmente no que o autor identifica como o homocapitalismo global, estão nas próprias expressões *queer* anti-desenvolvimento e de não-produtividade. No entanto, para o autor, é importante lembrar do apelo que esse homocapitalismo possui ao redor do globo. Devido à onipresença neoliberal na contemporaneidade, a estrutura homocapitalista consegue traduzir a normatividade *queer* para diversos locais. Os termos de um liberalismo *queer* tornam-se desejáveis, construindo uma ilusão de autonomia e escolha para *queers* que se tornam sanitizados para o capitalismo, assim como o capitalismo se torna palatável para esses *queers*.

Assim, temos não somente uma lógica homonacionalista (PUAR, 2007), por meio da qual a aceitação dos direitos LGBTIA+ se torna o parâmetro da possibilidade, ou não, de um país reclamar-se soberano, em um novo padrão, como descrevemos acima, de medida da civilização no Sistema Internacional; temos também que, em uma lógica homocapitalista, o reconhecimento da humanidade e da cidadania de uma pessoa é medido em termos da sua produtividade, e os corpos são *queerizados* de acordo com essa medida. Portanto, conforme exploraremos a seguir, corpos uma vez *queerizados* por sua expressão de sexualidade, por exemplo, podem ser normalizados desde que sejam adequados ao capitalismo, enquanto outros corpos são feitos *queer*, sejam eles LGBTIA+ ou não, por serem entendidos como não produtivos — como no caso de pessoas portadoras de deficiências, desempregados, idosos, ou mesmo povos indígenas.

Nos termos de Rao, as vivências *queer* podem se tornar presentes em diversas estruturas de poder, uma vez que elas seriam uma metonímia para outras categorias como nacionalidade, religiosidade, raça classe, entre outros. Assim, a partir delas, é possível tecer análises sobre as gramáticas políticas dos Estados e instituições sociais como um todo (RAO, 2020, p. 9). Coloca-se o sistema sexo/gênero, mais uma vez, como ligado a uma ampla gama de saberes e instituições: “instituições e ideologias — a família, o Estado, o mercado, a ‘cultura’, a religião, ‘raça’, regimes biomédicos e outros regimes do corpo” (RAO, 2020, p. 27, tradução minha).

No entanto, considero, junto ao autor, que para analisar processos — como em sua análise do processo de orientalização do Terceiro Mundo —, deve-se evitar

uma criação de *origens* (da homofobia, por exemplo) no encontro colonial, que replicaria uma lógica moderna espaço-temporal, onde há uma crononormatividade a partir da qual se traça uma trajetória do presente, uma trajetória que tende a medir o progresso pela inclusão *queer* dentro do Estado e da lógica de mercado (RAO, 2020). Prever uma reorientação temporal, um futuro *queer*, pode ser um movimento difícil, uma vez que ele requer que haja um afunilamento das condições espaciais. Nos termos de Rao:

(...) a confiança com a qual algumas figuras chaves defendem reorientações temporais — evidente, por exemplo, no tom polêmico adotado por Edelman e outros — é possibilitado por meio de um estreitamento do quadro espacial de pesquisa para o terreno do Ocidente geopolítico, ou, ainda mais estreito, os Estados Unidos. Quero sugerir que se fôssemos alargar o quadro espacial para levar a sério as trajetórias discrepantes de políticas *queer* fora desses locais, seria mais difícil ler de uma forma singular o que pode ser mais apropriadamente pensado sobre a heterotemporalidade da política global *queer* presente, e ainda mais difícil defender reorientações igualmente singulares de temporalidade política. (RAO, 2020, p. 17-18, tradução minha)⁴⁴

Ademais, Rao argumenta que as análises que buscam práticas homossexuais no passado pré-colonial para contrapor o argumento homofóbico de que “a homossexualidade é Ocidental” podem acabar recaindo em um nativismo comum, que reifica a construção desse passado pré-colonial enquanto inteiramente local, não contaminado pelo Ocidente, por exemplo, e que realocaliza formas diversas de desejo homossexual dentro de Estados, mesmo que estes ainda não existissem. Além disso, tais análises acabam impondo a retórica e divisão Ocidental do gênero para sociedades onde a organização social se dá em outros termos, que não no binarismo de gênero homem/mulher (OYĚWÙMÍ, 2021).

Por fim, de que maneira, então, pode-se construir análises *queer* que partam do próprio questionamento do espaço-tempo estatal, análises que não se apegam a anacronismos e nos permitem colocar em pauta o aspecto historicamente localizado da soberania? Retorno ao binário ordem *versus* anarquia para, a partir da análise de Jenny Edkins e Maja Zehfuss (2005), dar início a esta proposta de ir além do *e/ou*

⁴⁴ No original, “(...) the confidence with which some of its key figures advocate temporal reorientations—evident, for example, in the polemical tone adopted by Edelman and others—is enabled by a narrowing of the spatial frame of inquiry to the terrain of the geopolitical West or, even more narrowly, the United States.⁸¹ I want to suggest that if we were to widen the spatial frame to take seriously the disparate trajectories of queer politics outside these locations, it would be more difficult to read in any singular fashion what might more appropriately be thought of as the heterotemporality of the global queer political present, much less to advocate equally singular reorientations of political temporality.” (RAO, 2020, p. 17-18)

barthesiano de Weber e entender o doméstico como parte de um internacional generalizado.

Edkins e Zehfuss buscam, a partir da perspectiva derridiana que desconstrói a hierarquia do discurso frente à escrita, desconstruir também a suposta superioridade da presença do âmbito doméstico *versus* a ausência do âmbito internacional. Nesta análise, entende-se como o doméstico já é, na verdade, uma forma do internacional:

na medida em que o internacional não é sobre relações entre Estados mas sobre um modo de existência no qual todos os valores estão continuamente em questão, o doméstico pode então ser visto como já sendo uma forma desse ‘internacional no geral’. (EDKINS; ZEHFUSS, 2005, p. 466)⁴⁵

Na concepção Ocidental moderna da relação entre as duas partes de um binário, de uma dicotomia, ambas parecem estar em igualdade, mas, em análise mais próxima, percebe-se que um dos termos é privilegiado sobre o outro. Numa análise derridiana, tem-se que a primeira parte (o discurso, a ordem, ou o doméstico) é dependente da segunda (a escrita, a anarquia ou o internacional), que esta primeira parte já é uma expressão da segunda. Neste movimento, a hierarquia dos termos é desfeita, deslocada, em um movimento político e retórico.

Assim como a escrita é entendida como uma comunicação falha quando comparada com o discurso, língua falada, o internacional só poderia ser uma versão menor da ordem, do doméstico, porque ele é entendido e julgado de acordo com os critérios derivados desse doméstico (EDKINS; ZEHFUSS, 2005, p. 466), e será sempre precário, perigoso, inseguro. Há a pressuposição de que, na ordem doméstica, os objetivos primários e valores da sociedade são bem definidos, numa aparente homogeneidade, enquanto no âmbito internacional ocorre o oposto disso. Mas, se entendermos que, na verdade, não há um acordo sobre os objetivos primários no âmbito doméstico, se eles são contenciosos, podemos expor como o doméstico carrega as características do internacional. Assim, podemos questionar as fronteiras que dividem os dois âmbitos e desconstruir o Estado soberano como ponto inescapável das Relações Internacionais, uma vez que o internacional é *generalizado*:

⁴⁵ No original, “In as far as the international is not about relations between states but about a mode of existence in which all values are continuously in question, the domestic may then be seen already to be a form of this ‘international in general’.” (EDKINS; ZEHFUSS, 2005, p. 466)

[...] se essa relação com o doméstico é abandonada e o doméstico é visto não em *oposição* ao internacional (e superior a ele) mas, sim, como uma espécie de internacional generalizado, então a imagem muda. Se o consenso e a ordem que é visto como reinante no doméstico é visto não como um feliz acaso do destino, trazido por uma natural coincidência de visões e valores e uma história compartilhada, mas como o efeito de uma forma de associação que minimiza o dissenso e recompensa a conformidade para produzir a aparência de homogeneidade, então nossa visão de mundo é alterada. Um internacional generalizado pode então aparecer como o âmbito de diferenças inevitáveis e desentendimentos que são ocasionalmente ocultos para criar a aparência de uma ordem social uniforme, harmonizada. (EDKINS; ZEHFUSS, 2005, p. 466-467, tradução minha)⁴⁶

Sendo assim, não podemos afirmar que há uma distinção entre o doméstico e o internacional, e a política doméstica pode ser vista como uma construção histórica específica a ser analisada. Além disso, a noção de grupos homogêneos que dividem valores e uma cultura em comum não pode ser tomada como dada: deve-se, pelo contrário, buscar entender por quê e como se reclama homogeneidade numa sociedade, nos termos de Edkins e Zehfuss. Essa é uma tentativa de analisar o internacional de uma forma distinta, partindo do internacional generalizado, e não da presença do Estado soberano, para compreender os movimentos políticos que formam a presente configuração de um Sistema Internacional, e propor novas formas de pensar sobre o que deve ser feito com a política.

O internacional ocupa, portanto, o local da universalidade. Aliás, a proposta de que o internacional é um todo, e que, sendo assim, o doméstico é também o local da diferença, demonstra que a forma e o conteúdo do discurso universalizante não são articuláveis a partir de um fora, que há sempre uma tradução e uma transposição desses discursos aos diversos contextos culturais que ele atinge. Isso significa que

sem tradução, o próprio conceito de universalidade não pode cruzar as fronteiras linguísticas que afirma, em princípio, poder cruzar. [...] sem tradução, a única forma

⁴⁶ No original, “(...) if this relation with the domestic is abandoned and the domestic is seen not in *opposition* to the international (and superior to it) but rather as a species of a generalized international, then the picture changes. If the consensus and order that is seen to reign in the domestic is seen not as a happy twist of fate, brought about by a natural coincidence of views and values and a shared history,⁸⁶ but as the effect of a form of association that minimises dissent and rewards conformity to produce an appearance of homogeneity, then our view of the world is altered. A generalised international might then appear as the realm of inevitable differences and disagreements that are occasionally concealed to create the appearance of a harmonised, uniform social order.” (EDKINS; ZEHFUSS, 2005, p. 466-467)

que a assertiva da universalidade pode cruzar uma fronteira é por meio da lógica colonial e expansionista. (BUTLER, 2000, p. 35)⁴⁷

Há, é claro, um risco de perda no movimento de tradução da universalidade, mas é por meio da própria indistinguibilidade do discurso onipresente, naturalizado, que se propõe expor a sua localização cultural, lendo sua particularidade nas fronteiras, nos termos de Anzaldúa, e nos processos de expansão colonial.

Em via de conclusão, podemos entender, ainda com Butler (2000), que há uma condição comum para a política, mas que não é exatamente uma condição *com conteúdo*:

ela é, do contrário, a condição por meio da qual qualquer conteúdo específico falha totalmente em constituir uma identidade, uma condição de falha necessária que não somente pertence ao universal, mas que é o lugar 'vazio e indelével' da universalidade em si. (BUTLER, 2000, p. 32)⁴⁸

Essa colocação de Butler permite especificar como a noção de política em que a soberania seria a premissa, e em que a soberania seria a presença identitária contrária ao internacional ausente, é na verdade uma proposta futura de universalidade que nunca é alcançável, e é justamente nessa condição que ela busca se estabilizar enquanto premissa. Há uma tensão inerente à fundação política na tentativa de estabelecer e estabilizar uma identidade que nunca será plenamente preenchida.

Enquanto se repete continuamente a reivindicação soberana pelo Estado, se estabelece uma espécie de economia paranoica porque é preciso afirmar a condição do Internacional enquanto única lógica possível em contraposição ao medo, à ameaça da diferença. Performa-se, assim, o Estado soberano como reivindicação do local último da uniformidade e do discurso unívoco, negando que a alteridade é, na realidade, inerente à essa própria tentativa de criação da presença soberana. A violência da separação entre doméstico e internacional se dá dentro do próprio Estado, por meio da estrutura regulatória do gênero e da construção do corpo enquanto fora

⁴⁷ No original, "without translation, the very concept of universality cannot cross the linguistic borders it claims, in principle, to be able to cross. (...) without translation, the only way the assertion of universality can cross a border is through a colonial and expansionist logic." (BUTLER, 2000, p. 35)

⁴⁸ No original, "it is, rather, the condition by which any specific content fails fully to constitute an identity, a condition of necessary failure which not only pertains universally, but is the 'empty and ineradicable place' of universality itself." (BUTLER, 2000, p. 32)

da política: se há uma reivindicação à verdade, à vontade do todo, há sempre uma reivindicação *outra* que é excluída da possibilidade de representação.

2

Fronteiras do Corpo, Fronteiras do Estado: a fixação identitária da soberania

Permanecemos presos a uma certa imagem do poder-lei, do poder-soberania que os teóricos do direito e a instituição monárquica tão bem traçaram. E é desta imagem que precisamos liberar-nos, isto é, do privilégio teórico da lei e da soberania, se quisermos fazer uma análise do poder nos meandros concretos e históricos de seus procedimentos. (FOUCAULT, 1988, p. 86)

Neste capítulo, parto do pensamento foucaultiano como possibilidade de avançarmos em uma análise crítica da soberania presente nas RI, evidenciando como o foco no Estado-nação enquanto agente político se relaciona com uma negligência, por vezes, de correlações de forças caras aos mecanismos de poder. Como expandir o pensamento político para entender as relações de poder que compõem o “sistema soberano-lei” (FOUCAULT, 1988)? Como mapear a própria soberania enquanto processo que escapa o entendimento específico do político que parte do sujeito autônomo de direitos?

A intenção é elaborar uma análise que leve em consideração os termos violentos da constituição do Estado e do correspondente sujeito soberano que se coloca em termos identitários, olhando para a especificidade de distintos mecanismos de poder que produzem o que entendemos enquanto gênero, sexualidade e raça como formas de reprodução biológica desse Estado. Conduzo, assim, uma análise da formação das dissidências de gênero e raça, olhando para a especificidade de distintos mecanismos de poder que funcionam para a reprodução biológica desse Estado tomando como pano de fundo o campo político brasileiro, e entendo o processo de produção da diferença como lente para analisar a constituição do Estado soberano. Essa proposta surge a partir de perguntas que considero remanescentes no trabalho de Cynthia Weber (2016) como herdeiro da teoria *queer*: de que maneira se pode considerar uma vivência *queer* como uma ruptura com a heteronormatividade? Em que medida a antinormatividade proposta pela teoria *queer* reflete um desafio ao pensamento estadocêntrico identitarista? De que maneira, então, podemos explorar as relações de poder que perpassam a construção do Estado e a construção do sujeito

para compreender a composição, em sua complexidade, do que se entende enquanto soberania? Como esses dois âmbitos estão mutuamente implicados?

Parto do pressuposto metodológico foucaultiano de que temos um duplo condicionamento das relações de poder (FOUCAULT, 1988, p. 93), regra esta que pressupõe que nenhum ponto focal existiria senão imerso numa estratégia global, e nenhuma estratégia existiria se não fosse apoiada em relações precisas. Assim, não podemos entender distintos âmbitos ou escalas enquanto homogêneos, como se um fosse apenas uma ampliação ou redução do outro, mas “deve-se pensar em duplo condicionamento, de uma estratégia, através da especificidade das táticas possíveis, e, das táticas, pelo invólucro estratégico que as faz funcionar” (FOUCAULT, 1988, p. 95).

Essa herança se faz presente na premissa de que o internacional é um todo, é generalizado, pois a diferença e sua produção não se mantêm contidas no meio externo, mas são, sim, a própria condição de possibilidade do funcionamento interno, doméstico, das sociedades moderno-contemporâneas. É essencial lembrar que, apesar da obra de Michel Foucault (1988) ter se tornado frequentemente citada por acadêmicos nas RI, um dos aspectos centrais de sua argumentação para entender a soberania, a sexualidade, foi por vezes deixada de lado. Ela é, porém, o que permite entender o descentramento da soberania como poder de matar, que transiciona então para um poder difuso e produtivo da vida. Esse poder difuso e produtivo, o *biopoder*, promove a vida administrando sujeitos e populações *através*, por dentro e por fora, das fronteiras estatais, e essa razão da biopolítica só é possível por meio de tecnologias de gênero e sexualidade. Nos termos de Leticia Sabsay (2016, p.1):

parece que não podemos ser contrários à pressuposição de que há, ostensivamente, algo como um sujeito sexual — em outras palavras, que a subjetividade possui necessariamente uma dimensão sexual, e que a sexualidade é, em primeiro lugar, intrinsecamente localizada no sujeito, ou mais especificamente no corpo do sujeito, apesar de que, é claro, não está somente lá.⁴⁹

Foucault (1988) parte de uma análise da multiplicação dos discursos sobre o sexo para compreender as infinitas linhas de penetração dos mecanismos de poder

⁴⁹ No original, “it seems we cannot do otherwise than presuppose that there is, ostensibly, something like a sexual subject — in other words that subjectivity necessarily has a sexual dimension, and that sexuality is first and foremost intrinsically located in the subject, or more specifically in the subject’s body, although of course not only there.” (SABSAY, 2016, p. 1)

neles presentes, para entender a produção do corpo, imanente a esses diferentes mecanismos. O que se entende como *sexo*, nesse sentido, é produzido ocultando e unificando artificialmente uma série de funções sexuais distintas de tal forma que ele se torna causa, essência interior, traz sentido e torna inteligíveis os prazeres de um sexo específico, e não do outro, e por isso Butler (2016) aponta que Foucault entende o sexo como unívoco.

Para Foucault, como debaterei a seguir, o sexo é efeito e não origem (1988, p. 166), e aqui é importante detalhar o que o autor propõe com o termo sexualidade, em vez do termo sexo, sendo a sexualidade

um sistema aberto e complexo de discurso e poder o qual produz a denominação imprópria de ‘sexo’ como parte da estratégia para ocultar e, portanto, perpetuar as relações de poder. Uma das maneiras pelas quais o poder é ocultado e perpetuado é pelo estabelecimento de uma relação externa ou arbitrária entre o poder, concebido como repressão ou dominação, e o sexo, concebido como energia vigorosa mas tolhada, à espera de libertação ou autoexpressão autêntica. (BUTLER, 2016, p. 167).

A premissa desse sistema seria de que o poder e a sexualidade são distintos ontologicamente, o que Foucault contraria. Se o sexo é distinto, ele está fora das relações de poder e fora da historicidade — portanto o poder só pode subjugá-lo ou libertá-lo.

O trajeto analítico feito em “A História da Sexualidade I: A Vontade de Saber” revela alguns aspectos a serem considerados sobre o poder, ou o poder-saber. Em primeiro lugar, as relações de poder não são exteriores a outros tipos de relações, tais quais as econômicas ou as sexuais: elas estão embrenhadas nas mais diversas relações sociais e políticas (por exemplo, o conhecimento médico tomado como objetivo não está alheio a essas relações de poder). Além disso, o poder não se encontra em um simples papel de proibição; do contrário, ele possui um papel produtor⁵⁰. Em segundo lugar, não se pode fazer uma simplificação do poder a uma relação dual, ou uma oposição binária, entre dominadores e dominados: os efeitos do poder perpassam e criam a todos os sujeitos, e as grandes dominações são efeitos de uma complexidade de exercícios de poder. Em terceiro lugar, a estrutura de poder se origina em articulações do social. O poder é, ao mesmo tempo, intencional e

⁵⁰ Conforme explicita Judith Butler (2017, p. 9), estamos habituados a situar o poder externamente a nós, como algo que nos pressiona e subordina a partir de um fora; mas, de acordo com Foucault, a nossa própria existência e formação depende do poder, e, sendo assim, o poder nos *produz* enquanto sujeitos. Este argumento será explorado na seção 2.3 deste capítulo.

não-subjetivo, artificial na medida em que é racional, atravessado por cálculos, mas não restrito a um grupo que toma decisões sobre o social.

Não é possível rastrear a origem do poder, mas é preciso destacar esse fazer do poder. Assim, chegamos ao tópico derradeiro: esse destaque evidencia que onde há poder há resistência⁵¹. Ou seja, a resistência não vem de fora de poder, mas é, na verdade, distribuída irregularmente:

os pontos, os nós, os focos de resistência disseminam-se com mais ou menos densidade no tempo e no espaço, às vezes provocando o levante de grupos ou indivíduos de maneira definitiva, inflamando certos pontos do corpo, (...) certos tipos de comportamento. (FOUCAULT, 1988, p. 92)

É por meio desses imperativos que olho para os mecanismos de poder e, assim, carrego como objetivo a possibilidade de exceder uma análise baseada no “sistema Soberano-lei que por tanto tempo fascinou o pensamento político” (FOUCAULT, 1988, p. 92). Em resumo, a tentativa é orientar-se para uma concepção de poder que entenda as técnicas de *saber* e as estratégias de poder como inerentemente conectadas (saber-poder); que não busque quem possui o poder ou quem dele é privado, mas que busque os esquemas de correlações de força; que não se foque no local ou no global como se não estivessem necessariamente apoiados um no outro; e que coloque em destaque a complexidade dos discursos que se multiplicam provocando efeitos diversos — de veiculação e de produção de poder, mas também de exposição e debilitação deste.

Ainda nos termos de Foucault (2008, p. 5), o poder não decorre de algo, mas é, sim, um conjunto de procedimentos que visam a manutenção do próprio poder. O poder não se funda em si mesmo, mas é, sim, parte de todas as relações de forma circular — são sua causa e seu efeito. É desta maneira que uma análise do exercício do poder soberano, do biopoder e do necropoder mbembiano, a partir do exercício dos dispositivos de gênero e sexualidade, permite demonstrar a manutenção e reprodução do poder por meio do reflexo do universal/internacional a nível do sujeito,

⁵¹ Chantal Mouffe decanta essa assertiva ao lembrar que a "sociedade está marcada pela contingência, e toda ordem é de natureza hegemônica, é sempre a expressão das relações de poder" (2013, p. 15, tradução minha). Essa é uma forma de evidenciar o caráter contingente, ou seja, da inevitabilidade da mudança, diante dessa natureza racional, oriunda de cálculos, expressa na concepção de poder em Foucault.

do corpo. A noção de soberania foucaultiana exerce, portanto, um ponto de questionamento, de inflexão da lógica do internacional moderno.

2.1

Racismo de Estado, Degeneração

Ao descrever o poder soberano, Foucault afirma que o seu principal aspecto fora o direito de vida e morte, ou seja, o direito de *fazer morrer* e *deixar viver* (FOUCAULT, 2008, p. 127). A vida e a morte são fenômenos inscritos no campo do poder político:

O efeito do poder soberano sobre a vida só se exerce a partir do momento em que o soberano pode matar. Em última análise, o direito de matar é que detém efetivamente em si a própria essência desse direito de vida e de morte: é porque o soberano pode matar que ele exerce seu direito sobre a vida. (FOUCAULT, 1999, p. 286)

Esse poder foi vagarosamente perdendo espaço para, nas palavras do autor, ser completado por novas formações políticas na Europa a partir do século XVIII, em que o poder passa a ser aquele que se exerce sobre a vida, num *fazer viver* ou *deixar morrer*. É este último processo o que se entende enquanto *biopoder*, este que recupera as características biológicas do ser humano como fundamentais para inaugurar uma política (FOUCAULT, 2008).

A instalação de uma biopolítica, para Foucault, se encontra na conjunção do desenvolvimento dos poderes de disciplina e de biopoder, e que instaura o foco político sobre a manutenção da vida. A nível do corpo, temos o controle disciplinar, a vigilância, e as técnicas de poder que asseguram o alinhamento e o treinamento de corpos individuais. A nível das populações, ou seja, em escala distinta daquela do poder disciplinar e que permite a articulação entre os dois mecanismos, temos o biopoder, os mecanismos de segurança, as técnicas que se dirigem ao humano enquanto espécie. Trata-se, neste último caso, de processos que se preocupam com as taxas demográficas, de reprodução, de mortalidade e de longevidade de uma população:

Temos portanto, desde o século XVIII (ou em todo caso desde o fim do século XVIII), duas tecnologias de poder que são introduzidas com certa defasagem cronológica e que são sobrepostas. Uma técnica que é, pois, disciplinar: é centrada no

corpo, produz efeitos individualizantes, manipula o corpo como foco de forças que é preciso tonar úteis e dóceis ao mesmo tempo. E, de outro lado, temos uma tecnologia que, por sua vez, é centrada não no corpo, mas na vida; uma tecnologia que agrupa os efeitos de massas próprios de uma população, que procura controlar a série de eventos fortuitos que podem ocorrer numa massa viva; uma tecnologia que procura controlar (eventualmente modificar) a possibilidade desses eventos, em todo caso em compensar seus efeitos. É uma tecnologia que visa, portanto, não o treinamento individual, mas, pelo equilíbrio global, algo como uma homeostase: a segurança do conjunto em relação aos seus perigos internos. (FOUCAULT, 1999, p. 297)

Importante nessa citação é o fato de que não há uma era do legal, da disciplina, ou da segurança. Tem-se, sim, um aperfeiçoamento de técnicas que se sobrepõem, mesmo que o foco em uma ou em outra tenha mudado historicamente. O que muda, então, é a dominância de mecanismos jurídicos-legais, de mecanismos disciplinares ou de segurança. A segurança, na realidade, aprimora e complexifica as estruturas da lei e da disciplina (FOUCAULT, 2008).

A partir disso, Foucault argumenta que a sexualidade possui papel central na biopolítica enquanto foco de disputa política e expansão de um modelo econômico — ela se torna tema de intervenções políticas e econômicas, de campanhas de moralização, entre outros. Ela é, ao mesmo tempo, acesso à vida do corpo e à vida da espécie. A sexualidade foi esmiuçada em seus mínimos detalhes e tornou-se, assim, a chave da individualidade (FOUCAULT, 1988, p. 137). Passa a ser, no nascente regime biopolítico europeu, constantemente suscitada; e é por meio desse dispositivo de sexualidade que podemos compreender a formação desse regime:

Com efeito, é pelo sexo, ponto imaginário fixado pelo dispositivo de sexualidade, que todos devem passar para ter acesso à sua própria inteligibilidade — já que ele é, ao mesmo tempo, o elemento oculto e o princípio produtor de sentido —, à totalidade de seu corpo — pois ele é uma parte real e ameaçada deste corpo do qual constitui simbolicamente o todo —, à sua identidade — já que ele alia a força de uma pulsão à singularidade de uma história. (FOUCAULT, 1988, p. 145)

Na combinação de distintos mecanismos de poder, com maior presença de um ou de outro, normal e anormal são produzidos dentro do Estado moderno (no caso desta tese, o brasileiro), e é por meio do dispositivo da sexualidade que analisarei essa produção. Antes disso, porém, retomo brevemente o funcionamento da normalização como efeito conjunto da disciplina e da segurança.

Enquanto um determinado território é delimitado pela soberania a partir da criação de um código legal, com a criação de uma lei e de sua punição, da divisão

entre permitido e proibido, cria-se um mecanismo de vigilância e correção, o mecanismo disciplinar. Mais uma vez, o campo de atuação da disciplina está na vigilância de cada detalhe, no policiamento e nas técnicas médicas que forjam o indivíduo de acordo com a sua norma. A disciplina trabalha circunscrevendo um espaço que estaria vazio e nele construindo o funcionamento do seu poder, que tudo regulamenta. De forma diferente, o mecanismo de segurança parte de algo que já existe, a população, com suas características naturais e seus comportamentos e fluxos a serem administrados. A segurança permite e necessita de uma espécie de *laissez-faire* indispensável, que se distingue da regulamentação totalizante da disciplina.

Poderíamos dizer também que a lei trabalha no imaginário, já que a lei imagina e só pode ser formulada imaginando todas as coisas que poderiam ser feitas e não devem ser feitas. Ela imagina o negativo, a disciplina trabalha, de certa forma, no complementar da realidade. (FOUCAULT, 2008, p. 61)

Temos, então, tipos de normalização diferentes de acordo com a lógica disciplinar ou a lógica de segurança. Enquanto Foucault detalha que a lei possui uma normatividade fundante de um código e de uma norma, a normalização se dá por meio e para além dela, em diversos níveis ou até mesmo na contramão desse sistema de leis. Em primeiro lugar, a normalização disciplinar propõe um modelo, e com esse fim se estabelecem o controle e as técnicas de adestramento dos indivíduos. Há uma busca por conformar as pessoas e seus mínimos atos conforme esse modelo, “sendo normal precisamente quem é capaz de se conformar a essa norma e o anormal quem não é capaz” (FOUCAULT, 2008, p. 75). Fundamentalmente, a norma precede o que é o normal e o anormal, ela é prescritiva e, portanto, seria mais adequadamente descrita como uma *normação* e não uma normalização.

No caso da segurança, temos o caminho inverso: parte-se da identificação do que é o normal e do que é o anormal em dada população. Analisa-se as curvas de normalidade para que as distribuições normais identificadas como “mais favoráveis” sirvam de norma: “o normal é o que é primeiro, e a norma se deduz dele, ou é a partir desse estudo das normalidades que a norma se fixa e desempenha seu papel operatório”. (FOUCAULT, 2008, p. 83). Esta seria, de fato, a normalização.

Nos termos de Butler (2004, p. 55), as regulações, como operações de poder, podem ter uma dimensão legal, mas isso não exaure a forma que elas operam; e

conforme elas operam por meio e para além da lei, elas governam e produzem quem pode ser o beneficiário de um direito e quem não pode. Enquanto a disciplina trabalha de uma forma difusa, mas totalizante, naturalizando normas de forma discreta de tal maneira que somos produzidos por elas e, além disso, inscrevendo normas sobre os corpos, a normalização trabalha entendendo as características, o comportamento majoritário ou mais desejável da população, e tornando esse aspecto normal, regular. Um mecanismo de segurança, então, vai trabalhar garantindo esse processo e a *segurança da população*, no que Foucault chama de uma forma natural de fazê-lo: não proibição, mas “uma anulação progressiva dos fenômenos pelos próprios fenômenos. Trata-se, de certo modo, de delimitá-los em marcos aceitáveis, em vez de impor-lhes uma lei que lhes diga não” (FOUCAULT, 2008, p. 86).

Foucault também ressalva que a população excede o controle total e totalizante do soberano, na “ação voluntarista e direta” que lhe seria característica. A população falha em ser transparente à sua ação. Ela seria uma espécie de fenômeno da natureza que não se pode mudar por completo, por um decreto, pois ela depende de diversas variáveis, mas que se pode administrar por meio de uma série de técnicas, medidas e cálculos políticos e econômicos. Ou seja, há uma resistência dos fenômenos da população quanto à ação do soberano.

É relevante citarmos o que Foucault nos diz sobre a mobilização do desejo nas técnicas de poder e de governo, já que seria pelo desejo que os indivíduos agem e porque não se pode fazer nada contra ele. É justamente aí, no entanto, que se pode gerir a população:

o desejo marca a população e se torna penetrável pela técnica governamental — (...) esse desejo é tal que, se o deixarmos agir e contanto que o deixemos agir, em certo limite e graças a certo número de relacionamentos e conexões, acabará produzindo o interesse geral da população. (FOUCAULT, 2008, p. 95)

O desejo como busca do interesse do indivíduo permite a produção de um interesse para a população, de um interesse coletivo que demarca o que seria essa naturalidade da população. É por meio dessa naturalidade que se devem criar instrumentos artificiais para lidar com ela. Nesse ponto, Foucault faz uma inflexão importante entre o pensamento do direito natural e o pensamento “econômico-político dos fisiocratas” que se forma com o surgimento das populações. No primeiro caso, a concepção de governo e de soberania para teóricos como Hobbes e Rousseau

pontuaria que: “o soberano é aquele que é capaz de dizer não ao desejo de todo indivíduo, sendo o problema o de saber como esse ‘não’ oposto ao desejo dos indivíduos pode ser legítimo e fundado na própria vontade dos indivíduos” (FOUCAULT, 2008, p. 96). Já no segundo, o problema do governo é como dizer *sim* ao desejo de tal forma que se produza os efeitos benéficos que devem ser produzidos: “temos aí portanto a matriz de toda uma filosofia, digamos, utilitarista. (...) a filosofia utilitarista foi o instrumento teórico que embasou esta novidade que foi, na época, o governo das populações” (FOUCAULT, 2008, p. 96).

A administração desse desejo, de tal forma que se passou a considerar que há uma natureza da população a partir disso, e de tal forma que ela é entendida como expressão coletiva do comportamento da espécie humana, faz com que a biologia, o homem enquanto ser biológico, passe a ser o foco do governo e passe a ser o objeto de saber. Ele é, de fato, a figura da população, que assume esse caráter biológico do comportamento humano. É nesse ponto, finalmente, que Foucault contrasta a soberania ao governo, entendendo, ao mesmo tempo, como ambas estão amarradas:

se é verdade que, enquanto o problema do poder se formulava dentro da teoria da soberania, em face da soberania não podia existir o homem, mas apenas a noção jurídica de sujeito de direito. A partir do momento em que, ao contrário, como *vis-à-vis* não da soberania, mas do governo, da arte de governar, teve-se a população, creio que podemos dizer que o homem foi para a população o que o sujeito de direito havia sido para o soberano. (FOUCAULT, 2008, p. 103).

Sendo assim, a normalidade é estabelecida nesse jogo de técnicas, e o que faz de algo normal, complementa Georges Canguilhem (2009, p. 108), é ele ser tomado como ponto de referência para classificar outros fatos ou objetos enquanto tais. Sendo assim,

(...) o normal é, ao mesmo tempo, a extensão e a exibição da norma. Ele multiplica a regra, ao mesmo tempo que a indica. Ele requer, portanto, fora de si, a seu lado e junto a si, tudo o que ainda lhe escapa. Uma norma tira seu sentido, sua função e seu valor do fato de existir, fora dela, algo que não corresponde à exigência a que ela obedece. (CANGUILHEM, 2009, p.108)

Canguilhem propõe que uma norma só poderá existir se houver referência ao seu oposto, à diferença, se ela for instituída para substituir um estado de coisas insatisfatório, mapeando o desvio da média e instituindo o que é ameaça. Esse oposto

da norma não é simplesmente algo indiferente a ela, mas, sim, o que se afasta e se contrasta, e estabelece o que é detestável (CANGUILHEM, 2009, p. 109). Há de se observar, no entanto, que Foucault coloca esse contraste não como necessariamente binário, visto que há uma gama de aceitabilidade do que constitui a diferença, ou o outro. Há um nível aceitável que, em uma sociedade de normalização em que há uma norma que se aplica tanto ao corpo a ser disciplinado quanto à população a ser regulamentada, estabelece uma espécie de homeostase para “assegurar compensações” (FOUCAULT, 2005, p. 293). Ou seja, em uma sociedade biopolítica, onde há uma norma, a constituição do normal permite, ou ainda, exige que haja taxas de anormalidade.

É por meio dessa produção de normal e anormal que o racismo de Estado compõe a coexistência entre poder soberano e biopoder. A partir da norma aplicada ao corpo e à população, pode-se classificar quem deve viver e quem deve morrer, ou ainda quem pode ser deixado para morrer dentro de uma sociedade. Enquanto uns devem viver bem e ter suas vidas administradas para torná-las produtivas à lógica do então emergente sistema econômico liberal, outros devem morrer por fugir ao que se entende enquanto norma, por não serem parte da raça considerada desejável ao Estado em questão. Banu Bargu (2014) discorre sobre essa lógica de racismo de Estado foucaultiana:

Essa tecnologia, baseada em diferenciar ‘o que deve viver do que deve morrer’, permite a coexistência do poder da vida com o poder sobre a vida, tanto individualmente quanto coletivamente. O racismo permite o exercício da soberania para proteger a ‘raça pura’ contra ameaças, definidas biopoliticamente, enquanto permite o exercício de técnicas disciplinares e biopolíticas para intervir no bem-estar de populações racializadas de formas seletivas e diferenciadas. O racismo, como ‘o mecanismo básico de poder, conforme é exercido nos Estados modernos’, sutura soberania, disciplina e segurança juntos, permitindo a eles que se tornem ‘absolutamente coextensivo’ uns aos outros. [...] Todos os Estados modernos são ‘combinações demoníacas’ dessas modalidades de poder. Nessa concepção, a soberania se torna ‘tanatopolítica’, o reverso da biopolítica. (BARGU, 2014, p. 50, tradução minha)⁵²

⁵² No original, “this technology, based on setting apart “what must live and what must die,” allows the coexistence of the power of life with the power over life, both individually and collectively. Racism enables the exercise of sovereignty to protect the “pure race” against threats, biopolitically defined, while it enables the exercise of disciplinary and biopolitical techniques of government to intervene in the well-being of racialized populations in selective, differentiated ways. Racism, as the “basic mechanism of power, as it is exercised in modern States,” sutures sovereignty, discipline, and security together, allowing them to become “absolutely coextensive” with one another. (...) In this conception, sovereignty becomes ‘thanatopolitics,’ the reverse of biopolitics.” (BARGU, 2014, p. 50)

Nesse formato, o racismo se constrói na modernidade: ele é a “condição de aceitabilidade de tirar a vida numa sociedade de normalização” (FOUCAULT, 1999, p. 306). É por meio dessa tecnologia que se assegura a função de morte na economia da biopolítica sob o argumento de que se deve proteger e assegurar a existência da raça tomada enquanto “a que deve viver”. Ainda sobre o racismo de Estado, Foucault afirma:

O racismo se forma nesse ponto (racismo em sua forma moderna, estatal, biologicizante): 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 justificação em função da preocupação mítica de proteger a pureza do sangue e fazer triunfar a raça. Sem dúvida, o nazismo foi a combinação mais ingênua e mais artilosa — artilosa porque ingênua — dos fantasmas do sangue com os paroxismos de um poder disciplinar. Uma ordenação eugênica da sociedade, com o que ela podia comportar de extensão e intensificação dos micropoderes, a pretexto de uma estatização ilimitada, era acompanhada pela exaltação onírica de um sangue superior; esta implicava, ao mesmo tempo, genocídio sistemático dos outros e o risco de expor a si mesmo a um sacrifício total. (FOUCAULT, 1988, p. 140)

A chamada “ordenação eugênica da sociedade” se constrói em torno da produção do normal e do anormal que mencionei acima; ela normaliza os corpos de acordo com o que é tomado enquanto norma (normatização), e autoriza o exercício do direito de morte, da função assassina do Estado⁵³, sobre aqueles corpos tomados como perigosos biologicamente ao fortalecimento da espécie ou da raça “normal”. Mais importante, Foucault afirma que o racismo enfatiza que o princípio da morte do outro anormal significa o fortalecimento biológico daquele membro de uma população legitimada que se purifica por meio da eliminação desse outro (FOUCAULT, 1999, p. 308).

É importante notar que Foucault argumenta muito brevemente que o racismo se desenvolve em simbiose com a colonização: é por meio de argumentos evolucionistas que se justificou, e que se justifica, o assassinio de diversas populações e, mais uma vez, é justamente por meio do racismo que se pode justificar o assassinato

⁵³ Ann Laura Stoler (1995, p. 28) chama atenção para o aparente foco no Estado quando Foucault afirma que o racismo é um assunto estatal, legitimado por um discurso científico, uma vez que é comum entender a leitura de Foucault enquanto uma que desprivilegia o papel do Estado como detentor, agente, ou sítio das relações de poder, especialmente se essas relações de poder forem consideradas em sua forma repressiva. Porém, de acordo com a autora, o Estado não é descartado como lócus de poder. Do contrário, as instituições estatais são atravessadas pelos discursos e disciplinas do conhecimento que mobilizam os diversos campos de poder que permeiam o corpo político.

na era do biopoder. Porém, o recorte do autor sobre o racismo é certamente restrito, uma vez que ele localiza o surgimento das tecnologias que deram forma à biopolítica no final do século XVIII e exemplifica, conforme a citação acima, como ápice do racismo de Estado, o regime nazista na Europa (STOLER, 1995, p. 28).

Não obstante, Foucault, em seu curso no Collège de France entre 1975 e 1976 intitulado “Em Defesa da Sociedade” (1999, p. 304), observa que não deseja afirmar que houve uma invenção do racismo nesta época, mas, sim, uma transformação em seu funcionamento, a transformação de algo que já existia para os termos do biopoder: foi a própria emergência do biopoder que inseriu o racismo nos mecanismos do Estado enquanto instrumento fundamental do poder, de tal forma que “não haja funcionamento moderno do Estado que, em certo momento, em certo limite e em certas condições, não passe pelo racismo” (FOUCAULT, 1999, p. 304).

Ainda assim, localizar a produção dos discursos sobre racismo (e sexualidade) no âmbito europeu omite tanto os diversos mecanismos e sítios de produção desse discurso quanto o campo de conhecimento que legitimava o que se caracterizava enquanto um corpo saudável e burguês, ignorando as práticas que racializavam, e racializam, os corpos (STOLER, 1995, p. 7), e permite que a colonização seja entendida como um produto secundário de um conflito de raças que seria eminentemente europeu. É importante levar em consideração que a emergência da administração da vida no Ocidente visando sua ativa propagação ocorreu devido à exploração e da precarização de corpos específicos nos trópicos.

Puar (2007, p. 32), em diálogo com Butler, e tendo em vista ainda uma crítica a reinterpretações da obra foucaultiana que desconsideram a propagação da morte face à constituição de uma biopolítica, afirma que a morte é distanciada da modernidade ocidental, do contexto do desenvolvimento da Europa, no estabelecimento do próprio discurso da biopolítica — ela se torna algo que fora superado, ou ainda excluído do contexto de expansão da vida do Ocidente, mais uma vez reiterando uma suposta superioridade deste. Esta seria, portanto, a “falácia da modernidade” que coloca o estágio de desenvolvimento dos Estados contemporâneos (ocidentais) como aqueles que superaram o exercício do poder de matar e que, agora, compõem uma sociedade de plena expansão da vida.

No contexto brasileiro, essa falácia se construiu fortemente a partir de discursos científicos de progresso biologizantes marcados pelo positivismo e pelo darwinismo social. Na transição da monarquia escravista à república trabalhista, em fins

do século XIX, o ideal de nação imaginado pelas elites locais era caracterizado pelo desejo de progresso, que só seria possível por meio da homogeneidade racial e da harmonia política. A combinação desses dois desejos, de branquitude e de civilização, justificava a fantasia elitista de embranquecimento da população, assim como o pânico moral voltado aos negros — o medo de revoltas ou vinganças negras tais quais a que ocorrera na Revolta de São Domingos, no Haiti, alimentava o repugno e o medo do povo (recém-“liberto”) em sua heterogeneidade racial (MISKOLCI, 2012, p. 29).

Se considerarmos que os discursos sobre sexualidade são necessariamente marcados pela estratificação de raça no contexto do surgimento das identidades burguesas tanto na metrópole quanto na colônia, podemos compreender como esses discursos marcaram quais vidas têm ou não reconhecimento enquanto sujeitos dentro de uma nação. Nos termos de Stoler:

Os discursos da sexualidade fazem mais que definir as distinções do eu burguês; ao identificar os membros marginais do corpo político, eles mapearam os parâmetros morais das nações europeias. Esses discursos profundamente sedimentados na moralidade sexual puderam redesenhar as ‘fronteiras interiores’ de comunidades nacionais, fronteiras que eram asseguradas por meio das — e às vezes em colisão com — fronteiras de raça. (STOLER, 1995, p. 7-8, tradução minha)⁵⁴

Assim, é fundamental notar que o imbricamento dos mecanismos de sexualidade e de raça são características formativas, inerentes à modernidade. Isso significa que o racismo não é uma aberração ou uma exceção, e sim intrínseco aos regimes políticos modernos e ao liberalismo burguês (STOLER, 1995, p. 9). Retomando o caso brasileiro: a constituição de uma biopolítica no Brasil só pode se desenvolver às custas de raças consideradas inferiores — negros e indígenas — durante todo o período colonial e enquanto se incentivava a migração de europeus para uma “miscigenação branqueadora” (MISKOLCI, 2012, p. 37). Mais uma vez, ressalta-se que para a construção do Estado moderno como o entendemos hoje, ins-

⁵⁴ No original, “discourses of sexuality do more than define the distinctions of the bourgeois self; in identifying marginal members of the body politic, they have mapped the moral parameters of European nations. These deeply sedimented discourses on sexual morality could redraw the “interior frontiers” of national communities, frontiers that were secured through-and sometimes in collision with-the boundaries of race.” (STOLER, 1995, p. 7-8)

tauraram-se mecanismos de poder biopolíticos que, na verdade, buscavam perpetuar a vida de certos corpos enquanto estavam consubstancialmente associados a uma política de promoção da morte de corpos indesejáveis.

Ou seja, os discursos em torno da sexualidade — distintos, mas mutuamente construídos com aqueles sobre raça — delineiam uma retórica nacionalista que estabelece quem é o inimigo interno de uma nação. Como debaterei a seguir, a noção de inimigo interno que *deve morrer* não é a única maneira de se pautar a anormalidade em uma população: há, além disso, o anormal que deve ser corrigido, o degenerado passível de redenção. Isso quer dizer que há diferentes formas de lidar com o outro e se pode localizar, também na obra de Foucault, que a identificação e o tratamento de diferenças constituem uma das formas de lidar com essa anormalidade — ambos formatos são possíveis na sociedade biopolítica.

Esses são os discursos que perfizeram a identidade burguesa e garantem o funcionamento do racismo de Estado e, para tal, constituem um discurso da degeneração que põe a conexão entre sexualidade e raça como métrica da civilização. Artigo, aqui, a degeneração como epítome da implantação dessa métrica nos discursos científicos e legislativos, ao determinar a anormalidade de corpos que, tomados enquanto desviantes, se configuram como um perigo à ordem do normal (STOLER, 1995, p. 31).

Sobre a complexa discussão da degeneração, Sander L. Gilman (1985) afirma que se estabeleceu, no século XIX, um modelo de patologização para definir e, basicamente, explicar o Outro — a própria sexualidade “normal” era definida não em seus próprios termos, mas, sim, em contraste ao que era degenerado, desviante, conforme o movimento foucaultiano. Nota-se que o próprio contraste e distanciamento quanto à categoria do Outro “refletia somente a ansiedade profundamente arraigada decorrente da consciência de que o poder (incluindo o poder de estigmatizar) pode ser perdido, expondo seu antigo possessor ao perigo de tornar-se o Outro” (GILMAN, 1985, p. 214, tradução minha)⁵⁵. Essa ansiedade é transposta aos modelos científicos de mapeamento de degenerações, que classificaram desde a masturbação como perversão primordial até a neurastenia e a homossexualidade como tais, e que, de tal maneira, tentam isolar as categorias de perversões, mas

⁵⁵ No original, “reflected the deep-seated anxiety stemming from the consciousness that power (including the power to stigmatize) can be lost, leaving its erstwhile possessor in danger of becoming the Other.” (GILMAN, 1985, p. 245)

falham na sua tentativa de eliminar a potencial perda de poder do normal (GILMAN, 1985, p. 214).

Na conjunção entre um discurso de patologização na prática da medicina social e a atribuição da sexualidade como chave para explicar o ser humano se proliferou o discurso sobre degeneração:

Central para o modelo e para o entendimento do Outro é a definição do Outro em termos sexuais, porque nenhum fator na autodefinição do século XIX era mais poderoso que o sentido da patologia sexual. O estigma da Queda, da rejeição da redenção de Cristo, é o estigma da sexualidade, escondido dentro de si e projetado no Outro. *Degenerado* é para o século XIX o termo central do opróbrio sexual categorizando a natureza interna do Outro. E permanece assim ainda hoje. (GILMAN, 1985, p. 216, tradução minha)⁵⁶

O estudo “científico” da sexualidade humana foi tomado no contexto europeu desse momento, mais uma vez, como indicativo do próprio desenvolvimento da história humana, uma vez que a vergonha cristã era o indicador da superioridade mental, moral e material da civilização ocidental perante outros povos, como o Islã, por exemplo. Assim, reafirma-se a superioridade biológica da raça europeia que justifica seu domínio perante outros povos.

Como tal, podemos notar a convergência de um argumento que se justifica tanto na biologia quanto na moralidade: “a degeneração reuniu duas noções de diferença — um desvio de um tipo original — e a outra moral, um desvio de uma norma de comportamento. Mas eram essencialmente a mesma noção, de uma degradação, um desvio de tipo original” (CHAMBERLIN e GILMAN apud OYÈWÙMÍ, 2021, p. 27).

Dentre os inúmeros autores, em sua maioria psiquiatras, que Gilman cita em sua análise sobre sexologia, psicanálise e degeneração no contexto europeu e norte-americano, está o alemão Krafft-Ebing, que afirma que

o cristianismo elevou a união dos sexos a uma posição sublime ao tornar a mulher socialmente igual ao homem e ao elevar o vínculo do amor a uma instituição moral e religiosa. Daí emana o fato de que o amor do homem, se considerado do ponto de vista da civilização avançada, só pode ser de natureza monogâmica e deve se apoiar

⁵⁶ No original, “central to the model and to the understanding of the Other is the definition of the Other in sexual terms, for no factor in nineteenth-century self-definition was more powerful than the sense of sexual pathology. The stigma of the Fall, of the rejection of Christ’s redemption, is the stigma of sexuality, hidden within oneself and projected onto the Other. *Degenerate* was for the nineteenth century the central term of sexual opprobrium categorizing the inner nature of the Other. It remains so even today.” (GILMAN, 1985, p. 216)

em uma base estável. Apesar de a natureza reclamar meramente a lei de propagação, uma comunidade (família ou Estado) não pode subsistir sem a garantia de que a prole se desenvolva fisicamente, moralmente e intelectualmente. A partir do momento em que as mulheres foram reconhecidas como pares dos homens, quando a monogamia se tornou uma lei e foi consolidada por condições legais, religiosas e morais, as nações cristãs obtiveram uma superioridade moral e material sobre as raças poligâmicas, especialmente sobre o Islã. (KRAFFT-EBING apud GILMAN, 1985, p. 197-198).⁵⁷

Segundo a argumentação de Gilberto Freyre (2003), no entanto, seria justamente essa a superioridade dos portugueses frente aos outros europeus. Com a miscigenação e a harmonia racial, o racismo fora superado. O que se desconsidera, como aponta Lélia Gonzalez (2020, p. 50), é a violentação reiterada da mulher negra para que essa miscigenação ocorresse.

Nessa retórica freyriana de uma suposta frouxidão do moralismo, podemos perceber claramente os contornos do que Gonzalez (2020, p. 76) chamou de “neurose cultural brasileira” do racismo, uma vez que o mito da democracia racial brasileira se construiu por meio de análises como essa — onde há uma suposta amenização dos efeitos do racismo no contexto local, justamente por meio dessa retórica de que haveria uma “moral sexual frouxa” na colônia, num apagamento histórico das relações de exploração laboral e sexual dos corpos negros. Essa tentativa de amenização permite disfarçar os mecanismos de morte que incidem sobre vidas mapeadas, essencializadas e marginalizadas de acordo com o eixo raça-gênero. A neurose que Gonzalez cita é parte essencial desse processo:

Ora, sabemos que o neurótico constrói modos de ocultamento do sintoma porque isso lhe traz certos benefícios. Essa construção o liberta da angústia de se defrontar com o recalçamento. Na verdade, o texto em questão aponta além do que pretende analisar. No momento em que fala de alguma coisa, negando-a, ele se revela como desconhecimento de si mesmo. Nessa perspectiva, ele pouco teria a dizer sobre essa mulher negra, seu homem, seus irmãos e seus filhos, de que vínhamos falando. Exatamente porque ele lhes nega o estatuto de sujeito humano. Trata-os sempre como objeto. Até mesmo como objeto de saber. (GONZALEZ, 2020, p. 84)

⁵⁷ No original, “Christianity raised the union of the sexes to a sublime position by making woman socially the equal of man and by elevating the bond of love to a moral and religious institution. Thence emanates the fact that the love of man, if considered from the standpoint of advanced civilization, can only be of a monogamic nature and must rest upon a stable basis. Even though nature should claim merely the law of propagation, a community (family or state) cannot subsist without the guarantee that the offspring thrive physically, morally and intellectually. From the moment when woman was recognized the peer of man, when monogamy became a law and was consolidated by legal, religious and moral conditions, the Christian nations obtained a mental and material superiority over the polygamic races, and especially over Islam.” (GILMAN, 1985, p. 198)

Gonzalez fala do lugar natural reservado ao negro, na divisão racial do espaço, na divisão racial e sexual do trabalho, o lugar onde se espera que ele esteja, daí o racismo se torna simplesmente natural, e por esse mesmo processo ele é negado. Nas palavras da autora,

Racismo? No Brasil? Quem foi que disse? Isso é coisa de americano. Aqui não tem diferença porque todo mundo é brasileiro acima de tudo, graças a Deus. Preto aqui é bem tratado, tem o mesmo direito que a gente tem. Tanto é que, *quando se esforça*, ele sobe na vida como qualquer um. Conheço um que é médico; educadíssimo, culto, elegante e com umas feições tão finas... Nem parece preto. (GONZALEZ, 2020, p. 78)

Num jogo de consciência e de memória, constrói-se a mitológica história brasileira e instaura-se a verdade, um conhecimento objetivo que, por sua vez, alimenta o falseamento da realidade racista, mantendo esse sistema social apoiado na mulher negra — esta que mina a ordem estabelecida no sistema de organização social brasileira por meio de interações sociais “incongruentes com as expectativas de comportamento, que presidiam à estratificação em castas” (SAFFIOTI apud GONZALEZ, 2020, p. 82).

A classificação de relações sexuais se dá também numa lógica de hierarquização, conforme a crítica de Gonzalez a Caio Prado Jr., em que o autor diz que “o milagre do amor humano é que *sobre um instinto tão simples, o desejo, ele constrói os edifícios de sentimentos os mais complexos e delicados* (André Maurois)” (PRADO JR. apud GONZALEZ, 2020, p. 87). De maneira interessante, afirma a autora, as relações entre homem branco e mulher negra são reduzidas a uma questão de necessidade biológica do desejo sexual, a esse instinto simples, enquanto afetos complexos se reservam às relações da branquitude.

Temos, assim, a justificativa construída e amarrada dos supostos porquês das relações “Casa Grande e Senzala”, que constituíram a base de um misto de administração e silenciamento quanto ao racismo no Brasil, nos saberes e no campo do social, e no jogo de rejeição/integração da mulher negra (GONZALEZ, 2020, p. 78). O embranquecimento, pode-se dizer, funciona de maneira próxima a um mecanismo de segurança ao admitir a regulação dos fenômenos da população que aqui se desenvolveu, sem abrir mão do projeto social-darwinista da branquitude neurótica, enquanto a morte de homens negros, conforme bem explicitado por Gonzalez,

poderia se enquadrar como provocada por diversos instrumentos, numa política de morte:

(...) aqui também se tem a presença policial; só que não é para proteger, mas para reprimir, violentar e amedrontar. É por aí que se entende por que o outro lugar natural do negro sejam as prisões. A sistemática repressão policial, dado o seu caráter racista, tem por objetivo próximo a instauração da submissão psicológica através do medo. A longo prazo, o que se visa é o impedimento de qualquer forma de unidade do grupo dominado, mediante a utilização de todos os meios que perpetuem sua divisão interna. Enquanto isso, o discurso dominante justifica a atuação desse aparelho repressivo, falando de ordem e segurança sociais. (GONZALEZ, 2020, p. 85).

Retomando a discussão sobre degeneração, meu objetivo não é traçar uma história da sexualidade brasileira ou tecer um trabalho antropológico de identificação das identidades “degeneradas” no Brasil do século XIX e XX, até mesmo por considerar as complexidades das facetas do que se nomeia “degeneração”, mas, sim, apontar como o movimento de produção do outro se arrasta e se reinventa até o momento político atual em termos de gênero e de raça. As teorias da degeneração conjugadas com o darwinismo social influenciaram amplamente o pensamento racial do Brasil, justificando a suposta inferioridade da negritude e dando corpo a teorias eugênicas constituintes da nação desde início do século XIX até meados do século XX (STEPAN, 1990, p. 114). Notadamente, a lógica frequentemente compartilhada pela elite brasileira e pelo pensamento intelectual da época era de que o “problema” racial — lê-se: o fato de que o país tinha uma formação racial diversa — seria insuperável a não ser que seu povo fosse eventualmente substituído, e assim seria possível alcançar um status civilizacional semelhante ao europeu. Nos termos de Richard Miskolci:

Esse projeto político racializante dependia do controle das relações sexuais, ou ainda do que hoje chamamos de agenciamento do desejo. Os saberes hegemônicos esmeravam-se em identificar, classificar e criar meios de disciplinamento das uniões consideradas “indesejáveis” segundo os valores da época. Nesse sentido, os ideais políticos encontraram um aliado na moral sexual científica que avaliava as relações segundo sua utilidade na manutenção da saúde individual, mas, sobretudo, coletiva. As indesejadas eram condenadas como veículo da temida degeneração. (MISKOLCI, 2012, p. 40)

O que é interessante é que esse temor expressa a dita “tendência à perversão” que, de acordo com Gilman (1985), continua presente e escondida na interioridade de cada indivíduo, na oposição da racionalidade; e que a perversão individual seria

a potencial perversão do grupo. O Estado, portanto, deve ser o ator a controlar esse potencial do corpo político e garantir sua homogeneidade, seja por meio da supervisão da prostituição para evitar o espalhamento de doenças venéreas, seja por meio de uma solução para a ameaça tanto da mobilidade de classes quanto da “hibridização” racial, por meio da regulação da hereditariedade, ou ainda por meio do controle da masturbação infantil para evitar a manifestação da violação maior dos “instintos naturais”, a homossexualidade. Entre estereótipos de raça e outros estigmas de indivíduos degenerados e analogias biologizantes da história e da organização da sociedade, demarcaram-se quais vidas deveriam ser evitadas a fim de proteger o desenvolvimento de uma sociedade e um Estado “sadio” e moral, numa argumentação que se assemelha ao que Foucault aponta ser o racismo de Estado como definidor das vidas vivíveis em uma sociedade.

A constituição das perversões e das identidades degeneradas vai diretamente ao encontro da análise de Oyèrónké Oyěwùmí (2021) sobre a constituição da “biológica” Ocidental, esta que estabelece a biologia como determinante do ser e que torna o corpo uma constante inabalável, sendo também “o local e a causa de diferenças e hierarquias na sociedade” (2021, p. 35). Ou seja, é a biologia que estabelece e determina as posições sociais dos sujeitos. Nesse sentido, a degeneração demarca o corpo, outro, como corporificado, como determinado pelo seu corpo, enquanto a “ausência do corpo” seria sinônimo do pensamento racional, que se constrói como elevado — esta é a tão conhecida oposição binária entre corpo e mente. ‘O outro é um corpo’⁵⁸ (OYĚWÙMÍ, 2021, p. 30), ou seja, todo corpo marcado pela diferença — mulheres, povos originários, judeus, africanos, pobres, dissidentes sexuais etc. — são afastados da capacidade da razão e são determinados pelos seus corpos. Em resumo: o corpo é, na lógica moderna Ocidental, o local onde se inscrevem as relações de poder, e é por meio dele que se criam critérios de superioridade.

⁵⁸ O corpo é, na tradição do Ocidente, o fundamento da ordem social, e nisto se inclui o gênero, uma vez que ele é por vezes compreendido como o princípio organizador dos papéis sociais de todas as sociedades, e não somente de uma sociedade específica (a Ocidental) (OYĚWÙMÍ, 2021). Ou seja, ao considerar a opressão e a vitimização das mulheres enquanto universal, estabelece-se que há uma superestrutura biológica que determina o comportamento social.

2.2

Da Demarcação do Outro à Homonormatividade

Nesse regime que atribui uma verdade do sexo ao ser, identificando-o e demarcando-o, o estigma da degeneração não é apenas relacionado à vergonha de um ato perverso, mas, sim, de sua natureza — e são nesses termos que Foucault (1988) identifica a “invenção do homossexual”. No que tange a discussão da sexualidade, Michael Warner (1999, p. 28) afirmou que a distinção entre o ato sexual perverso entre duas pessoas do mesmo sexo e uma identidade funcionou em detrimento dos homossexuais, uma vez que estes seriam patologizados simplesmente pela natureza de seus desejos, na sua interioridade. Um ato perverso pode causar vergonha, repulsa ou trazer humilhação sobre alguém, mas também permite que haja redenção. Mas a vergonha que se impõe sobre um pervertido — sobre um degenerado — é muito menos delével, demarca o destino de um sujeito e cria sua identidade social independente dos atos cometidos por ele. Importaneamente, apesar de o autor focar-se sobre a sexualidade degenerada, que é o alvo do seu estudo, ele afirma que esse estigma também pode estar associado às identidades raciais e às deficiências, em consonância com o que discutimos acima.

O que talvez não fosse esperado é que essa mesma distinção entre uma identidade social (até certo momento, patológica) e a perversão acabasse se tornando de suma importância para a resistência gay: é por meio dela que se pôde construir a noção de identidade sexual, ou ainda de orientação sexual. Conforme o autor:

os médicos inadvertidamente tornaram possível que seus antigos pacientes reclamassem que ser gay não é necessariamente sobre sexo. Os homossexuais podiam argumentar que qualquer julgamento sobre seu valor como pessoas, independentemente de suas ações, seria um preconceito irracional. Ao fazê-lo, eles puderam desafiar o estigma da identidade, sem nem ao menos desafiar a vergonha dos atos sexuais. Até hoje, uma lógica similar governa grande parte da política gay. (WARNER, 1999, p. 29)⁵⁹

⁵⁹ No original, “the doctors had inadvertently made it possible for their former patients to claim that being gay is not necessarily about sex. Homosexuals could argue that any judgment about their worth as persons, irrespective of their actions, was irrational prejudice. In so doing, they could challenge stigma of identity, without in the least challenging the shame of sexual acts. To this day, a similar logic governs much of gay politics.” (WARNER, 1999, p. 29)

Poderíamos entender esse movimento como uma subversão da própria lógica que estigmatiza dissidências de gênero e sexualidade. Porém, em alguma medida, isso poderia reduzir a existência LGBTIA+ a uma política identitária dessexualizada. Separar o *sexo* (enquanto ato sexual, ato este que é motivo de vergonha⁶⁰) da sexualidade abre a possibilidade de reduzir o escopo dos assuntos concernentes à orientação sexual àqueles que menos tem a ver com o sexo em si (WARNER, 1999, p. 24), e que representam a tentativa de retirar o estigma da identidade sem desafiar a vergonha do sexo.

Não menos importante, uma das consequências dessa tendência e um resultado da democratização da sexualidade é o enquadramento de um espectro de identidades, como sabemos, ao que se entende enquanto “sujeito neoliberal pós-essencialista”, de acordo com Leticia Sabsay (2016, p.5), que parte da suposição de que o sujeito pode ser entendido e pode se autoidentificar como completamente transparente e autônomo, como se o sujeito pudesse se compreender e ser lido por completo. Esse sujeito está enraizado nas premissas liberais do sujeito soberano que já discuti aqui, conforme o que a autora descreve na seguinte citação:

central para o sujeito liberal soberano, autodelimitado e autônomo do liberalismo é a premissa de que o *eu* pode ser, em grande medida, transparente, seja para os outros ou para si mesmo. Essa ideia está baseada, por sua vez, no que Denise Ferreira da Silva caracteriza como uma conceitualização da razão ocidental racializadas associada à transparência da verdade, que delinea os limites do que é concebido, até hoje, como propriamente humano. (SABSAY, 2016, p. 12)⁶¹

Com sua interioridade desvendada, a identidade verdadeira do indivíduo regulado pelo liberalismo prega o desejo como lócus da identidade e da liberdade verdadeira (SABSAY, 2016, p. 34). Ou seja, a *identidade* sexual seria não somente explicada pela própria lógica de anterioridade e exterioridade ao social, mas também apontada enquanto possibilidade de liberdade. Essa liberdade, no entanto, está

⁶⁰ Warner define a política da vergonha como aquela que “inclui vastamente mais que a humilhação aberta e deliberada produzida por moralistas. Ela também envolve desigualdades silenciosas, efeitos involuntários de isolamento, e a falta de acesso ao público” (1999, p. 7).

⁶¹ No original, “central to the liberal autonomous self-enclosed, sovereign subject of liberalism is the assumption that the self could be to a large extent transparent, either to others or to itself. This idea is based, in turn, on what Denise Ferreira da Silva characterizes as a post-enlightenment racialized conceptualization of Western reason associated to the transparency of truth, which delineates the limits of what is conceived, until today, as properly human” (SABSAY, 2016, p. 12)

dada nesse formato ontológico de identidades que, por mais diversas, estão mapeadas no modelo de representação obediente ao paradigma liberal⁶².

Isso posto, entendo a obra de Warner como um prólogo para os estudos de homonormatividade propostos por Duggan (2003). A consequência de *dessexualizar* a identidade sexual é que enquanto alguns homossexuais puderam se “dignificar” ao se adequar a instituições consideradas normais e respeitáveis como o matrimônio e a monogamia, o sexo no âmbito privado e que respeita a noção de família nuclear — e se inclui, sobretudo, na lógica econômica e política do neoliberalismo —, outros *queers* se mantiveram ou se tornaram ainda mais estigmatizados no contexto da sociedade cisheteropatriarcal.

Esse espírito chega ao senso comum quando se nota o bombardeio de *posts* e propagandas nas redes sociais sobre o mês do orgulho LGBTIA+ no Brasil, com as *hashtags* “*love is love*”, “*love wins*”, entre outras, e pelo gritante crescimento na quantidade de campanhas publicitárias que colocam a pauta LGBTIA+ à frente durante o mês de junho. Talvez esses sejam os sinais midiáticos mais óbvios de uma possível homonormatividade à brasileira: a retórica de que “amor é amor em todas as suas formas”, de que ser LGBTIA+ é simplesmente uma forma de expressar o amor e, portanto, o direito de amar deve ser garantido, acena à manutenção das instituições em torno do fato de que a sexualidade é “normal”, normalidade esta que tem sua máxima expressão no casamento (monogâmico) *por amor*⁶³. Ou seja, falar em amor em vez de sexo parece um caminho de dignificação daqueles LGBTIA+ que se conformam à organização do afeto nos termos da cisheteronormatividade, enquanto se percebe pouquíssima mudança no que tange a violência generalizada contra pessoas trans no país⁶⁴.

⁶² De acordo com Wendy Brown (2002), “o liberalismo presume a legitimidade de um Estado no qual a igualdade está garantida perante a lei e no qual a liberdade individual é suprema. Presume também uma agressiva equação entre liberdade e direitos individuais. (...) A lei e o Estado são ordinariamente interpretados como tecnicamente neutros no liberalismo, mesmo se os ‘liberais’ reconhecerem que essas instituições tem sido comprometidas com poderes dominantes socialmente, e mesmo se ‘conservadores’ por vezes enxerguem o Estado como um intruso inapropriado no domínio da liberdade pessoal e econômica.” Enquanto isso, a lógica neoliberal que é comumente entendida enquanto esse conjunto de ferramentas e políticas econômicas específicas para privatização de bens públicos a fim de garantir sua otimização, possui um funcionamento próprio: a racionalidade neoliberal torna todas as esferas de atividade política uma esfera econômica (BROWN, 2015).

⁶³ Puar (2007, p. 20) nota que o casamento gay se tornou, no contexto europeu, uma forma de garantir a segurança desse grupo ao adotar as normas de parentesco já conhecidas e sancionadas, distinguindo-o do barbarismo de populações islâmicas, que são racializadas, tornadas perversas, e sexualizadas, e adotam outras lógicas de organização do parentesco e do afeto.

⁶⁴ O *Dossiê de Assassinatos e Violência contra Travestis e Transexuais Brasileiras em 2020* nos traz o informativo claro do quadro brasileiro: “a subnotificação ‘cistêmica’ do assassinato de travestis

Constituem-se, historicamente, “novos modos de regulação sexual”, ou seja, a política liberal de diversidade sexual que estabelece a liberdade derivada de uma autonomia liberal é, na verdade, dependente do dispositivo sexual que Foucault nos aponta (SABSAY, 2016, p. 9-12). É preciso levar em consideração, então, como a vivência de pessoas trans, travestis e não-binárias — por exemplo, marginalizadas por desafiarem os arranjos regulatórios do sexo normativo — são continuamente alocadas nesse lugar do outro de tal forma que, nesse processo, a violência contra esses corpos chega ao ponto de ser banalizada. Nas palavras de Warner (1999, p. 32), se há LGBTs que se tornam minimamente respeitáveis, “*pin it on the fuckers who deserve it*”: prostitutas, viciados em sexo, pessoas com HIV, travestis, sapatonas masculinizadas, gays afeminadas (“escandalosas”), entre outros. Essas identificações continuam ocupando o lugar do outro, uma vez que suas experiências pouco se adequam ao caminho de uma “transexualidade ideal”, nos termos de Bento (2006).

O trabalho de Bento é canônico ao identificar, no estudo empírico da patologização da transexualidade no Brasil, que há uma exigência de que as experiências transexuais se baseiem “nas articulações históricas e sociais que produzem os corpos-sexuados e que têm na heterossexualidade a matriz que confere a inteligibilidade aos gêneros” (BENTO, 2006, p. 20). Existe uma busca interminável do saber médico universalizado por um transexual verdadeiro, por uma verdade ou essência interna da transexualidade, que possa ser mapeada e validada de acordo com o padrão estabelecido pela ciência médica.

Obviamente, essa prática de categorização da transexualidade como doença ou transtorno, que só teve sua revisão com a CID 11⁶⁵, não somente invisibiliza, mas violenta e violentou as diversas vivências dissidentes de gênero e de sexualidade fora do binário da matriz heterossexual. Bento descreve que há um caminho linear sobre a história construída como legítima para “o/a transexual oficial que, por

e demais pessoas trans” torna o problema inexistente e exige o Estado de ter que adereçar a questão da violência contra essas populações. O mapeamento e reunião de dados recai sobre organizações da sociedade civil como a ANTRA (Associação Nacional de Travestis e Transexuais do Brasil). Em 2020 foram mapeados 175 assassinatos de mulheres trans e travestis, 43,5% acima da média em números absolutos desde 2008. O dossiê ainda cita o já conhecido estudo da ONG Transgender Europe, que coloca o Brasil na liderança no ranking mundial de países que mais matam pessoas trans.

⁶⁵ Mais informações sobre a CID 11 podem ser encontradas nos veículos de comunicação da OMS, assim como na publicação final da respectiva CID. A título de exemplo: <<https://brasil.un.org/pt-br/172116-oms-publica-versao-final-da-nova-classificacao-internacional-de-doencas>> Último acesso em: 15 out. 2022.

sua vez: a) odeia seu corpo; b) é assexuado/a e; c) deseja realizar cirurgias para que possa exercer a sexualidade normal, a heterossexualidade, com o órgão apropriado” (BENTO, 2016, p. 25). Há, portanto, um *fim* para a transição, quando finalmente se alcança e se fixa a essência do gênero, de uma forma manipulada pela medicina, que visa o enquadramento na naturalidade para sair da condição de horror ao próprio corpo.

É por esse motivo que Bento argumenta que as pessoas trans não solicitariam suas cirurgias por motivos de sexualidade, ou ainda assexualidade, mas, sim, por visar a inteligibilidade social para seus corpos (BENTO, 2016, p. 25). Se considerarmos, no entanto, que a “Transição é Sempre”, citando a exposição de artista Miro Spinelli no Despina⁶⁶, no Rio de Janeiro, não há um fim para a transição, tampouco há uma incongruência no corpo trans — porque o entendimento *queer*, conforme Butler expõe, nos traz a possibilidade de compreender que não há uma origem do corpo, portanto todos os corpos estão em transição, sendo recitados e recriados a cada ato e a cada prática.

Retomando, o sexo muda e o que se entende como degeneração também, ainda que o termo degeneração/degenerado não seja utilizado amplamente no discurso popular. A categorização e regulação do outro flutua sob distintas práticas de poder: novas degenerações, novos *queers* e novas dissidências surgem, conforme discorri no primeiro capítulo, por mais que tenhamos a percepção de um progresso em termos de direitos civis das populações LGBTIA+ em diversas partes do globo. O ativismo LGBTIA+ se apropriou da *bio-lógica* para justificar a sua própria natureza e tornar possível sua existência em algum nível, normalizando a sua vivência de tal forma que ela fosse compreensível para as normas sociais já estabelecidas, e isso se deu por meio da assimilação e réplica de instituições dominantes (COHEN, 1997, p. 437).

O desafio aos limites dessa lógica, por vezes referida como assimilacionista, são referidos pela proposição da antinormatividade como base para a radical transformação dos entendimentos de sexualidade. Mas, conforme Puar (2007), é importante considerar como o discurso *queer*, quando meramente focado na transgressão de identidades, pode estar também implicado em um tipo próprio de desejo excepcionalista, traduzido na modalidade por meio da qual a “liberdade das normas”⁶⁷

⁶⁶ Para mais informações: <<http://despina.org/miro-spinelli>> Último acesso em: 23 dez. 2022.

⁶⁷ “Freedom from norms” (PUAR, 2007, p. 22)

identitárias acaba se tornando um ideal regulatório *queer*, que, portanto, demarca um *queer* ideal (2007, p. 22). Ainda de acordo com a autora, e com o que já discorremos acima, *queerness*, ou o ser *queer*, pode acabar se reduzindo a populações que vivem da maneira mais apolítica e conservadora imaginável, e isso se faz presente na própria reiteração dessa quebra com as normas que iguala agência e resistência de um sujeito que seria completamente autossuficiente.

O *queer* como transgressão coloca-se à frente da resistência, que se tornaria, por si, um ato *normativo*, baseado em uma noção pré-definida do que seria desvio — mas por isso mesmo deixa de sê-lo e assim torna-se também potencialmente *universalizante*. O desvio, com um apelo à liberdade e a individualidade, adere a regimes regulatórios de sexualidade por meio do próprio apelo à transgressão (PUAR, 2007, p. 23). Questiona-se, portanto, onde está o *queer antinormativo* e como entender a reprodução do normal e do anormal, uma vez que o movimento LGBTIA+ incorpora, cada vez mais, elementos homonormativos; que a própria política *queer*, centrada no eixo do Norte Global, pode acabar reforçando a lógica dicotômica que contrasta a norma heterossexual e tudo aquilo que se entende como *queer* (COHEN, 1997).

Seguindo autoras como Jasbi Puar e Cathy Cohen, podemos questionar como a emergência da subjetividade *queer* — com sua incorporação repentina à sigla *LGBT* no contexto brasileiro, que se torna então *LGBTQIA+*, apesar de *queer* ser a própria contestação da sigla e fazer pouco sentido em termos de identificação de gênero ou sexualidade nesse contexto — só se torna possível por meio da demarcação de populações como descartáveis, marcadas para a morte, por meio de uma intensificação do processo de racialização de corpos outros. Entendo, portanto, que é preciso considerar uma análise *queer* ampla, que mantenha a tensão entre os eixos de raça, classe, gênero e sexualidade sempre em pauta.

Em outras palavras, é preciso ir além de uma noção de opressão única que afete toda a comunidade LGBTIA+, para poder entender as nuances e intrincamentos das estruturas de poder que afetam diferentemente as comunidades gay, lésbica, bissexual, travesti, transgênero e não-binária, marginalizadas por meio de e para além da sexualidade e do gênero. Em linha com Cohen (1997), torna-se necessário questionar se a demonização, por exemplo, de mulheres negras jovens e pobres, muitas das quais jamais habitaram a norma branca e heteropatriarcal, não levaria essas mulheres a habitarem as categorias de marginal, desviantes e *queer*, como

trabalhado de maneira aprofundada por Lélia Gonzalez. Conforme o encarceramento em massa de jovens negros se amplia, por exemplo, deve-se questionar quais vidas são *queer* — quais vidas são descartáveis, ou sacrificáveis (COHEN, 1997, p. 458).

Tal discussão se faz presente, em certa medida, no debate sobre a criminalização da LGBTfobia no Brasil em 2019, crime reconhecido pelo Poder Judiciário. As considerações contrárias à criminalização dentro do próprio movimento LGBTIA+ traziam a preocupação tanto com a reiteração da marginalização de vidas negras e de seu encarceramento em massa, sem trazer mudanças estruturais em relação à LGBTfobia em si, quanto com a capacidade do Poder Judiciário de legislar apesar do Poder Legislativo. Apesar da importância que o Judiciário adquiriu em pautas como esta, moldando uma contraposição a um Legislativo mais conservador, sua articulação não expressa necessariamente mudanças quanto à aceitação de comunidades LGBTIA+ no meio social. De acordo com Júlio Paschoal (2020),

Por uma via muito embasada pela Criminologia Crítica, militantes e pesquisadores questionavam não só os limites do aparato criminal em conferir proteção ao grupo, mas a sua operação cotidiana seletiva e, portanto, produtora de assimetrias. (...) considerando que há um cumprimento ínfimo das promessas feitas pelo sistema de justiça criminal mascarado pelos preceitos formais das regras jurídicas, há efeitos reais, invisíveis e indesejáveis que, antes de mais nada, acirram desigualdades sociais. (PASCHOAL, 2020, p. 83-84)

Por outro lado, é certo que há partes da militância LGBTIA+ que consideram necessária a criminalização da LGBTfobia para contrapor o governo homofóbico reificado na própria figura de Jair Bolsonaro (DINIZ apud PASCHOAL, 2020, p. 83). Nessa perspectiva, a falta de capacidade de legislar sobre o tema deveria, nesse sentido, ser suprida por ações do judiciário, abrindo portas para que mais políticas públicas sejam criadas em defesa dessas minorias.

Pode-se considerar, sendo assim, que ambos os posicionamentos buscam tensionar as relações de violência que se estabelecem contra minorias no Brasil, expressa em última instância na violência de Estado. Ou seja, a luta do ativismo LGBTIA+ brasileiro está mais fortemente focada no combate à LGBTfobia do que na própria busca por medidas como o casamento igualitário como prioridade da luta, conforme ocorreu no contexto estadunidense, por exemplo (BELMONT, 2020).

No contexto ativista, tem-se que a centralidade de um poder executivo hipervalorizado contribuiria para uma debilidade da democracia nesse Estado que é violento contra minorias por partir de uma lógica racista, ansiosa pela branquitude e pelo cisheterossexismo representado pela família nuclear e cristã. Na conjunção de uma democracia com aspectos de autoritarismo — marcada por relações sociais, econômicas e políticas de privilégio — e do aprofundamento dos processos de subjetivação a partir da lógica neoliberal, o reconhecimento do aspecto social e coletivo dessas marginalizações se perde, até mesmo para que se pudesse estabelecer uma igualdade jurídica como ponto de partida de uma sociedade meritocrática.

Em maior ou menor medida, parte do ativismo LGBTIA+ leva em consideração, ou deveria levar em consideração, onde e em que termos se aloca a marginalização de vidas na sociedade brasileira — onde se encontra o outro não somente em termos de gênero, mas também de raça e classe. Isso indica que existe, mesmo que em menor escala, a percepção dos limites da organização de uma política identitária nos termos do Estado soberano. Ainda assim, é por meio do próprio Estado que se busca tentar anular os efeitos do crescente desmantelamento de políticas públicas voltadas para minorias LGBTIA+ e também por meio dele que se busca conter o alastramento do neoconservadorismo.

Paschoal (2020) aponta alguns atravessamentos paradigmáticos da pauta da sexualidade no primeiro ano do governo de Jair Bolsonaro no Brasil, representativos desse alastramento no mesmo ano em que, paradoxalmente, a criminalização da LGBTfobia foi aprovada pelo judiciário. Estão entre eles:

a retirada da população LGBTI das diretrizes de direitos humanos, por meio de Medida Provisória datada de 02/01, delegando, supostamente, a pauta ao Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos humanos; o apoio da ministra Damare Alves ao grupo de Ex-gays do Brasil, que disputou a eleição do Conselho Federal de Psicologia; a extinção do ‘Departamento de IST, AIDS e Hepatites Virais’, ligado ao Ministério da Saúde, rebaixando-o para um setor mais amplo chamado ‘Departamento de Doenças de Condições Crônicas e IST’ (ou seja, nome que não carrega menção alguma ao termo AIDS); a retirada de qualquer referência à população LGBTI nas campanhas de IST, mesmo sendo o grupo um dos mais afetados pelo vírus HIV; a tentativa de suspensão do edital da ANCINE que contemplava conteúdo LGBTI, após declarações de Bolsonaro que condenavam a presença de séries LGBTI abarcadas pelo edital; as novas diretrizes do Itamaraty para que os diplomatas combatam o uso do termo ‘gênero’ em acordos multilaterais, exigindo a substituição por ‘sexo biológico’; a retirada do público LGBTI no Plano Nacional de Turismo de 2018 a 2022, após, em abril, Bolsonaro ratificar que o Brasil não pode ser um país do mundo gay, do turismo gay” (PASCHOAL, 2020, p. 42).

Há, portanto, um recrudescimento do conservadorismo à medida que os movimentos sociais angariam espaço no campo da cidadania (IRINEU, 2014, p. 168). Foi por meio de processos de judicialização de direitos que tivemos, por exemplo, a própria conquista do direito de registro de casamento civil entre pessoas do mesmo sexo em todos os cartórios do país (a partir de uma decisão do Conselho Nacional de Justiça que aprovou a resolução do Ministro do Supremo Tribunal de Justiça, Joaquim Barbosa, em maio de 2013). Esses movimentos de “judicialização” dos direitos foram essenciais à conquista de cidadania e visibilidade para as comunidades LGBTIA+, mas se baseiam num aparato relativamente frágil se considerarmos a potencial revogabilidade dessas decisões quando em contraposição ao poder legislativo (IRINEU, 2014, p. 168).

Ecoando Wendy Brown (2002), o ponto é que a lei e o Estado não podem ser entendidos como “neutros ou meramente proibitivos, mas igualmente produtivos da identidade e da subjetividade” (p. 7, tradução minha). Brown contrasta o entendimento liberal — de que as identidades são mecanismos de dar voz a injustiças que o Estado deve reparar — ao seu posicionamento de que as identidades são como facas de dois gumes, já que elas são estratégias de mobilização política e criação de vínculos culturais, mas são também veículos de dominação por meio da regulação, formando nossas ideias e desejos de pertencimento (BROWN, 2002, p. 7). Essa contradição também está expressa em Puar:

a política de reconhecimento e incorporação envolve que certos — mas certamente não a maioria dos — corpos homossexuais, gays, e queers podem ser recipientes temporários de ‘medidas de benevolência’ que são permitidas por discursos liberais de tolerância e diversidade multicultural. Essa benevolência sobre outros sexuais é dependente de parâmetros de privilégio racial, capacidade de consumo, normatividade de gênero e parentesco e integridade corporal cada vez mais limitados. A emergência contemporânea de sujeitos homossexuais, gays e queers — normatizados por seu desvio (conforme este se torna vigiado, administrado e estudado) e não apesar dele — é integral para a interação de perversão e normatividade necessária para sustentar em aceleração completa a administração da vida. (PUAR, 2007, p. xii, tradução minha)⁶⁸

⁶⁸ No original, “the politics of recognition and incorporation entail that certain — but certainly not most — homosexual, gay, and queer bodies may be the temporary recipients of the “measures of benevolence” that are afforded by liberal discourses of multicultural tolerance and diversity. This benevolence toward sexual others is contingent upon ever-narrowing parameters of white racial privilege, consumption capabilities, gender and kinship normativity, and bodily integrity. The contemporary emergence of homosexual, gay, and queer subjects— normativized through their deviance (as it becomes surveilled, managed, studied) rather than despite it—is integral to the interplay

É justamente em meio às contradições da *assimilação* de identidades sexuais no contexto societário contemporâneo que podemos utilizar a teoria *queer*, e tensioná-la para entender o funcionamento equilibrista de mecanismos biopolíticos e de poder soberano. O objetivo é mostrar como a biopolítica contemporânea demarca *quais* — e também *como* — *queers* vivem e morrem, abordando como ela age na conjunção entre raça e gênero (PUAR, 2007). Isso tudo tendo em vista, é claro, que as diversas diferenciações do sujeito — em termos de gênero, sexualidade, raça, classe, nacionalidade, entre outros — são criadas por diferentes tipos de poder, por mecanismos regulatórios e discursos distintos entre si (BROWN apud KLAUSEN, 2017, p. 59). É necessário se atentar para como elas se tornam descartáveis, deixadas para a morte ou feitas morrer. Sobre a própria questão do encarceramento, Benrice Bento coloca que:

O que Foucault chama de ‘deixar morrer’ eu aponto como um conjunto de técnicas sistemáticas, racionais, para provocar a morte daqueles que estão sob os ‘cuidados’ do Estado. Comida estragada, não atendimento médico, superlotação de celas, pessoas presas sem acusação formal e sem sentença são algumas dessas técnicas. (BENTO, 2018)

O que Bento vem afirmar é que o desejo pela eliminação do outro é feito por meio de ritos e rituais que podem mudar. “O extermínio da população indígena, por exemplo, segue ritos de morte diferentes dos conhecidos pela população carcerária que, por sua vez, diferem dos cometidos contra pessoas trans” (BENTO, 2018).

Portanto, observar o movimento de produção do outro, em vez de afirmar o local de identidade é o ponto produtivo de uma perspectiva *queer*. Conforme Butler, inclusive em linha com a obra de Anzaldúa trabalhada no capítulo anterior,

se alguém ‘é’ uma mulher, isso certamente não é tudo o que esse alguém é; o termo não logra ser exaustivo, não porque os traços predefinidos de gênero da ‘pessoa’ transcendam a parafernália específica de seu gênero, mas porque o gênero nem sempre se constituiu de maneira coerente ou consistente nos diferentes contextos históricos, e porque o gênero estabelece interseções com modalidades raciais, classistas, étnicas, sexuais e regionais de identidades discursivamente constituídas. Resulta que se tornou impossível separar a noção de ‘gênero’ das interseções políticas e culturais em que invariavelmente ela é produzida e mantida. (BUTLER, 2016, p. 21)

of perversion and normativity necessary to sustain in full gear the management of life.” (PUAR, 2007, p. xii)

Se a moralidade sexual alimenta as fronteiras de raça, podemos questionar se seria possível identificar as práticas de exclusão que só promovem a morte (necropolítica) e a diferenciação sexual/racial que permitiriam uma possível (por mais que raríssima) redenção da degeneração.

Reiteradamente: uma vez que as normas da sexualidade são mutáveis, demarcando quais vidas são suscetíveis a novos regimes de morte e quais vidas se deixa reproduzir para assegurar o funcionamento socioeconômico do Estado biopolítico, garantindo a reprodução sexual e a reprodução do Estado em si, de que forma o normal e o anormal se reinscrevem constantemente? Chamo atenção, mais uma vez, à crítica promissora e ainda necessária de Cathy Cohen, mesmo que se referindo ao contexto estadunidense dos anos 1990, uma vez que:

[...] enquanto a política de ativistas lésbicas, gays, bissexuais e transgêneros não-brancos podem reconhecer a heteronormatividade como um sistema primário de poder estruturando nossas vidas, ela entende que a heteronormatividade interage com o racismo institucional, com o patriarcado e com a exploração de classe para nos definir de diversas formas como sujeitos marginais ou oprimidos. E é essa posição subserviente construída que permite que nossos irmãos e irmãs sejam usados ou como força de trabalho excedente em uma estrutura capitalista avançada e/ou vistos como descartáveis, têm os recursos negados, e são então presos em instituições penais ao redor do país. Enquanto o privilégio heterossexual impacta negativamente e constrange a experiência vivida de “queers” não-brancos, o racismo, o classismo e o sexismo também o fazem. (COHEN, 1997, p. 446, tradução minha)⁶⁹

Outrossim, retomo minha crítica à proposta de Cynthia Weber (2016) de que a mobilização da personagem *drag queen* Conchita Wurst como uma figura que demonstra a pluralidade de identificações no contexto europeu — que contém, de fato, uma pluralidade identitária por vezes ignorada pelos Estados e instituições interestatais europeias — pode tornar-se limitada à representação de uma diversidade *para e perante* o Estado. A articulação da *drag* como figura fronteira, como o normal e/ou perverso da soberania europeia, na realidade, ignora a premissa *queer* de que seria necessário *romper com o Estado*, no sentido de entendê-lo como o

⁶⁹ No original, “(...) while the politics of lesbian, gay, bisexual, and transgendered activists of color might recognize heteronormativity as a primary system of power structuring our lives, it understands that heteronormativity interacts with institutional racism, patriarchy, and class exploitation to define us in numerous ways as marginal and oppressed subjects.” And it is this constructed subservient position that allows our sisters and brothers to be used either as surplus labor in an advanced capitalist structure and/or seen as expendable, denied resources, and thus locked into correctional institutions across the country. While heterosexual privilege negatively impacts and constrains the lived experience of ‘queers’ of color, so too do racism, classism, and sexism.” (COHEN 1997, p. 446)

próprio motor violento contra corpos marginais, e no sentido de entender essa instituição como instauradora do jogo de forças que torna possível a promoção da morte. Mas, é claro, o que descrevi até aqui deixa aberta a pergunta: o que seria esse rompimento e seria ele possível?

Conforme Sabsay (2016, p. 9), o que temos em vista no progressismo por meio da liberalização da sexualidade institui “*historicamente novos modos de regulação sexual*, que na verdade condicionam a forma pelas quais a sexualidade e o gênero são atualmente entendidos, percebidos e experienciados”, e novas mentalidades “coloniais e orientalistas” emergem alimentando as novas versões do sujeito moderno (SABSAY, 2016, p. 9). Ou seja, o panorama que temos, afinal, é de que:

a política liberal de diversidade sexual, cidadania sexual, reconhecimento, e inclusão, baseados na identidade sexual e nas ideias de liberdade intimamente devidas à autonomia liberal, são dependentes do, em vez de desafiadoras ao dispositivo sexual conforme Foucault o anteviu (SABSAY, 2016, p. 12).⁷⁰

Assim, podemos afirmar que a previsão de Cohen está intimamente ligada à posterior análise de Sabsay que sustenta que apesar da desconstrução da identidade ter se tornado uma crítica relativamente difundida, a identidade continua sendo a posição inequívoca e essencial para a localização política. O redesenho constante da exclusão e da violência, resultantes da moral sexual, do fetiche, do racismo e do orientalismo, está intimamente ligado à também constante rearticulação de “novas formas ontológicas” do sujeito identitário (SABSAY, 2016, p. 24). Ou seja, a constituição da abjeção é a condição de possibilidade desse *sujeito* — indivíduo, humano, cidadão — e é a condição da manutenção do status quo tanto da heterossexualidade quanto de outros eixos do exercício do poder, reassegurando suas instituições e sua razão binária hierarquizante.

Ainda, há de se considerar que as identidades vão sempre falhar em abranger todas as possibilidades de existência possíveis: considera-se gênero, raça, classe, nacionalidade, etnia, entre tantas outras intersecções de igual importância. No que tange essa falha, Butler nos propõe: “trata-se de um sinal de esgotamento, bem como do próprio processo ilimitável de significação. É o *supplément*, o excesso que

⁷⁰ No original, “the liberal politics of sexual diversity, sexual citizenship, recognition, and inclusion, based on sexual identity and ideas of freedom intimately indebted to liberal autonomy, are dependent on, rather than challenging, the sexual device as Foucault envisioned it.” (SABSAY, 2016, p. 12)

necessariamente acompanha qualquer esforço de postular a identidade de uma vez por todas” (2016, p. 247).

Essa lógica identitária permite o recurso ao “eu” que precede a ação, tal qual o sujeito neoliberal que, de acordo com Sabsay (2016), é autônomo a ponto de que a autoprodução seria sua verdade última, reclamando uma capacidade de administração de si empreendedora, diferente da descoberta do “verdadeiro eu” moderno descrito por Foucault. Esse eu, diferentemente, constrói a si a partir de sua suposta transparência e de sua interpretação de si, pois a verdade do eu já foi desvendada e ele é capaz de ser o senhor de seus desejos nessa dinâmica econômica que dita o consumo, o mercado e o social como um todo.

2.3

Sujeição e Necropoder

Se considerarmos a premissa de Sabsay — de que os efeitos do ritual do gênero não podem ser totalmente transparentes e de que há um espaço de indeterminação do sujeito — temos que a totalidade do eu, do *self*, é fantasiosa. A sexualidade enquanto local da verdade do sujeito é criada e recriada na tradição moderna e na contemporaneidade, e está presente também na retórica de que a divisão dos gêneros seria fundamental à organização de *qualquer* sociedade: a *bio-lógica* é “uma história enraizada em discursos filosóficos sobre as distinções entre corpo, mente e alma, em ideias sobre determinismo biológico e ligações entre o corpo e o ‘social’” (OYĚWÙMÍ, 2021, p. 20).

A produção de subjetividades seria, portanto, um processo que determina e incute a identidade no sujeito, de tal forma que esse sujeito é igualado à noção de “indivíduo”, ao mesmo tempo determinado por e/ou afastado de sua biologia, do seu sexo/gênero, como um *sujeito inteligível* ou como menos que sujeito, o abjeto, sendo este marcado por sua corporalidade, a que o torna incapaz de exercer agência racional. Sobre o indivíduo:

‘O sujeito’ costuma ser interpretado por aí como se fosse intercambiável com ‘a pessoa’ ou ‘o indivíduo’. A genealogia do sujeito como categoria crítica, no entanto, sugere que o sujeito, em vez de ser identificado estritamente como o indivíduo, deveria ser descrito como categoria linguística, um lugar-tenente, uma estrutura sem

formação. Os indivíduos passam a ocupar o lugar do sujeito (o sujeito surge simultaneamente como um "lugar") e desfrutam de inteligibilidade somente se, por assim dizer, estabelecerem-se primeiro na linguagem. O sujeito é a ocasião linguística para o indivíduo atingir e produzir a inteligibilidade, a condição linguística de sua existência e ação.” (BUTLER, 2017, p. 19-20)

Escrutinando a noção de indivíduo a fim de contrariar a noção de que ele preexiste o social e a linguagem, o sujeito seria paradoxalmente dependente e produzido pelo poder, e esse paradoxo implica um problema de referencialidade: o problema de referir-se ao que não existe, suspendendo um compromisso ontológico (BUTLER, 2017, p. 12). Essa concepção de sujeito se contrapõe à versão “liberal-humanista clássica” (BUTLER, 2017, p. 26), em que a ação é oposta ao poder, e o poder oprime o indivíduo previamente existente, assim como o seu corpo passivo: “‘sujeição’, então, deve significar tanto o processo de se tornar subordinado pelo poder quanto o processo de se tornar um sujeito” (BUTLER, 2017, p. 10).

Nesses termos, consideremos a crítica de Butler a Foucault, de que o autor deveria se aprofundar na psique⁷¹ para analisar e compreender os termos da sujeição. Butler argumenta que Foucault não detalha a formação da submissão do sujeito por meio da produtividade discursiva que ele propõe, tampouco detalha o poder enquanto esse jogo de subordinação e produção.

A autora trabalha com o desejo da condição de subordinação como necessário para persistir como si mesmo: “o que significa assumir a forma de poder — regu-

⁷¹ Sobre a proposta de uma extensão do pensamento foucaultiano para dentro da psicanálise, Butler (2017, p. 92-93) afirma: “(...) podemos, para fins de esclarecimento, contrapor a “alma” que Foucault considera uma estrutura encarceradora, à psique no sentido psicanalítico. Na psique, o ideal do sujeito corresponde ao ideal do Eu, ao qual o Supereu consulta, por assim dizer, para avaliar o Eu. Lacan redefine esse ideal como a “posição” do sujeito dentro do simbólico, a norma que instala o sujeito dentro da linguagem e, portanto, dentro dos esquemas disponíveis de inteligibilidade cultural. Esse ser viável e inteligível, esse sujeito, é sempre produzido a um custo, e tudo aquilo que resiste à exigência normativa pela qual os indivíduos são instituídos permanece inconsciente. A psique, desse modo, que inclui o inconsciente, é muito diferente do sujeito: a psique é justamente o que excede os efeitos encarceradores da exigência discursiva de habitar uma identidade coerente, de se tornar um sujeito coerente. A psique é o que resiste à regularização que Foucault atribui aos discursos normalizadores. A ideia é que esses discursos encarceram o corpo na alma, animam o corpo e o encerram dentro dessa estrutura ideal e, nesse sentido, reduzem a noção de psique à operações de um ideal de normalização e estruturação externas. Esse gesto foucaultiano parece tratar a psique como se ela recebesse unilateralmente o efeito do simbólico lacaniano. (...) Estou me aproximando um pouco de uma crítica psicanalítica a Foucault, pois acredito ser impossível explicar a subjetivação e, em particular, tornar-se o princípio de sua própria sujeição sem recorrer a um relato psicanalítico dos efeitos formativos ou geradores da restrição ou da proibição. Além disso, não podemos pensar de modo completo a formação do sujeito — se é que, de algum modo, ela pode ser pensada — sem recorrer-mos a um conjunto de restrições fundadoras que, paradoxalmente, também são facilitadoras.”

lação, proibição, supressão — que ameaça nos dissolver precisamente na nossa tentativa de persistir na própria existência?” (BUTLER, 2017, p. 18). O preço de existir como sujeito é a subordinação ao poder e a garantia da existência social reconhecível pode ser preferível, ainda que a custo da sujeição. As categorias sociais são o que permitem a existência social, e, assim, entendemos o desejo pela norma e o desejo pela sujeição.

Para além do reconhecimento do outro sobre a existência do eu por meio de categorias sociais, a dependência do poder é necessária para a formação do sujeito, e o sujeito adulto precisa da negação e da reencenação dessa dependência para que surja o “eu”:

o ‘eu’ surge com a condição de negar sua formação na dependência, de negar as condições de sua própria possibilidade. O ‘eu’, no entanto, é ameaçado de ruptura precisamente por essa negação, pela busca inconsciente de sua própria dissolução através de repetições neuróticas que remontam os cenários primários que ele se recusa a ver, mas que também não pode ver caso queira continuar sendo ele mesmo. Isso significa, é claro, que, tendo como base o que se recusa a saber, o ‘eu’ está separado de si e jamais pode se tornar ou permanecer totalmente si mesmo. (BUTLER, 2017, p. 19)

A discussão em pauta, então, tange a dimensão em que a ação do sujeito é possível ou não, uma vez que ele é tanto sua condição quanto é subordinado e privado dela. O sujeito é, portanto, um sítio de ambivalência: emerge tanto como efeito do poder, como sua condição de possibilidade.

O ato do sujeito é viabilizado, mas não determinado pelo poder, e é nisto que temos que a ação do sujeito é ambivalente: ao mesmo tempo parte e ao mesmo tempo fora do poder, essa ação não tem uma necessidade teleológica, mas seu propósito não necessariamente converge com o propósito do poder. De acordo com Butler, os propósitos e ações dos sujeitos não são derivações lógicas ou históricas do poder, mas, sim, algo não projetado ou esperado por ele. O poder tanto pertence ao sujeito quanto o sujeito pertence ao poder (2017, p. 24), e ele só pode agir se houver sujeito.

O poder perde sua aparência de prioridade conforme é constantemente exercido pelo próprio sujeito. Esse poder que inicia ou instaura o sujeito perde sua continuidade conforme o sujeito age, e assim ocorre uma inversão em que o sujeito parece como condicionante de seu próprio poder. É no exercício do poder pelo sujeito, em constante reiteração, que se cria a aparência de que o poder é efeito do

sujeito, e não o contrário. Na verdade, não há poder que aja sem o sujeito, mas não há um sujeito na origem do poder (BUTLER, 2017). Em resumo:

O poder não só *age sobre* o sujeito como também, em sentido transitivo, *põe em ato* o sujeito, conferindo-lhe existência. Como condição, o poder precede o sujeito. No entanto, o poder perde sua aparência de prioridade quando é exercido pelo sujeito, uma situação que dá origem à perspectiva inversa de que o poder é efeito do sujeito, de eu e algo que os sujeitos efetuam” (BUTLER, 2017, p. 22).

O funcionamento do poder na sujeição se configura pelo que Butler descreve como duas temporalidades temporais incomensuráveis. O poder é sempre anterior ao sujeito, mas é também o efeito desejado do sujeito. O poder do sujeito esconde as próprias condições do seu surgimento, que por sua vez ocorreu por meio da submissão ao poder. Assim, o sujeito garante sua própria resistência ao poder. Sujeito, “efeito de um poder anterior”, “condição de possibilidade de uma ação radicalmente condicionada”; ação esta que excede os termos dados pelo poder (BUTLER, 2017, p. 23).

Entender essa temporalidade é entender o poder como prática, como reiteração que localiza as condições de subordinação e de ação no tempo, sem torná-las estáticas ou imutáveis; mas, sim, ativas e em produção. A questão que Butler coloca a Foucault, então, é: como assumir uma oposição ao poder enquanto *assujettissement*, ou seja, que reconheça seus limites pelo próprio poder?

O debate da ação pelo poder é evidenciado também quando o gênero é colocado em questão: como já citamos, o poder e a sexualidade não são considerados ontologicamente distintos por Foucault, e Butler (2016) discorre sobre o pensamento do autor expondo seus limites na análise dos diários de Herculine. O ponto em trazer essa discussão é justamente entender *se* e *como* a produção da sexualidade é coextensiva à produção do poder, especialmente considerando que Foucault toma uma posição contrária aos modelos chamados “emancipatórios ou libertários da sexualidade”, já que eles seriam justamente a conformação ao modelo jurídico de *a-historicidade* do sexo, como aqui também analisamos.

O recurso a uma sexualidade antes da lei seria, para Foucault, ilusório, e o argumento sobre o qual a política emancipatória identitária se ergueu seria, portanto, limitante. Butler tece uma crítica, porém, mostrando que Foucault também se referiria a uma multiplicidade de prazeres que não seria intrínseca a relações de discurso ou de poder. O antes da lei, de uma multiplicidade de possibilidades de

prazeres ou o fora da lei, na transgressão antinatural, são ambos parte do “dentro” da lei, são parte do discurso que produz a sexualidade, mas que depois a oculta.

O corpo anômalo de Herculine, “hermafrodita”, em que há dificuldade de mapear suas características sexuais, sua identidade de gênero, e até mesmo seus objetos de desejo, são a expressão de que seu corpo é um texto, e não a causa de suas aflições:

(...) devemos ler esse corpo, aqui plenamente textualizado, como o signo de uma ambivalência insolúvel, produzida no discurso jurídico sobre o sexo unívoco. No lugar da univocidade, deixamos de descobrir a multiplicidade, como Foucault gostaria; ao invés disso, deparamos com uma ambivalência fatal, produzida pela lei proibitiva, e que apesar de todos os felizes efeitos dispersivos, culmina no suicídio de Herculine. (BUTLER, 2016, p. 174)

Existiria, de acordo com Butler, um corpo *fora* onde é inscrito o poder, apesar da objeção de Foucault à característica unívoca e ontologicamente distinta do sexo? Se temos o poder enquanto exercício constantemente reiterado e produtor do sujeito, é precisamente no corpo que essas transações de poder são realizadas. Butler aborda a dimensão discursiva e psíquica da sujeição e da formação do corpo, mas entende que esse formar do corpo em um discurso não corresponde a uma relação de causa e efeito, e nem o corpo é puramente discurso.

Referenciando Foucault, sugere-se a figura do prisioneiro, de Vigiar e Punir (1999), para demonstrar o processo da relação do indivíduo com o poder, produtivo: o prisioneiro não é regulado por um poder exterior, como alvo de subordinação de instituições sobre um indivíduo preexistente. O indivíduo, o prisioneiro, é formado por meio de sua identidade constituída discursivamente (BUTLER, 2017, p. 41)

Como um prisioneiro, o *indivíduo* é construído pela constante tentativa de se aproximar de um ideal, de uma norma de comportamento que tampouco precede o sujeito, mas é produzida enquanto o próprio corpo também é produzido, tornado coerente e totalizado para os termos da inteligibilidade. Isso posto, um ideal normativo é inculcado na identidade psíquica, tornando o sujeito prisioneiro da sua alma (a “prisão”) (BUTLER, 2017, p. 41).

Parte do sujeito, a prisão é o que age sobre o corpo do prisioneiro submetendo-o à constante repetição de uma norma de comportamento, à tentativa de aproximação de um modelo de obediência: “o homem de que nos falamos e que nos convidamos a liberar já é em si mesmo o efeito de uma sujeição [*assujétissement*] bem mais

profunda que ele [...]. A alma, efeito e instrumento de uma anatomia política: a alma, prisão do corpo” (FOUCAULT apud BUTLER, 2017 p. 42). A alma é a prisão do corpo porque o exercício do princípio regulatório é permitido pelo processo de sujeição na qual a ficção da identidade é forjada.

É inútil a tentativa liberal de libertar o prisioneiro da prisão, pois a prisão é parte de si, assim como é exterior a si. A prisão invade e administra o corpo do prisioneiro:

Ao salientar o doloroso entendimento de que a ‘libertação’ das autoridades externas não é suficiente para introduzir o sujeito na liberdade, Foucault recorre a Nietzsche e, em particular, ao movimento de auto encarceramento que estrutura as formas modernas de reflexividade. Devemos entender que os limites da libertação não são apenas autoimpostos; mais fundamental que isso, eles são a condição da própria formação do sujeito. Um certo apego estrutural à sujeição torna-se a condição de subjetivação moral. (BUTLER, 2017, p. 41)

O prisioneiro não tem os seus desejos reprimidos, mas, de acordo com Foucault, tem seu corpo obrigado a incorporar a “lei interditora” como sua essência, estilo e necessidade (BUTLER, 2016, p. 233). A lei se torna sua essência, seu desejo, e o significado de suas almas, a tal ponto de não aparecer mais como externa aos corpos — a identidade se torna internalizada.

A premissa de que a alma seria aprisionada pelo corpo, que ela estaria dentro do corpo, significaria que o corpo seria esse receptáculo, uma falta significativa. No entanto, quando se parte do pressuposto foucaultiano de que, na realidade, a alma é a prisão do corpo, manifesta-se a indistinção ontológica entre poder e sexualidade: a noção de alma aprisionada pelo corpo se dá por meio da internalização da lei, por meio do processo disciplinar que toma conta do sujeito que, por sua vez, deseja a sua sujeição.

Tomar a alma como uma “estrutura exterior e encarceradora do corpo desocupa, por assim dizer, a interioridade do corpo” (BUTLER, 2017, p. 93). Esse corpo, por sua vez, contesta a divisão entre interno e externo porque ele se torna uma superfície textualizada, onde se reitera e, portanto, se inscreve uma aparente coerência que esconde os desvios de gênero e as incoerências de dissidências, nas quais não há necessariamente uma correspondência entre sexo, gênero e desejo e sobre as quais age a matriz heterossexual. Está dada a premissa da performatividade de gênero: as palavras, os atos, os gestos, produzem a aparente fixidez do gênero.

Devido à repetição, produz-se o efeito do gênero como “núcleo ou substância interna”, enquanto ele é, de fato, produzido na superfície do corpo. O status ontológico das categorias de gênero é, então, perdido.

Os gêneros distintos são parte do que ‘humaniza’ os indivíduos na cultura contemporânea; de fato, habitualmente punimos os que não desempenham corretamente o seu gênero. Os vários atos de gênero criam a ideia de gênero, e sem esses atos não haveria gênero algum, pois não há nenhuma ‘essência’ que ele expresse ou exteriorize, nem tampouco um ideal objetivo ao qual aspire, bem como não é um dado de realidade. Assim, o gênero é uma construção que oculta normalmente sua gênese (...) (BUTLER, 2016, p. 241)

A não-adequação à verdade do corpo estabelecida pela matriz heterossexual — que é, na verdade, estabelecida *na* política e não *antes* dela — é o que configura quem vai ocupar o espaço de abjeção que submete certos sujeitos (menos-que-sujeitos) à necropolítica, nos termos de Mbembe (2018). O estabelecimento do Estado democrático de direito cria uma igualdade legal que não restringe a lógica da governamentalidade higiênica, mecanismo que usa populações abjetas como exemplares de todos os obstáculos e ameaças à vida e coesão nacional, ao futuro de progresso, ordem e segurança imaginado por uma nação (BERLANT, 1997).

O processo de despolitização da identidade e do corpo se dá por meio desse ocultamento do processo de sujeição que legitima e alimenta a noção de soberania que orbita em torno do Estado, por meio do qual se estrutura a ficção do gênero e se criam regimes de poder para os corpos. A análise de Butler permite entender a fronteira do corpo como produzida e produtora da fronteira do Estado uma vez que “interno” e “externo” são explorados na sua produção psíquica, discursiva e política.

Interno e externo são termos linguísticos que só fazem sentido se, em primeiro lugar, articulam um conjunto de fantasias desejadas; em segundo lugar, fazem referência a uma fronteira que luta pela estabilidade; e, em terceiro lugar, essa estabilidade for determinada pela imposição e diferenciação do sujeito enquanto abjeto (BUTLER, 2016, p. 231).

O *binário* interno/externo constitui a consolidação do sujeito coerente em detrimento do outro, mesmo que haja negociação desses termos. O sujeito coerente, por sua vez, é instaurado por meio da criação da fixidez da identidade como interioridade. A questão colocada pela autora, então, concerne quais são os termos da

afirmação e construção da linguagem da interioridade. Mais importante, como o corpo representa, em sua superfície, “a própria invisibilidade das suas profundezas ocultas” (BUTLER, 2016, p. 232). O binário, é claro, determina a hierarquia na co-constituição entre sujeito e abjeto. Butler considera sobre a abjeção:

O abjeto designa aqui precisamente essas zonas ‘não-vivíveis’ e ‘inabitáveis’ da vida social que são, apesar disso, densamente populadas por aqueles que não gozam do status de sujeito, mas cujas vivências sob o signo do “não-vivível” são requeridas para circunscrever o domínio do sujeito. Essa zona de inabitabilidade vai constituir o limite definidor do domínio do sujeito e vai constituir o sítio da identificação temida contra a qual — e em virtude da qual — o domínio do sujeito vai circunscrever sua própria reivindicação pela autonomia e pela vida. Nesse sentido, então, o sujeito é constituído por meio da força da exclusão e da abjeção, que produz um fora constitutivo do sujeito, um fora abjeto, que está, afinal ‘dentro’ do sujeito como seu próprio repúdio fundante. (BUTLER, 2011, p. xiii, tradução minha)⁷²

Nesse movimento de demarcação da abjeção, temos a constituição do racismo de Estado conforme trabalhado nas seções anteriores, permitindo uma certa “taxa” de existência de populações específicas entendidas como ameaça a uma dita ordem do corpo político, enquanto também se criam mecanismos de morte para o fortalecimento da “espécie” dominante tanto moldada pela norma quanto feita normal: “é que o Estado aparece como um agente fundamental na distribuição diferencial de reconhecimento de humanidade” (BENTO, 2018).

É na busca por entender essa tecnologia racista que Mbembe descreve como se cunhou um conceito de soberania normativo, que parte da *razão* como um fundamento essencial para o projeto dessa modernidade e da soberania em si: “a expressão máxima da soberania é a produção de normas gerais por um corpo (povo) composto por homens e mulheres livres e iguais. [...] sujeitos completos, capazes de autoconhecimento, autoconsciência e autorrepresentação” (MBEMBE, 2018, p. 9). Um sujeito racional, livre e autodelimitado é o principal ator e produtor da política por meio do exercício dessa razão na esfera pública. A vitalidade, porém, vem

⁷² No original, “the abject designates here precisely those ‘unlivable’ and ‘uninhabitable’ zones of social life which are nevertheless densely populated by those who do not enjoy the status of the subject, but whose living under the sign of the “unlivable” is required to circumscribe the domain of the subject. This zone of uninhabitability will constitute the defining limit of the subject’s domain; it will constitute that site of dreaded identification against which—and by virtue of which—the domain of the subject will circumscribe its own claim to autonomy and to life. In this sense, then, the subject is constituted through the force of exclusion and abjection, one which produces a constitutive outside to the subject, an abjected outside, which is, after all, “inside” the subject as its own founding repudiation.” (BUTLER, 2011, p. xiii)

necessariamente marcada por mundos de morte, denominada pelo autor como a prática da necropolítica (MBEMBE, 2018).

Excedendo Mbembe e Foucault, Bento (2018) propõe que a governabilidade depende do poder soberano para existir e vice-versa, e que ambos são necessários para produzir essas zonas de morte, especialmente considerando o contexto brasileiro. Assim, ela cunha o que chama de necrobiopoder, um conceito em que não haveria uma contraposição entre a governamentalidade do fazer viver próprio da biopolítica e o fazer morrer da soberania, ou ainda do necropoder, justamente porque o Estado é promotor dessa convivência entre diferentes técnicas de administração da vida e da morte.

O necrobiopoder privilegia o “necro” anterior ao “bio” por destacar o genocídio como antecedente à formação do biopoder, e essas condições históricas de eliminação do Outro não poderiam e não podem ser desconsideradas. A ênfase, então, é na forma que o Estado *ainda* produz a morte, faz morrer para “reinstalar suas próprias formas de soberania” (BENTO, 2018, n. p.). Apesar da importância canônica da obra de Bento para se referir ao contexto brasileiro, o termo necrobiopoder se torna um amálgama dos mecanismos de poder já descritos na obra de Foucault e posteriormente em Mbembe (2018), ou ainda em Agamben (2010), autor com quem ela se engaja criticamente. A biopolítica depende do mecanismo de diferenciação e do exercício do poder soberano para seu funcionamento.

Mas, primordialmente, a autora afirma que a constituição do sujeito vai além da relação senhor e escravo, de atos de desejo e reconhecimento em termos hegelianos. Para a autora, “*há outro campo social povoado por corpos que não entram na relação dialética para constituição do eu*” (BENTO, 2018, n.p., grifo meu). A negação do Outro não chega a ocupar qualquer tipo de afirmação que produzisse uma relação com o eu, e o desejo se resumiria à eliminação desses corpos que impedem e poluem a imaginação de uma nação idealizada, branca, racional, cristã, heterossexual (BENTO, 2018, n.p.).

3 Soberania, esfacelamento do Eu

Resolver de imediato os problemas políticos torna-se incômodo para aqueles que deixam esses problemas ser colocados exclusivamente pela angústia. É necessário que a angústia os coloque. Contudo, sua solução exige, em um ponto, a suspensão dessa angústia. (BATAILLE, 2016, p. 40)

Temos dado o problema da identidade, e daí derivado o paradoxo da agência do sujeito que se impõe. Butler questiona: “como manter a sobrevivência se os termos de garantia da existência são justamente aqueles que exigem e instituem a subordinação?” (BUTLER, 2017, p. 36) A sujeição é efeito de um regime de poder, que dá as condições de existência e reconhecimento social desse próprio sujeito, mas que o mantém na subordinação. E é nessa subordinação que o sujeito, ainda assim, age de acordo ou não com o regime de poder que o precede.

Se o sujeito — e sua identidade — é significado por meio da repetição dos discursos, a ação não poderá se referir a um eu preexistente, e esse eu se torna vulnerável aos nomes e categorias, às afirmações que o criam na inteligibilidade e na sociabilidade. É nesses termos que a autora afirma que o regime da heterossexualidade circunscreve a materialidade do sexo, por exemplo, e permite a demarcação e exclusão de certos corpos que formam um fora necessário, o fora da abjeção. O campo da abjeção é resultado do processo de formação do sujeito, no estabelecimento desse fora não somente necessário, mas constitutivo.

Na demarcação da abjeção, posso colocar, então, uma das questões que é central para o debate deste capítulo: como o poder funciona demarcando o Outro para a morte? (BUTLER, 2017, p. 36). Durante o percurso do capítulo, trarei muitas perguntas, perguntas que já são conclusões e outras que não são, de todo, passíveis de resposta. O debate sobre o destino de quem ocupa o espaço de abjeção será tratado em interlocução com distintos autores, e é por meio desse destino que trataremos, finalmente, da soberania.

Ainda na crítica de Butler a Foucault, ela investiga um resquício do “eu” exterior às relações de poder devido à referência do autor a uma multiplicidade de prazeres, enquanto ela propõe a investigação da citacionalidade e da ambivalência

como caminhos para analisar a não-origem do gênero. O Foucault que ela chama de “oficial” entende, como esperado, as categorias do sexo e da identidade como efeitos de um regime sexual regulador, mas a falta de detalhes em alguns pontos da obra foucaultiana causa nela o incômodo ao modo como esse regime se comporta — se ele produz um espelhamento de identidades numa relação binária simétrica (ou não); se essa regulação é heterossexual ou reprodutiva; e se, portanto, a homossexualidade depende desse espelhamento. Se a homossexualidade não for esse reflexo da heterossexualidade, ela não poderia nem ao menos ser descrita como tal. Em outras palavras, se não houvesse a estrutura binária, ou o estabelecimento desse ideal regulatório da heterossexualidade compulsória, a homossexualidade não precisaria ser colocada nos termos de oposição a algo.

Há um momento específico da crítica butleriana, em *Problemas de Gênero* (2016), que trata da gargalhada de Foucault, ou das gargalhadas. Quando questionado sobre a existência de particularidades da homossexualidade feminina ou masculina, Foucault explode numa gargalhada, descrita por Butler como a possível gargalhada batailleana narrada por Derrida, a risada que descreve o excesso que foge à dialética hegeliana. Ela seria admissão de que há um excesso incomensurável, e a admissão de que o próprio questionamento instaura o que é o feminino e o masculino, “esse lúgubre binário do Mesmo e do Outro que tem perturbado não só o legado da dialética, mas igualmente a dialética do sexo” (BUTLER, 2016, p. 180). A diferença sexual, então, atenderia à dialética do Mesmo e do Outro. Assim, o âmbito da abjeção está fora dessa dialética.

Neste capítulo, utilizo a gargalhada como ponto de partida para o trabalho com a operação soberana batailleana, e como colapso do binário fundador da identidade, que alimenta tanto o dispositivo da sexualidade quanto a retórica da soberania moderna enquanto universalização do indivíduo e instauradora da homogeneidade.

A noção de soberania intercambiável com a de Estado-nação tem sido não somente abordada, como também alimentada pelas necessidades do desenrolar histórico do capitalismo, no desenvolvimento da biopolítica. Isso é, há uma função da economia atrelada àquela do Estado, em que uma serviria à reprodução da outra, e os estudos de ordem foucaultiana nos servem justamente para interrogar os mecanismos de poder que colocaram o Estado como retorno final dos motivos do desenvolvimento capitalista, e da administração da vida para tal. Por meio disso, busco

trabalhar esse retorno como derivado de uma noção política ocidental que se tornou universalizada.

Conforme Roderick Ferguson (2004), na sua crítica *queer of colour*, posso partir da premissa de que a epistemologia é uma economia que privilegia ou exclui informações, e que as formações subjetivas surgem a partir dessa economia (FERGUSON, 2004, p. ix). Posso, assim, aprofundar a investigação de que o Estado-nação moderno se organizou em torno dessa universalidade que oculta o que foi rejeitado, e que essas rejeições e sítios de exclusões são também eclipsados epistemologicamente, nos termos do autor. Conforme já expus, o Estado-nação moderno protegeu e se organizou em torno de uma universalidade que seria ilusória, justamente por ser específica em termos de raça, gênero, sexualidade e classe.

Como um outro lado da mesma moeda, ou seja, em um movimento que pode parecer contrário do que viemos fazendo até aqui, mas que, na verdade, delinea o funcionamento biopolítico na racionalidade neoliberal, Ferguson nos aponta o capital não como um afirmador da fronteira do Estado, mas como um renegociador dela:

(...) em sua produção de populações excedentes marcadas diferentemente por uma não-conformidade racializadas com normas de gênero e sexo, o capital constantemente perturba essa universalidade. Como o Estado e a heteronormatividade trabalham para garantir e proteger essa universalidade, eles o fazem contra as necessidades produtivas e as condições sociais configuradas pelo capital, condições que produzem formações raciais não heteronormativas. (FERGUSON, 2004, p. 17)⁷³

Ou seja, enquanto o Estado-nação garante a heteronormatividade, que, é claro, é racializada, por meio da busca da integridade e pureza de gênero e de raça, o capital trabalharia numa lógica amoral, dadas as suas próprias necessidades produtivas. Essas demandas da produção requerem a formação de um *excesso populacional* — o capital “requer sujeitos que devem transgredir as fronteiras materiais e ideológicas da comunidade, família e nação” (FERGUSON, 2004, p. 17)⁷⁴. Ao

⁷³ No original, “in its production of surplus populations unevenly marked by a racialized nonconformity with gender and sexual norms, capital constantly disrupts that universality. As the state and heteronormativity work to guarantee and protect that universality, they do so against the productive needs and social conditions set by capital, conditions that produce nonheteronormative racial formations.” (FERGUSON, 2004, p. 17)

⁷⁴ No original, “calls for subjects who must transgress the material and ideological boundaries of community, family and nation.” (FERGUSON, 2004, p. 17)

mesmo tempo que há a necessidade do reforço do ideal universalizado, há a necessidade da transgressão dessas fronteiras materiais e ideológicas da “comunidade, da família e da nação”, para a criação de mão-de-obra (*labor*), e é este o alívio, a compensação da ansiedade causada por essas transgressões.

Em outras palavras, a perturbação das instituições normativas do Estado, a perturbação da família heteronormativa como símbolo último da nação, é parte necessária e útil não só para a acumulação de capital, mas para promover a representação do cidadão-ideal e a promessa libertadora do capital. É nisto que se dá essa renegociação. Isso ocorre, de acordo com o estudo de Ferguson sobre o contexto estadunidense, por meio das contradições não heteronormativas raciais que administraram uma variedade de identificações, como a asiática, a mexicana, a chicana, a *native american*/indígena, afro-americana, entre outras.

Já trabalhei aqui, a partir da obra de Lélia González, as contradições do discurso sobre raça, da violência e da erotização que fizeram a manutenção de um sistema neurótico de busca da branquitude no Brasil. Se traçarmos um comparativo com Ferguson, o que prevaleceria é a noção de que nos excedentes populacionais, ou seja, nos sítios reservados àqueles que ocupam as mais baixas hierarquias de gênero, sexualidade, raça e classe, o capital força a transgressão de hierarquias previamente estabelecidas, permitindo novos arranjos sociais com o fim da promoção do próprio capital. Além disso, a flexibilização das fronteiras e hierarquias de gênero, raça e classe é acirrada, devido à tendência, política e racionalidade neoliberal. Sobre o excesso — ou excedente — populacional, ou o que ele chama, no original, “*surplus populations*”, Ferguson afirma:

as populações excedentes apontam para uma característica fundamental do capital: ele não se apoia em prescrições normativas para reunir mão-de-obra, mesmo quando utiliza essas prescrições para estabelecer o valor dessa mão-de-obra. O capital é baseado em uma lógica de reprodução que fundamentalmente despreza e por vezes viola a lógica heteropatriarcal. (FERGUSON, 2004, p. 16)

A questão central para Ferguson, e que aqui também repercute, é a de que as diferentes formações raciais, também erotizadas e marcadas por gênero, moldam as condições de existência do capital e que, portanto, deve-se questionar quais possibilidades elas oferecem para a agência, enquanto possibilidades críticas. Ferguson ajuda a delinear os trajetos deste capítulo. A gargalhada de Foucault em relação à

pergunta quanto aos padrões da homossexualidade e aos seus binários, que diz respeito à sujeição em si e também à noção de incoerências não-heteronormativas nas populações racializadas analisadas por Ferguson, são o pontapé para, em debate com a obra de Georges Bataille (2016), em primeiro lugar, analisarmos os regimes da morte e os conflitos da agência e, em segundo lugar, propormos uma análise desses conflitos por meio da noção de dispêndio, com fins de expor a operação soberana na incongruência e no limite da individuação.

As noções de dispêndio e de transgressão (a partir de um interdito), cunhadas por Bataille (2016; 2017) são fundamentais para essa discussão. Tomo a crítica ao utilitarismo e à economia tradicional como fundamentais para pensar o excesso e partir dele, no debate já conduzido com Foucault e Butler, ou mesmo com Ferguson — considerando ainda Bataille enquanto precursor de Foucault. Esses contrastes e convergências são aqui analisados para compor a crítica da soberania como universalidade.

Contrariando a noção econômica difundida de que os recursos materiais são limitados, Bataille afirma que sempre há o excesso, que há um acúmulo natural de energia que precisa ser desperdiçada, sem uma finalidade, produto ou acréscimo derivado disso. Não existe, para o autor, como definir o que é útil ao ser humano:

A atividade humana não é inteiramente redutível a processos de produção e de conservação, e o consumo deve ser dividido em duas partes distintas. A primeira, redutível, é representada pelo uso do mínimo necessário, para os indivíduos de uma dada sociedade, à conservação da vida e ao prosseguimento da atividade produtiva: trata-se, portanto, simplesmente da condição fundamental desta última. A segunda parte é representada pelos dispêndios improdutivos: o luxo, os enterros, as guerras, os cultos, as construções de monumentos suntuários, os jogos, os espetáculos, as artes, a atividade sexual perversa (isto é, desviada da finalidade genital) representam atividades que, pelo reservar do nome de *dispêndio* para essas formas improdutivas, com exclusão de todos os modos de consumo que servem de meio-termo à produção. (...) a ênfase é colocada na *perda* que deve ser a maior possível para que a atividade adquira seu verdadeiro sentido. (BATAILLE, 2016, p. 21)

Apesar da pretensão grandiosa do trabalho de Bataille, a crítica é clara: a inversão do pensamento econômico, demonstrando que o valor está na perda simplesmente enquanto demonstração da vontade e do poder de gastar, de desperdiçar de maneira improdutiva, e não no cálculo do aproveitamento de recursos com um fim determinado, permite questionar a retórica da razão como fundamento do ser e de-

terminante da política. O que move o ser humano é o luxo e a capacidade do dispêndio, e não a acumulação com fins de subsistência. O debate a ser levado adiante parte, portanto, da contestação, mais uma vez, de que a razão pautaria ou fundaria a soberania.

Bataille parte do entendimento de que o universo é uma realização inútil e infinita, em uma ontologia do excesso. Assim, em vez de entender a economia como o cálculo em função das necessidades do ser humano, uma vez que os recursos do mundo onde vivemos seriam finitos e escassos (mas onde o crescimento é possível e desejável por meio desses cálculos), o autor defende que há sempre uma energia em excesso.

No entendimento restrito da economia, que parte da *utilidade*, ignora-se o papel do dispêndio improdutivo, do consumo sem um fim, que é parte inerente à economia e à atividade humana: no luxo e nas guerras; nos enterros; nos cultos que exigem o sacrifício sanguinolento de homens e animais; na produção de coisas sagradas, por meio da qual o próprio cristianismo triunfou na representação da angústia humana e na desgraça sem limite; nos jogos de azar, em que o perigo de morte na perda de absurdas quantias de dinheiro é atração inconsciente e perigo a ser evitado; na arte, na arquitetura, na música e na dança, ou na literatura e no teatro, estes últimos que podem causar horror e angústia na representação da perda trágica, por exemplo.

Enquanto isso, Bataille (2016, p. 49) coloca, como uma das leis da economia geral, a superabundância da energia bioquímica e o crescimento:

que em princípio um organismo disponha de recursos de energia maior do que é necessário para as operações que asseguram a vida (atividades funcionais e, no animal, exercícios musculares indispensáveis, procura do alimento) é o que sobressai de funções como o crescimento e a reprodução. Nem o crescimento nem a reprodução seriam possíveis se a planta ou o animal não dispusessem normalmente de um excedente. (BATAILLE, 2016, p. 49)

Está aí a diferença básica entre a economia restrita e a economia geral, sendo esta última a que se dedica a pensar sobre esse excedente. Isso não significa que não haja nenhum tipo de produção. O que ocorre, no entanto, é que a noção do autor de economia geral contrapõe a retórica do capital que coloca o útil como ideal supremo, obnubilando o próprio dispêndio luxuoso daqueles que detém a riqueza. Sobre a amplitude da atividade humana, Bataille tece um princípio sobre o movimento

geral da economia, cujo efeito é a prodigalidade. Nem sempre o excesso é consumido inutilmente, e parte do excedente é deliberadamente reservado ao crescimento. Ainda assim, a capacidade de gastar é tanto a medida quanto o movimento principal da economia (BATAILLE, 2016, p. 63).

A utilidade, própria e oriunda da economia restrita, é adjetivada pelo autor como medíocre, inquestionada por ter alcançado o patamar de senso-comum, mas insuficiente para abordar a vida humana como um todo. Essa obviedade da utilidade, porém, tem e é caracterizada historicamente, e, portanto, não pode ser óbvia. A vida humana se tornou subserviente a essa lógica, resignando-se, lamentavelmente, à atividade social produtiva. Nesse contexto, para que qualquer esforço seja válido, ele deve se referir a essa lógica, à sua conservação e reprodução (BATAILLE, 2016, p. 19). Mais uma vez, isso não significa que o princípio da perda não permaneça presente, muito pelo contrário: ele é somente ocultado, tornado privado, ou até mesmo tornado vergonhoso pelo utilitarismo. Ainda, para Bataille, a sociedade burguesa só pôde desenvolver uma mesquinharia universal:

Enquanto a classe que possui a riqueza, tendo recebido com a riqueza a obrigação do dispêndio funcional, a burguesia moderna se caracteriza pela recusa de princípio que ela opõe a essa obrigação. Ele se distinguiu da aristocracia pelo fato de só ter consentido em *despender para si*, no interior dela mesma, isto é, dissimulando seus dispêndios, na medida do possível, aos olhos das outras classes. Essa forma particular é devida, na origem, ao desenvolvimento de sua riqueza à sombra de uma classe nobre mais poderosa do que ela. (...) O ódio do dispêndio é a razão de ser a justificação da burguesia: ele é ao mesmo tempo o princípio de sua pavorosa hipocrisia. (BATAILLE, 2016, p. 28)

Ademais, é importante notar que a retórica utilitarista traz o prazer como fim do seu cálculo, mas somente sob uma forma moderada, porque o prazer violento é tido como patológico, e esse prazer é limitado pela aquisição, produção e conservação de bens, assim como pela reprodução de vidas humanas (BATAILLE, 2016, p. 19). O problema da necessidade está sim dado, mas a nível do indivíduo ou de um grupo em relação a outro indivíduo ou grupo de indivíduos, e em nada modifica o excesso de energia que estaria dado num nível mais amplo, global, em que a escolha é sobre como dilapidar a riqueza. A necessidade do ser humano não exclui ou limita, no entanto, o que o anima, que é o ânimo pela “exsudação (de dilapidação)” da matéria viva (BATAILLE, 2016, p. 46). A ciência econômica que parte do *útil*,

portanto, limita a atividade humana àquela com um fim específico, o fim da própria atividade econômica, e reduz o ser humano ao *homo economicus*.

Na medida em que o dispêndio improdutivo é de fato considerado, o autor sustenta que os seres humanos não buscam a subsistência para simplesmente *produzir mais*, administrando os recursos mínimos, mas, sim, para “ter acesso à insubordinação do dispêndio livre” (BATAILLE, 2016, p. 33). Há diversas variações das formas desse dispêndio, mas a perda permanece como uma característica presente do empenho humano: a perda é um movimento ao qual o ser humano não escapa.

Ainda na crítica sobre uma assepsia da economia, Bataille se engaja com a noção de luta de classes e constrói uma crítica à burguesia, já mencionada acima, que nos informa sobre sua percepção sobre a prevalência do dispêndio improdutivo. Mais especificamente, o autor argumenta a produção econômica na lógica restrita não impede a miséria humana, não garante que a reprodução seja com fim de preveni-la porque, é claro, o dispêndio e a perda inútil são parte do sentido da produção ou da ambição humana:

Por mais pavorosa que seja, a miséria humana nunca exerceu suficiente influência sobre as sociedades para que a preocupação com a conservação, que dá à produção a aparência de um fim, prevalecesse sobre a preocupação com o dispêndio improdutivo. (BATAILLE, 2016, p. 24)

Essa observação é essencial para pensarmos duas vias trabalhadas pelo autor: uma em que ele afirma que aqueles que buscam a subsistência visam também o exercício da perda tal qual os poderosos as exercem; e a outra em que afirma que aos miseráveis resta apenas a destruição revolucionária num dispêndio social sangrento, numa destruição ilimitada da classe munida de poder. A resposta sobre a possível divergência ou convergência entre essas duas vias diz respeito à possibilidade ou não de resistência a um sistema que condiciona a experiência da sujeição — e essa resposta, creio eu, é um impasse. Ainda nesse ensejo, Bataille afirma sobre a lógica burguesa europeia:

Sem dúvida a sociedade burguesa, que pretende se governar segundo princípios racionais, que tende aliás por seu próprio movimento a realizar uma certa homogeneidade humana, não aceita sem protestar uma divisão que parece destrutiva ao próprio homem, mas é incapaz de levar a resistência mais longe do que a negociação teórica.

Ela dá aos operários direitos iguais aos dos patrões, e anuncia essa *igualdade* inscrevendo ostensivamente a palavra nas paredes; contudo, os patrões, que agem como se fossem a expressão da própria sociedade, estão preocupados — mais gravemente do que com qualquer outro aspecto — em mostrar que não participam em coisa alguma da abjeção dos homens empregados por eles. *O fim da atividade operária é produzir para viver, mas o da atividade patronal é produzir para destinar os produtores operários a uma horrível degradação*: pois não existe qualquer disjunção possível entre a qualificação procurada nos modos de dispêndio próprios do patrão, que tendem a elevá-lo bem acima da baixeza humana, e a própria baixeza da qual essa unificação é função. (BATAILLE, 2016, p. 29).

A degradação como o fim da atividade do trabalho significa o desgaste da mão-de-obra, como nos termos de Ferguson (2004), o desgaste físico do corpo como parte do dispêndio da sociedade. Parte-se do princípio da busca racional e igualitária entre os seres por uma subsistência com um fim moldado nos termos econômicos liberais, numa camuflagem da tendência ao desperdício sem contrapartida. O desperdício se dá, porém, não apenas como luxo da prática do dispêndio na arte, no consumo, mas no desperdício luxuoso de corpos e na morte. Esta é a mudança copernicana do trabalho de Bataille, no que ele argumenta ser uma inversão do pensamento e da moral.

Em um exemplo pitoresco, Bataille fala sobre a dádiva e a destruição no *potlatch*⁷⁵: além da oferta generosa, a destruição espetacular de riqueza é uma forma de desafiar um rival. O sacrifício religioso e o *potlatch* se encontram nesse ponto, quando uma quantidade de escravos eram degolados, e o rival desse primeiro donatário deveria degolar ainda mais escravos. A riqueza é a aquisição de um homem mais rico, mas essa riqueza é totalmente dedicada à perda, e o poder é caracterizado pelo poder de perder. Quando a perda deixa de ser o foco do social ou da troca econômica, com a privatização da propriedade, a perda por meio da morte permanece, seja na luta de classes que Bataille descreve, seja nas novas formas liberais e neoliberais que se desenvolvem nas formas de soberania que administram a vida também sob uma chave utilitária, com o fim da reprodução da vida humana, da acumulação e da conservação. Além disso, a miséria e a abjeção permanecem como marcadores — dos escravos a serem degolados.

⁷⁵ De acordo com Bataille (2016, p. 78): “O *potlatch* dos Tlingit, dos Hada, dos Tsimishian, dos Kwakiutl da costa noroeste foi estudado com precisão desde o fim do século XIX (...). O *potlatch* é, como o comércio, um meio de circulação de riquezas, mas exclui o regateio. É, via de regra, a dádiva solene de riquezas consideráveis, oferecidas por um chefe a seu rival, a fim de humilhar, desafiar, obrigar. O donatário deve apagar a humilhação e rebater o desafio, é preciso que ele satisfaça à obrigação contraída ao aceitar: só poderá responder, um pouco mais tarde, com um novo *potlatch*, mais generoso do que o primeiro — ele deve retribuir com usura.”

3.1

Ora útil, ora morrendo, ora assassinado

Seguindo Mbembe (2018, p. 11), posso assumir que a linha mais significativa de investigação sobre a soberania seria a da preocupação com a “instrumentalização generalizada da existência humana e a destruição material de corpos humanos e populações”. Entender as experiências contemporâneas de destruição humana, para o autor, permite demonstrar que a soberania não está baseada na razão como verdade do sujeito, mas, sim, no jogo de vida e morte de coletividades, para além de sujeitos, como fundamentos da política. Apropriando-se de Foucault, Mbembe analisa a soberania no direito de matar, cristalizado como elemento constitutivo do Estado moderno, na necropolítica já mencionada.

O autor descreve a particularidade do poder de matar na colônia: argui que a soberania, nela, representa um exercício de poder “à margem da lei (*ab legibus solutus*)” (MBEMBE, 2018, p. 33), em que a paz na verdade é apenas uma guerra sem fim em uma zona de violência, ou ainda, de estado de exceção, operante a serviço da civilização por meio da violência física, da tortura, mas também da proibição ou do incentivo de casamentos interraciais, nas diversas técnicas eugenistas — algumas delas já mencionadas no capítulo anterior. Quando se pensa em paz na colônia enquanto uma guerra sem fim, Mbembe afirma que o soberano pode matar a qualquer momento e de qualquer maneira sem regras ou limites, e a guerra já está como uma constante indistinta da paz, não sujeita às regras legais da ordem jurídica europeia (MBEMBE, 2018, p. 33). Mais importante, o autor observa:

Aqui, a ficção de uma distinção entre os ‘fins da guerra’ e os ‘meios da guerra’ entra em colapso; assim como a ficção de que a guerra funciona como um enfrentamento submetido a regras, em oposição ao puro massacre sem risco ou justificativa instrumental. (MBEMBE, 2018, p. 17)

Na indistinção entre os meios e os fins da guerra, encontra-se o dispêndio improdutivo: a colônia é o local do excesso; e essa lógica não se conclui porque aqueles escravizados não eram úteis à metrópole, mas porque, no aspecto indiscriminado de suas mortes, lê-se sua descartabilidade como dispêndio luxuoso.

No sistema de *plantation*, a guerra é onipresente ao mesmo tempo em que é inexistente, e a “racionalidade” de minimização da crueldade da morte delineada

no direito europeu pouco importa diante do que era o “componente de etiqueta” do terror e violência sobre o escravizado. A etiqueta, a demonstração de poder, era o poder de violentar e torturar seu próprio escravo. Esta é, de acordo com Mbembe, uma forma de *morte-em-vida*, e o corpo do escravizado se torna o ponto em torno do qual se concatenam biopoder, estado de exceção e estado de sítio:

o terror se converte numa forma de marcar a aberração no corpo político, e a política é lida tanto como a força nível da razão quanto como a tentativa errática de criar um espaço em que o “erro” seria minimizado, a verdade, reforçada, e o inimigo, eliminado. (MBEMBE, 2018, p. 23)

Ao erro, à abjeção ou, ainda, a *surplus population*: a esses que ocupam o status de menos-que-sujeitos, a morte é o instrumento de sua administração, em distintas formas, mesmo que ela seja uma morte-em-vida. Se a formação da biopolítica depende da propagação da vida tanto quanto do direito de matar soberano a fim de reduzir os danos do erro, alcançar a homeostase não significa meramente cancelar os fenômenos populacionais pelos seus próprios fenômenos, mas, sim, conduzir práticas de morte para garantir o status civilizatório almejado. O exercício da violência na colônia é como uma operação a serviço da civilização, como postulou Mbembe (2018, p. 35). Ainda, como Ferguson (2004) aponta, a reprodução biopolítica depende também da propagação da vida não-heteronormativa e racializada para cumprir uma função de garantia do crescimento econômico, reproduzindo e conservando esse próprio Estado. Mas essa função não diminui a disposição ao excesso a que essa camada populacional está exposta.

A proposta mbembiana de que a necropolítica engloba as formas contemporâneas de subjugação da vida ao poder da morte torna possível o aprofundamento do debate sobre mundos de morte, em que se provocam formas de existência social particulares de “mortos-vivos” (MBEMBE, 2018, p. 71). Em primeiro lugar, se a vida é administrada com utilidade econômica, ela é também sujeita à morte lenta: o dispêndio de corpos é o fim último dessa economia, e a morte lenta o seu meio.

A morte lenta, aqui, se refere ao que Lauren Berlant (2007, p. 754) define como “o desgaste físico de uma população e a deterioração de pessoas nessa população que é praticamente a condição definidora de sua experiência e de sua existência histórica”. A morte lenta, portanto, parte da variabilidade do significado do termo “vida”. Ainda nas palavras da autora:

A vida é a prioridade; a agência soberana significa o poder de *permitir* que qualquer vida dada dure, ou não. Mas o biopoder, ele argumenta, que não substitui, mas remodela a soberania, é o poder de *fazer* algo viver ou deixar algo morrer, o poder de regularizar a vida, a autoridade de *forçar* a viver não somente para que ela aconteça, mas para que ela dure e apareça de formas particulares. A diferença entre a agência soberana sob um regime de soberania e sob um regime de biopoder, então, pode ser pensada como a distinção entre a vida individual e o perdurar coletivo, em que viver se torna crescentemente uma cena de administração, de disciplina e de uma recalibração do que constitui a saúde”. (BERLANT, 2007, p. 756, tradução minha)⁷⁶

A motivação da autora de partir da saúde como parte essencial do construir e manter a vida na biopolítica, entendendo que na lógica do capitalismo a doença é definida como a *incapacidade de trabalhar* (HARVEY apud BERLANT, 2007, p. 754), é a de que, para contestar a moral da biopolítica, deve-se entender a agência exercitada nos espaços do ordinário e do cotidiano, evitando o que a autora concebe como o “melodrama do cuidado do ser monádico” (BERLANT, 2007, p. 765):

(...) não há um coletivo ou um indivíduo soberano agindo deliberadamente para implantar qualidade em um grupo de corpos, e nós também sabemos que as pessoas não são nem ingênuas quanto aos interesses do poder nem deuses de suas próprias intenções, ao menos que sejam meramente hedonísticas ou compulsivas. O biopoder opera quando um bloco hegemônico organiza a reprodução da vida em formatos que permitem que crises políticas sejam colocadas como condições de corpos específicos e de sua competência de manter a saúde ou outras condições de pertencimento social; então, esse bloco pode julgar os corpos dos sujeitos problemáticos, cuja agência é tomada como fundamentalmente destrutiva.⁷⁷

O motivo pelo qual a autora insiste e reafirma o problema de tornar a vida comum em uma crise constante do Estado *versus* seus sujeitos, por parte de ativistas sociais em seu exemplo, está no fato de que há uma saturação desses espaços com uma emoção que, na verdade, alimenta o imaginário biopolítico. “Quais crises são

⁷⁶ No original, “life is the apriority; sovereign agency signifies the power to permit any given life to endure, or not. But biopower, he argues, which does not substitute for but reshapes sovereignty, is the power to make something live or to let it die, the power to regularize life, the authority to force living not just to happen but to endure and appear in particular ways. The difference between sovereign agency under a regime of sovereignty and under a regime of biopower, then, can be thought of as a distinction between individual life and collective living on, where living increasingly becomes a scene of the administration, discipline, and recalibration of what constitutes health.” (BERLANT, 2007, p. 756)

⁷⁷ No original, “there is no corporate or individual sovereign acting deliberately to implant qualities in a collection of bodies, and we also know that people are neither dupes to the interests of power as such nor gods of their own intention, unless they are merely hedonistic or compulsive. Biopower operates when a hegemonic bloc organizes the reproduction of life in ways that allow political crises to be cast as conditions of specific bodies and their competence at maintaining health or other conditions of social belonging; thus this bloc gets to judge the problematic body’s subjects, whose agency is deemed to be fundamentally destructive.” (BERLANT, 2007, p. 758)

realmente crises” é parte de um processo seletivo — a urgência de uma crise é seletiva e localizada temporalmente.

Enquanto Mbembe se foca nos mundos de morte a partir das máquinas de guerra, do autossacrifício do homem-bomba que torna o *eu* uma arma, todos esses como a exceção presente a todo tempo; Berlant se foca nas estruturas de apartheid, de segregação territorial ou da própria humilhação a partir da ótica da normalidade cotidiana, do que passa despercebido no dia após dia. A saúde em si se torna efeito colateral do sucesso da normatividade, e os desejos e fantasias dos sujeitos giram em torno desse ideal normativo da vida.

Em termos práticos, os pobres e miseráveis têm menos chance de viver o suficiente para aproveitar uma *boa vida*, cuja promessa é uma fantasia, um suborno que justifica toda a exploração a que se submete (BERLANT, 2007, p. 765). Berlant avalia especificamente a epidemia da obesidade no contexto estadunidense, e considera a ligação entre a morte lenta e a comida — “tanto que uma médica, membro da Rede de Saúde de Mulheres Negras, observou que ‘a arma mais letal’ contra pessoas negras nos EUA contemporâneo é o garfo” (BERLANT, 2007, p. 765)⁷⁸ —, e ressalta que as subjetividades são ligadas ao consumo e ao trabalho, e, portanto, à temporalidade do dia trabalhado, das práticas e das fantasias de consumo. Sendo assim, elas estão relacionadas ao sexo, ao consumo de drogas, aos hábitos de compra, à bebida como local de aprovação moral e aceitação, à automedicação.

Enquanto podemos entender que, de acordo com Brown (2015), o *homo economicus* neoliberal é construído e governado de tal forma a aprimorar sua capacidade competitiva e seu valor em todo e qualquer âmbito da sua vida e do seu cotidiano; Berlant nos traz um foco que se aproxima do excesso batailleano, abordando práticas de consumo com vistas ao prazer, e não à acumulação, ao desperdício e à autodestruição como formas de alcançar um estado de satisfação mais ou menos momentâneo. Para deslocar o foco da soberania como agência voluntarista, a autora investiga atividades que não dependem da tomada de decisão racional, da autoafirmação autônoma, nem de nenhuma conexão com a consequência — essas

⁷⁸ Berlant afirma que “pela primeira vez na história mundial há tantas pessoas superalimentadas quanto subnutridas, e pela primeira vez na história mundial os superalimentados não são mais os mais ricos comparados aos mais pobres e famintos. Todos os americanos, os absolutamente e relativamente abastados e os pobres, estão engordando. Mas é precisamente os corpos da classe trabalhadora dos EUA e as populações subproletárias que lutam lentamente com a pressão da obesidade em seus órgãos e esqueletos.” (2007, p. 766)

atividades como o sexo ou o ato de comer, que não envolvem um cálculo específico do fim, mas estão relacionadas ao alívio e à sensação imediata.

Retomando, então, o sobreviver na morte lenta, Berlant contrasta Mbembe ao afirmar que esta morte lenta não se dá por meio de eventos traumáticos, delineados no tempo, como em encontros militares ou genocídios (BERLANT, 2007, p. 759). Ela não é “nem um estado de exceção nem o oposto, mera banalidade, mas um domínio de revelação onde uma cena perturbadora de vida que foi abafada na consciência ordinária é revelada como interligada à vida ordinária afinal de contas” (BERLANT, 2007, p.762). É a destruição de corpos pelo capitalismo *na e por meio da produção*, pelo resto da vida:

Capitalismo aqui se refere às relações entre capitalistas e trabalhadores e entre capitalistas e consumidores em meio ao caráter mutante de estratégias capitalistas e do efeito em rede da interação dessas estratégias nas populações relevantemente vulneráveis, o que inclui pessoas não-brancas e idosas, mas mais amplamente, também, os economicamente esmagados. O capitalismo aponta para uma variedade de fenômenos relacionados à experiência física da produção e do consumo durante o ciclo de uma vida (...) (BERLANT, 2007, p. 764)⁷⁹

Para além de uma mera análise da epidemia da obesidade como um estudo de caso ou estudo empírico, Berlant fornece a possibilidade de analisar os efeitos da biopolítica na contemporaneidade, não como um evento no tempo, mas como uma atmosfera, e o efeito político que age sobre o corpo numa zona de morte quotidiana — no que ela afirma ser distinta dos mundos de morte de Mbembe por se dar na zona do dia a dia do trabalho e da exploração, nos não-eventos. Essa análise não se foca especificamente sobre o gênero, mas também não o desconsidera, em uma perspectiva que permite analisar distintos eixos de poder em suas particularidades. Seu foco sobre a morte da população negra por meio desse mecanismo velado leva em consideração à quem é atribuída a pobreza.

Em outras palavras, a destruição dos corpos é feita *pelo* capital, e não é somente uma crise, mas uma “condição ético política” da epidemia da obesidade

⁷⁹ No original, “capitalism here stands in for the relations between capitalists and workers and capitalists and consumers amid the shifting character of capitalist strategies and the net effect of the interaction of those strategies on the relevantly vulnerable populations, which include people of color and the aged, but more broadly, too, the economically crunched. Capitalism points to a variety of phenomena related to the physical experience of production and consumption throughout a life cycle (...)” (BERLANT, 2007, p. 764)

(BERLANT, 2007, p. 769). Afinal, as pessoas de fato vivem nessa sociedade, só não vivem bem:

Comer pode ser uma interrupção do desejo de construir a boa vida que poderia ser um sentimento de bem estar repleto ou vazio de significado que se espalha por um momento, não como uma projeção em direção a um futuro. Paradoxalmente, é claro, ao menos durante esta fase do capital, há menos futuro quando se come sem uma orientação a isso. (BERLANT, 2007, p. 779-780)⁸⁰

O ponto principal da obra é que ela nos permite falar do que se sente, de como se vive e se morre, do que se deseja e experiencia na sociedade biopolítica contemporânea. A auto-interrupção da consciência por meio da busca do prazer momentâneo e da satisfação do desejo, de acordo com a obra de Berlant, é o que quebra a constante demanda por produtividade e, mais importante, impõe uma fissura na noção de agência, chamada até mesmo de dramática pela autora. Em termos mais diretos, essa fissura na agência é a própria denotação da violação da identidade soberana: a possibilidade de relaxar em um episódio temporal, que desloca o ser do seu ambiente e alivia a existência, mesmo que isso acelere sua morte. Fazer viver, construir e lapidar a existência com um fim, conforme se espera na sujeição liberal, é interrompido pela experiência dos pequenos prazeres como forma de resistir ao desgaste da vida de trabalho, o que a autora denomina de agência lateral:

Nessa visão, não é sinônimo com a agência no sentido tático ou eficaz dedicado à autonegação ou à autoextensão, mas à autossuspensão. Porém, não estou pedindo a substituição da noção da vontade cognitiva por uma noção de atividade involuntária ou inconsciente. [...] o corpo e a vida não são somente projetos, mas também sítios de intervalos da personalidade, de habitar a agência diferentemente em pequenas férias da vontade em si [...]. Esses prazeres podem ser vistos como interrupções do sujeito liberal e capitalista chamado à consciência, à intencionalidade, à vontade efetiva. (BERLANT, 2007, p. 779)⁸¹

⁸⁰ No original, “to eat can be an interruption of the desire to build toward the good life that could be a meaningful or meaningless feeling of well-being that spreads out for a moment, not as a projection toward a future. Paradoxically, of course, at least during this phase of capital, there is less of a future when one eats without an orientation toward it.” (BERLANT, 2007, p. 779-780)

⁸¹ No original, “in this view it’s not synonymous with agency in the tactical or effectual sense dedicated to self-negation or self-extension, but self-suspension. But I am not asking to replace a notion of cognitive will with a notion of involuntary or unconscious activity. (...) the body and a life are not only projects but also sites of episodic intermission from personality, of inhabiting agency differently in small vacations from the will itself (...). These pleasures can be seen as interrupting the liberal and capitalist subject called to consciousness, intentionality, and effective will.” (BERLANT, 2007, p. 779)

Tornar a existência *menos pior*, aliviá-la, então, é uma perspectiva para pensar as tensões da agência não somente na administração do terror e da crise como partes necessárias e fundantes do Estado, mas como parte do sujeito que também busca alívio às condições de pressão econômico-sociais do regime biopolítico. Afinal, a vida a ser reproduzida e representada pelas imagens da *norma* se restringe a poucos, e poucos correspondem à possibilidade da imagem de uma vida sustentável e longa.

Mais do que uma análise de saúde pública, o que quero observar aqui é a sensação de comer como excesso da experiência do corpo e da corporificação em si, enquanto diminuição da vida num atrito constante de construção e desgaste dessa mesma vida. A morte lenta, portanto, não se trata de um fazer morrer imediato, mas de como se vive e se morre, e sobre os espaços de agência encontrados fora da razão.

A agência lateral, ou soberania prática, é definida na intermitência da experiência do sujeito, e se difere, em alguma medida, da abjeção proposta por Butler (2011) — a tentativa aqui não é de reconciliá-las. Além disso, perceber as populações vulneráveis como local do dispêndio, em que há a aproximação da morte como busca do prazer momentâneo, parece importante justamente para mostrar a não-transparência do ser, do limite da capacidade de racionalizar todo e qualquer momento da existência. Não há uma definição exaustiva da agência.

As obras se relacionam, mas não se equivalem. Enquanto Butler está focada no processo de sujeição e fixação do gênero por meio da necessária atribuição do status de abjeção ao outro, ou ainda na produção do sujeito e de sua agência no e por meio do poder; Berlant se concentra na fenomenologia da sensação de comer como expositora da incongruência da agência. Podemos dizer, ainda, que enquanto Butler retrata a ambivalência tanto como demonstração da ausência de origem do gênero, quanto como demonstração da condição de agência, Berlant nos fala da agência como interrupção da consciência e da realidade, da possibilidade de existência em meio ao sofrimento.

Ainda, há uma convergência entre o que Berlant classifica enquanto populações vulneráveis sujeitas à morte lenta e as populações em excesso descritas por Ferguson, tratadas como externas ao eixo normativo de gênero-raça. A performance e prática da sexualidade no âmbito não-normativo permite destacar a criação de uma vida que se cria nas condições de desgaste dessa mesma vida.

Considero, em primeiro lugar, a importância do ato sexual, já mencionado no texto de Berlant, como essa interrupção da consciência, a busca do prazer momentâneo que larga e se desliga da realidade não só da exploração e do acesso desigual ao trabalho, mas da própria desigualdade, marginalidade e condição de abjeção. Em segundo lugar, considero a própria construção do gênero *dissidente* como pertencente ao domínio do jogo da não-consciência, justamente por ser construído fora do útil, com base no sentir, sem a necessária consideração ou cálculo da busca pela norma, norma da reprodução da vida.

A morte lenta é útil não só para entender o que Bento (2018) propôs como condições de vida desumanas, como condições atribuídas ao menos-que-sujeito; para mapear o problema social denunciado pelo feminismo e pela teoria *queer*; mas também para compreender como a vida é vivida no contato próximo e no flerte com a morte, a fim de sentir prazer de se viver o gênero e o sexo quebrando com a utilidade do sujeito liberal racional — para quem tudo deve servir ao motivo econômico.

Bento nos fala da política do medo, de forma que se encaixaria no *drama* criticado por Berlant, uma vez que o sujeito é mobilizado como atuante, íntegro, imerso no cálculo da sujeição liberal perante o poder soberano do Estado que o sobrepuja. Mesmo considerando a morte lenta, Bento mobiliza esse drama, já que o horror e o pânico em torno da abjeção quanto ao gênero e à sexualidade no contexto cotidiano da política brasileira se tornam parte do quadro de terror constituinte da biopolítica. Conforme Bento:

Por que o Estado continua com suas técnicas de fazer morrer e de matar com tanto fôlego e as resistências não são suficientes para fazê-lo parar? Como justificar as detenções indefinidas no Brasil, os autos de resistências, as chacinas, os massacres? Por que a sociedade civil já não deu um basta e passou a exigir o cumprimento da lei? Não encontro melhor resposta do que a utilização do medo, muitas vezes potencializada, transformada em pânico como retórico estruturante do Estado. O medo é um dos elementos centrais que irá sustentar as necrobiopolíticas. (BENTO, 2018, n.p.)

Talvez a proposta de morte lenta de Berlant seja a visão não romantizada da possibilidade de vida, porque há um custo degradante envolvido nela — não mencionado na retórica de busca por um ideal de patamar econômico, de um patamar de vida *normal* com igualdade de gênero e raça. De fato, esse drama pode sim ser

parte da alimentação da biopolítica, mas o imbricamento da morte lenta nesse sistema também denota o inevitável caráter do biopoder e da retórica da utilidade inculcada no eu, ainda que quebrada na experiência do prazer.

A morte lenta habita a temporalidade do endêmico, onde há a administração da vida em termos específicos de acordo com a utilidade, e também o encontro com o escape dessa exploração no próprio seio de uma mera sobrevivência pautada pela violência da exploração econômica. Ou seja, para além de sobreviver, existe o vivenciar o sexo e o gênero, que vai além da busca de reconhecimento e coerência identitária, e da possibilidade do exercício do prazer luxuoso.

A morte e a necropolítica — horror e pânico reservados aos corpos abjetos, às populações em excesso — ainda demandam algum nível de utilidade desses corpos, assim como os reservam para o dispêndio. Isso fica claro quando Berlant considera que o corpo do sujeito deve continuar existindo numa zona precária, mas deve continuar produzindo — ainda que *queer*, ainda que dissidente. Conforme o capítulo anterior, há sempre uma renegociação das fronteiras a fim de satisfazer as necessidades da biopolítica, nessa gama de aceitabilidade tolerável, e que ainda assim ergue uma fronteira de mundos de morte mais ou menos “dramáticos”: no que tange “quais tipos de sacrifício melhor servem à reprodução do poder de trabalho e à economia de consumo” (BERLANT, 2007, p. 769).

Berlant afirma que Bataille ainda carrega o drama da soberania a nível do indivíduo, mesmo com sua versão *radicalmente* alternativa da soberania, a ser aprofundada por mim a seguir, que a autora descreve como “uma partida extática de uma forte noção de intencionalidade e agência — [que] reproduz a pessoalidade como um drama, só que dessa vez um drama da heterogeneidade em vez da superorganização subjetiva” (BERLANT, 2007, p. 755).

Percebo, no entanto, que Berlant carrega e reproduz o bataillanismo constantemente em seu trabalho. Sobre a morte, Bataille afirma:

Se o perigo se torna pesado demais, se a morte é inevitável, em princípio, o desejo é inibido. Mas se a sorte nos leva, o objeto que desejamos mais ardentemente é o mais capaz de nos arrastar a loucas despesas e de nos arruinar. Diferentes indivíduos suportam de maneira desigual grandes perdas de energia ou de dinheiro — ou graves ameaças de morte. Na medida em que podem (é uma questão — quantitativa — de força), os homens buscam as maiores perdas e os maiores perigos. Acreditamos facilmente no contrário, porque eles têm o mais das vezes pouca força. Se lhes calha a força, querem imediatamente se despender e se expor ao perigo. Quem tem a força

para tanto se entrega a contínuas despesas e se expõe incessantemente ao perigo. (BATAILLE, 2017, p. 110)

Esse excerto será melhor trabalhado mais à frente, na discussão sobre sacrifício e assassinato na obra de Bataille, mas descreve, de antemão, a relação do dispêndio com a morte, da perda como realização do desejo do ser humano. Importante notar que a observação de Berlant, de que Bataille estaria engajado no drama do eu, soberano de si, pode estar relacionada à confluência entre tipos de perda distintos, mas que por vezes são utilizados de maneira intercambiável. Dispêndio, luxo, perda, desperdício, consumo, gasto: todas essas palavras remetem à inutilidade e à improdutividade para Bataille, mas é certo que comer batata frita como dispêndio improdutivo não é o mesmo que gastar milhões em champagne, também como dispêndio improdutivo. Nesse ponto específico, talvez Bataille seja dramático subjetivamente por se focar na suntuosidade de rituais, da arte, em estudos empíricos que sejam ostentatórios, apesar de considerar a perda como uma condição humana?

Berlant não traz uma solução para a questão da sujeição ou da agência: a própria ambição da solução é o que ela critica por meio da ambivalência da vontade racional. Além disso, a autora permite uma visão ampla sobre dois conceitos, ou, em um sentido mais amplo, duas abordagens do excesso que vim trabalhando até aqui: em primeiro lugar, a da herança foucaultiana que trabalha o local da anormalidade e abre o espaço para compreender os mecanismos de poder sobre o Outro. A autora afirma, ainda sobre o processo endêmico da obesidade:

Na medida em que a emaciação nos EUA permanece codificada como branca e o excesso de peso como negro, a chamada crise da obesidade continua a fazer malabarismos entre o fardo simbólico de classe significado por meio da elisão da branquitude da marca racial da pobreza; essas marcações, no mínimo, modelam não somente aversões particulares ao a pessoas de excesso (já negadas tanto como demais ou de menos para o pertencimento social ordinário) mas também o excesso como um assunto geral de saúde pública. (BERLANT, 2007, p. 773-774)⁸²

O excesso, aqui, faz parte do excedente populacional demarcado como o *fora da norma*. Enquanto isso, em segundo lugar, a autora também opera na dimensão

⁸² No original, “to the extent that emaciation in the U.S. remains coded as white and weight excess coded as black, the so-called crisis of obesity continues to juggle the symbolic burden of class signified through the elision of whiteness from the racial marking of poverty; these markings, at minimum, shape not only particular aversions to people of excess (already negated as both too much and too little for ordinary social membership) but also the topic of excess as a general issue of public health.” (BERLANT, 2007, p. 773-774)

do excesso batailleano, do dispêndio luxuoso, e mesmo que esse dispêndio seja de corpos a serem mortos lentamente nas condições dos mecanismos de poder do Estado biopolítico, ela não trata da morte violenta, abordada por Bento como onipresente no Estado brasileiro.

Considerar o terror promovido pelo Estado como “agente fundamental na distribuição diferencial do reconhecimento da humanidade” (BENTO, 2018, n.p.), no entanto, é o ponto de disjunção das perspectivas de um trabalho como o de Bento e outro como o de Berlant. Bento aloca no Estado soberano a responsabilidade fundadora da violência, e entende uma presença definidora que sobrepõe o biopolítico, enquanto Berlant analisa o exercício do poder da forma difusa e dispersa, no recorte do endêmico foucaultiano, porque “a relativa passividade de deixar morrer no contexto de moldar a vida muda completamente conforme a decisão e o evento da agência em proximidade com a vida e com a mortalidade evoluem” (BERLANT, 2007, p. 756)⁸³.

O encontro de Berlant com Foucault se dá na noção de que há uma dissolução das cenas de controle sobre a vida e a morte nos regimes soberanos e a substituição dessas cenas pelo governo da ameaça biológica de certas populações à reprodução da boa vida, e a autora considera que uma leitura da soberania na contemporaneidade seria insuficiente, ou não funcionaria, para a compreensão do fato de que “os sujeitos ordinários do poder democrático/capitalista podem ser melhor redefinidos somente como parcialmente (o que quer dizer fantasmaticamente ou *não*) soberanos” (BERLANT, 2007, p. 756). Aqui, mais uma vez, a tentativa não é de solução entre visões, mas de consideração do debate a fim de entender e propor os limites da soberania fixada no indivíduo e no Estado. Afinal, Berlant pondera o *fantasma* do poder precedente legal e normativo, e por isso não substitui completamente a taxonomia da soberania. Berlant ressalva, de acordo com Ernesto Laclau e Paul Gilroy, que “renunciar à política da soberania pública e das pessoas em relação a si e ao Estado cederia o privilégio, a grupos que se beneficiam da desigualdade, de definir os processos de autoridade e conceitualização do humano de uma forma autorratificadora” (BERLANT, 2007, p. 757).

⁸³ No original, “relative passivity of letting die in the context of shaping living changes entirely as the decision and the event of agency in proximity to life and mortality evolve” (BERLANT, 2007, p. 756)

A leitura do ordinário em relação à interrupção da consciência pelo sexo ou consumo de drogas é marginal na obra da autora, mas vale uma consideração cuidadosa devido ao foco na questão de gênero nesta tese. A todo tempo, a possibilidade de *exercer* o gênero e a sexualidade, em termos de sentir o *sexo*, enquanto ato sexual em si, e de sentir o corpo, enquanto experiência corpórea, aproxima o sujeito da morte, de maneira mais ou menos consciente.

Pode-se afirmar, em primeiro lugar, que a pauta de gênero e sexualidade está reservada a um lugar distinto àquele da obesidade, retomando o debate da possibilidade de redenção da degeneração exposto no capítulo anterior. Se não mais classificada como patologia pela OMS, a homossexualidade e a transexualidade continuam sendo mobilizadas intensamente no debate público em um lugar de demonização e ameaça à ordem normal e ideal da pátria brasileira, em termos distintos da ameaça da obesidade à saúde.

A emaciação marca a diferença da branquitude, mas coloca a população vulnerável no lugar de uma busca, que se revela inalcançável. Afinal, a redenção da degeneração de raça é, de fato, inalcançável. Temos duas possíveis variáveis a serem consideradas sobre demarcação da inferioridade em termos de gênero e sexualidade: a redenção por meio da maior aproximação possível aos regimes homonormativos e/ou ao alcance da passabilidade (BENTO, 2006), por quaisquer que sejam os meios; ou a atribuição já conhecida aos espaços de morte. Nenhum dos dois, no entanto, afasta a morte lenta ou a possibilidade da morte violenta. Vejamos o dado mais óbvio que põe a questão da diminuição da vida dessa população em números: apesar de não haver estudos sistemáticos, estima-se que travestis e transexuais femininas tenham expectativa de vida de 35 anos de idade, enquanto a da população brasileira em geral é de 74,9 anos⁸⁴.

Podemos analisar a morte lenta por diversas lentes, inclusive pela administração da epidemia do HIV, mencionada por Berlant como indicativa de que o conceito de epidemia não é uma definição neutra e que passa também pela criação discursiva de classificações, causalidades, responsabilidades, degenerações, e possibilidades de cura (BERLANT, 2007, p. 763). Ou seja, como já difundido no senso comum, a ameaça da AIDS envolveu um aparato moralizante que disciplinou o sexo, que redefiniu ordens sexuais e trouxe a público a ameaça patológica da doença e a suposta

⁸⁴ De acordo com o *Dossiê de Assassinatos e Violência contra Travestis e Transexuais Brasileiras em 2020*, da ANTRA.

ameaça das dissidências de gênero e sexualidade, principalmente homens cis homossexuais e mulheres trans e travestis. Mais uma vez, existe um bloco dominante que aloca o risco a corpos específicos, e essa endemia mencionada por Berlant se refere ao caráter espaço-temporal específico dessas dinâmicas.

Portanto, essa dinâmica se repete e as possibilidades de escapar ao cenário em que se habita o espaço do Outro, da utilidade precarizada e da morte também. A possibilidade de exercitar o dispêndio está na interrupção da consciência no prazer do ato momentâneo e presente do sexo, por exemplo, no prazer demasiado, lido socialmente patológico, e até mesmo na possibilidade de simplesmente exercer sua sexualidade e seu gênero. A performatividade butleriana (2016), afinal, não é pautada pelo voluntarismo pleno, mas na dimensão corpórea que envolve também o prazer. Preciado (2018) narra:

Cheirar cocaína. Ingerir codeína. Injetar morfina. Fumar nicotina. Toma Prozac. Engolir anfetaminas. Tomar Heptamyl. Beber álcool. Medicar-se com buprenorfina. Voltar para o *Special-K*. Picar-se com heroína. Esfregar novocaína. Chapar com gás do riso. Reincidir em *crack*. Fumar cannabis. Engolir *ecstasy*. Tomar aspirina. Aspirar cristais de metanfetamina. Tomar Bromazepan. Aplicar Testogel: farmacomania aristocrática. (PRECIADO, 2018, p. 253)

Há um voluntarismo proposital em Preciado que serve à função de expor o caráter tecnológico do gênero. A “paródia somática”, nos termos do autor, é exposta quando se cria a possibilidade da construção técnica da diferença sexual, nas intervenções cirúrgicas, na administração de hormônios, entre outros (PRECIADO, 2018, p. 115). O objetivo de citar Preciado, neste momento, é perceber a presença constante do jogo entre prazer e consciência da construção do corpo, de que há prazer na performatividade do corpo. Nas palavras do autor,

A testosterona é uma gratificação imediata, uma plataforma abstrata de produção de poder, mas sem a queda abrupta da coca, sem o buraco no estômago que vem após os efeitos do cristal, sem a grotesca autocomplacência que o Prozac desencadeia. Há somente outra droga como a testosterona: a heroína. Ambas são politicamente perigosas e podem levar à exclusão, à marginalização, à dessocialização — e, no caso da testosterona, ao câncer (como é o caso de quase todos os produtos industriais) e à perda de cabelo (um mal menor compensável com uma prótese). (PRECIADO, 2018, p. 254)

Enquanto Preciado (2018) trabalha a margem da agência ainda imersa no *assujettissement*, o *testo junkie* permite a intensificação do uso e a apropriação de

certos códigos com fins na perda de si, na gratificação imediata, mas que carrega também um aspecto político. De toda sorte, o balanço que o autor faz, nesse trecho, da gratificação e dos efeitos da testosterona são lidos como uma consideração relativamente consciente sobre a morte lenta, mas que ainda assim não impede a construção do corpo no prazer da testosterona.

Enquanto a aversão à obesidade e a aversão à pobreza têm características próprias em relação a uma possível, mesmo que meramente possível, redenção, o gênero perpassa outro caminho, conforme debatido no capítulo anterior. Desse caminho deriva o assassinato, a morte violenta — tão escandalosa que é tomada como um evento bárbaro, de exceção, enquanto seu caráter é repetido.

Quando Quelly da Silva, mulher travesti de 35 anos, foi assassinada e teve seu coração arrancado do tórax por um homem cis de 20 anos, que manteve consigo o coração de Quelly, não foi só a brutalidade extrema do crime que me chamou atenção⁸⁵. A fala do algoz, que dizia tê-la matado porque ela era um demônio, culpando-a pela própria morte, foi ainda complementada pelo fato de que ele colocou uma santa sobre o corpo da vítima, no lugar onde lhe havia arrancado o coração. Depois disso, o assassino diz que escolheu a vítima aleatoriamente.

O assassinato com aspectos de sacrifício de Quelly fica apenas como uma sombra: a morte, aleatória, movida pelo sentimento do ódio à ameaça do Outro sedimentado na coletividade. Escolho, aqui, tratar de morte violenta, ou mesmo de assassinato, em vez de *sacrifício*, porque ela evidencia a redução do Outro à abjeção por meio da morte, a redução do Outro ao nada porque ele ameaça o Eu.

Essa execução não trata da religiosidade sacrificial de Bataille, em que o sagrado ali se forma na aproximação do sacrificador à morte e na imolação daquele sacrifício oferecido. O sacrifício é um ritual religioso, com “a passagem do reino da duração para o da consumação inútil. ‘O sacrifício é a antítese da produção, esta feita em vista do futuro, ele é a consumação que não tem por interesse nada além do instante mesmo’” (DE BARROS, 2016, p. 93).

A morte violenta de uma pessoa trans é a necessidade de eliminar o Outro num dispêndio de demonstração do poder desse algoz, de demonstração que esse

⁸⁵ Uma breve notícia sobre a morte de Quelly pode ser encontrada no seguinte endereço: <<https://g1.globo.com/sp/campinas-regiao/noticia/2019/01/23/companheiro-de-travesti-que-teve-coracao-arrancado-diz-que-autor-nao-pode-viver-em-sociedade.ghtml>> Último acesso em: 27 jan. 2023.

assassino pode desperdiçar esse corpo, como prova de que o Outro não deve existir; seja por não se adequar às condições da norma, por ocupar um lugar de degeneração, e/ou por transgredir o interdito da sexualidade livre. Mesmo que haja um aspecto excessivo nessa morte, ele é distinto do sacrifício, não representa uma experiência religiosa em que a vítima se torna divindade, em um aspecto em que parece que o autor chega a admirar a morte e o sacrifício humano. Ainda, essa morte violenta é a eliminação do Outro demarcando que ele não é útil, e sim excessivo, descartável.

Essa morte à qual me refiro diverge do sacrifício humano porque neste último há a participação daquele a ser sacrificado por ser por meio dele que se produz o sagrado; e diverge também da morte à qual Mbembe se refere enquanto sacrificial ao findar de *Necropolítica* (2018). Quando trata do homem-bomba, o autor fala da submissão de si à morte, em que se transgride o interdito da morte — suicídio e assassinato ao mesmo tempo —, sem a expiação da crucificação, encarando-a como uma espécie de libertação. Mbembe descreve que tanto nos Estados escravistas quanto nos regimes coloniais contemporâneos, “a morte e a liberdade estão irrevogavelmente entrelaçadas” (MBEMBE, 2018, p. 69), porque o terror e a falta de liberdade seriam essa característica definidora dos Estados, em ambos formatos e momentos históricos. Assim, “viver sob a ocupação contemporânea é experimentar uma condição permanente de ‘viver na dor’” (MBEMBE, 2018, p. 69). O autor descreve o cotidiano da guerra: “um certo tipo de loucura”. O autossacrifício, então, é libertar-se do terror e da servidão.

A morte violenta, no entanto, não inclui a imolação do sacrifício e nem a decisão do autosacrificado em tomar o poder sobre sua própria mortalidade. Ela tampouco se dá, necessariamente, em um contexto de guerra delimitado. Se considerasse a própria premissa fundante de Mbembe de que guerra e paz não são distinguíveis no contexto colonial, poderíamos trazer a zona de morte para o lugar do ordinário ao qual ela parece pertencer?

A morte violenta se trona ordinária uma vez que desaparece na subnotificação e, principalmente, na justificativa retornada à própria vítima. Ao mesmo tempo, é importante lembrar que a retórica do medo do potencial invasor e da ameaça, de contaminação, de perda do poder por parte do normal, segue alimentada até mesmo

pela conquista de direitos de minorias de gênero e raça, nas reproduções e reinvenções contemporâneas da abjeção trabalhadas no capítulo anterior. Ainda, de acordo com Bersani,

(...) implícito tanto na violência direcionada a homens gays (e direcionada às mulheres, tanto gay quanto hetero) e a reconsideração entre gays (e entre mulheres) do que ser gay (e do que ser mulher) significa é um tipo de acordo sobre o que o sexo deve ser. Esse projeto pastoral poderia ser pensado tanto como informativo até das mais opressivas demonstrações de poder. Se, por exemplo, assumirmos que a opressão das mulheres disfarça a resposta temerosa masculina à sedução de uma imagem de impotência sexual, então o machismo mais brutal é realmente parte de um projeto domesticador, e até sanitizante. A ambição de performar o sexo somente como poder é um projeto e ar de salvação, desenhado para nos preservar do pesadelo da obscenidade ontológica, da perspectiva de um colapso do humano em si em intensidades sexuais, de um tipo de comunicação altruísta com as ordens “inferiores” do ser. (BERSANI, 2010, p. 28-29)⁸⁶

A afirmação do sexo enquanto projeto de poder é inerente à formação das fronteiras do indivíduo a serem defendidas (SAFATLE, 2016), e assim se constitui a relação entre o sujeito e o menos-que-sujeito, que pode ser lida diferentemente, mas na mesma ordem da co-constituição. Bento argumenta, conforme descrevi, que a negação do Outro não chega a ocupar a relação dialética com o Eu, e entendo essa análise como a colocação do Outro no lugar do incomensurável, precisamente do excesso que pode ser desperdiçado para a morte.

Se a abjeção ocupa o lugar do repúdio necessário para a constituição do sujeito, qual o lugar da abjeção na relação dialética entre o Eu e o Outro nos termos de Butler? A autora afirma que o repúdio repetido e compulsivo instaura o sujeito contra as figuras externalizadas de abjeção. Portanto, de fato, Bento converge com a análise butleriana:

[...] uma reformulação é necessária, porque não é, estritamente falando, que um sujeito rejeita suas identificações, mas, do contrário, que certas exclusões e embargos instituem o sujeito e persistem como o espectro permanente e constitutivo de sua

⁸⁶ No original, “implicit in both the violence toward gay men (and toward women, both gay and straight) and the rethinking among gays (and among women) of what being gay (and what being a woman) means is a certain agreement about what sex should be. The pastoralizing project could be thought of as informing even the most oppressive demonstrations of power. If, for example, we assume that the oppression of women disguises a fearful male response to the seductiveness of an image of sexual powerlessness, then the most brutal machismo is really part of a domesticating, even sanitizing project. The ambition of performing sex as only power is a salvational project, one designed to preserve us from a nightmare of ontological obscenity, from the prospect of a breakdown of the human itself in sexual intensities, from a kind of selfless communication with “lower” orders of being.” (BERSANI, 2010, p. 28-29)

própria desestabilização. O ideal de transformar todas as identificações excluídas em características inclusivas — de apropriar toda a diferença em uma unidade — marcaria o retorno a uma síntese Hegeliana que não tem exterior e que, ao apropriar-se de toda a diferença como características exemplares de si, se torna a figura para o imperialismo, uma figura que se instala por meio de um humanismo romântico, insidioso e arrebatador” (BUTLER, 2011, p. 77)⁸⁷

Enquanto a abjeção se cunhou firmemente com a concepção de Butler, para se referir a subjetividades políticas marginalizadas, em que a abjeção localiza identidades sexuais. Outras, Berlant descreve as particularidades do que ela entende enquanto abjeção, que seria um processo duplo: um tipo de identidade social e um tipo de efeito que alguns tem sobre os outros. Enquanto o grupo de sujeitos/cidadãos que se consideram normais podem experienciar ou destacar o Outro enquanto marginal, esse lugar de abjeção está assinalado por esse reconhecimento. Mas o fundamental é esse *efeito* da abjeção: a abjeção é determinante para quem considera o Outro abjeto, mas não se pode assumir que os sujeitos que criam o efeito de abjeção são abjetos *para si*, e que suas próprias identidades são abjetas. Ainda, “as pessoas não são idênticas às versões mais negativas de si que circulam na esfera pública (nacional)” (BERLANT, 1997, p. 285, n. 5).

A abjeção só pode ser definida negativamente, ou seja, no contraste — ela é definida pelo sentimento de repulsa, de nojo e de ódio que a alimenta. Ela é, com efeito, não só uma identidade ou identificação abjeta, mas um efeito que se impõe sobre um grupo de miseráveis, termo intercambiável com abjeto adotado por Bataille (1970). Fundamental perceber, de mais a mais, que àquele abjeto há mais que abjeção: afinal, quem está condenado a ocupar a abjeção não se vê, necessariamente, como abjeto. O outro, menos-que-sujeito, é capaz de agência em sua intermitência, é sujeito submetido a um efeito, e nele há também o prazer entre vida e morte, há dilapidação do eu como forma de exercer o desejo e a busca pelo dispêndio como vontade inerente do ser.

⁸⁷ No original, “(...) here a reformulation is in order, for it is not, strictly speaking, that a subject disavows its identifications, but, rather, that certain exclusions and foreclosures institute the subject and persist as the permanent or constitutive spectre of its own destabilization. The ideal of transforming all excluded identifications into inclusive features—of appropriating all difference into unity—would mark the return to a Hegelian synthesis which has no exterior and that, in appropriating all difference as exemplary features of itself, becomes a figure for imperialism, a figure that installs itself by way of a romantic, insidious, and all-consuming humanism.” (BUTLER, 2011, p. 77)

Considerando novamente a contundente contribuição de Bersani, o sexo pode ser lido como poder e sua perda: o autor considera a reformulação de Bataille sobre como o sexual seria uma espécie de autoabandono, em que “o eu é exuberantemente descartado” (BERSANI, 2010, p. 25, tradução minha). E a importância desse descarte, ou mesmo desperdício do eu, é a associação da perda de si com o sexo, e, portanto, a associação da sexualidade com o poder.

o eu que o sexual estilhaça fornece a base na qual a sexualidade é associada com poder. É possível pensar o sexual como, precisamente, movendo-se entre um sentido hiperbólico do eu e uma perda de toda a consciência do eu. Mas o sexo como auto-hipérbole é talvez a repressão do sexo como auto abolição. Ele imprecisamente replica o autoestilhaçamento como autodilatação, como tumescência psíquica. (BERSANI, 2010, p. 25, tradução minha)⁸⁸

Ou seja, é como se não houvesse uma aceitação dessa perda de poder sexual psicologicamente, mas há, no sexual, esse jogo de poder. A lógica do falocentrismo não seria exatamente a de negação de poder às mulheres, apesar de ter levado a isso de maneira sistemática e universalizada, mas, sim, da “negação do *valor* da impotência tanto em homens quanto em mulheres” (BERSANI, 2010, p. 24, tradução minha). Bersani utiliza a palavra *powerlessness*, que aqui traduzo como impotência, e ele ressalva que essa impotência seria uma desintegração mais radical do eu, uma humilhação do eu, em linha com a transgressão batailleana que rompe o limite do indivíduo por meio da experiência sexual, e assim se alcança o sentido tanto de uma experiência mítica como da própria sexualidade humana. Essa transgressão está além de um jogo de poder porque perturba o eu momentaneamente, por meio de sensações e processos afetivos ali envolvidos (BERSANI, 2010, p. 24, tradução minha).

Há sempre o flerte com a morte, na perda do eu, na interrupção de si. É nesse ponto que Bersani explicita o nome do seu ensaio, citando Watney, que diz que a

⁸⁸ No original, “the self which the sexual shatters provides the basis on which sexuality is associated with power. It is possible to think of the sexual as, precisely, moving between a hyperbolic sense of self and a loss of all consciousness of self. But sex as self- hyperbole is perhaps a repression of sex as self- abolition. It inaccurately replicates self- shattering as self- swelling, as psychic tumescence.” (BERSANI, 2010, p. 25)

“AIDS (...) oferece um novo signo para o maquinário simbólico da repressão, *tornando o reto um túmulo*” (WATNEY apud BERSANI, 2010, p. 29, tradução e grifo meus)⁸⁹. Portanto,

se o reto é um túmulo no qual o ideal masculino (um ideal compartilhado — diferentemente — por homens e mulheres) da subjetividade orgulhosa é enterrado, então ele deve ser celebrado por seu próprio potencial de morte. Tragicamente, a AIDS literalizou esse potencial com a certeza da morte biológica, e, portanto, reforçou a associação heterossexual do sexo anal com a autoaniquilação originalmente e primariamente identificadas com o mistério fantasmático de uma sexualidade feminina insaciável e incontrolável. (BERSANI, 2010, p. 29).⁹⁰

O impulso de matar homossexuais durante a crise da AIDS, legitimado por uma retórica de que eles seriam assassinos que deliberadamente carregariam esse vírus mortal pela sociedade, é o reforço da ordem que o valor da individualidade é tamanho que se pode matar para proteger a seriedade de seu ideal ético. Esse ideal ético do eu, então, sanciona a violência. Bersani afirma que pode ser no reto do homem gay que “ele destrói sua própria e talvez incontrolável identificação com o julgamento assassino contra ele” (BERSANI, 2010, p. 30)⁹¹. O ponto é que, para além disso, a homossexualidade masculina, para o autor, adverte sobre a autorrejeição, sobre a perda da individualidade, sobre o sacrifício de si, que se torna em alguma medida *consciente* no espraiamento da noção de que se pode morrer pelo ato sexual.

3.2

A Transgressão Soberana

Consideremos que a morte está inerentemente ligada ao prazer, ao ato sexual e ao erotismo. Precisamente, segundo De Barros (2016):

⁸⁹ No original, “AIDS (...) offers a new sign for the symbolic machinery of repression, making the rectum a grave” (WATNEY apud BERSANI, 2010, p. 29)

⁹⁰ No original, “but if the rectum is the grave in which the masculine ideal (an ideal shared—differently—by men and women) of proud subjectivity is buried, then it should be celebrated for its very potential for death. Tragically, AIDS has literalized that potential as the certainty of biological death, and has therefore reinforced the heterosexual association of anal sex with a self-annihilation originally and primarily identified with the phantasmatic mystery of an insatiable, unstoppable female sexuality.” (BERSANI, 2010, p. 29)

⁹¹ No original, “he demolishes his own perhaps otherwise uncontrollable identification with a murderous judgment against him.” (BERSANI, 2010, p. 30)

Ao entendermos que a morte exerce um papel dentro do erotismo, podemos assimilar o modo de sua operação, como o êxtase que é atingido a partir da fusão violenta dos corpos com o gozo, fazendo parte das experiências soberanas do mundo sagrado que não se submetem à finalidade alguma. (p. 95)

Para abordarmos a soberania à nível da subjetividade, ressalto a dinâmica entre erotismo e transgressão. O ponto é ir além do coletivo, sem ignorá-lo, mas olhar para a instauração dessas perspectivas de Foucault e Mbembe, no nível que Bataille propõe: da fissura na individuação por meio da transgressão do interdito da sexualidade e, portanto, do questionamento da nossa própria constituição subjetiva que escapa a subserviência à razão (DE BARROS, 2016, p. 96).

Mbembe descreve cirurgicamente os contrapontos de Bataille à Hegel no que tange a influência da morte na soberania, na política e no sujeito. Enumero os pontos principais:

Em primeiro lugar, para Bataille, a morte e a soberania são como o “paroxismo de troca e superabundância”, ou seja, estão no campo do excesso. A morte é o contínuo, e a vida só existe em uma breve quebra, no que ele chama “descontinuidade”, desse processo, em confronto com a morte. A morte, portanto, não significa o puro aniquilamento do ser, mas ela também não está no horizonte de significação. Para Hegel, a morte seria um meio para a verdade; para Bataille; a morte seria o nada, o estado contínuo. (MBEMBE, 2018, p. 13)

Em segundo lugar, enquanto Bataille atribui a morte ao reino do dispêndio absoluto, mais uma vez em conjunção com a característica da soberania, Hegel mantém a morte dentro da economia e do conhecimento absoluto, ou seja, como parte do movimento dialético. Segundo Mbembe (2018):

A vida além da utilidade, diz Bataille, é o domínio da soberania. Sendo esse o caso, a morte é o ponto no qual a destruição, supressão e sacrifício constituem um dispêndio tão irreversível e radical — e sem reservas — que já não podem ser determinados como negatividade. A morte é o próprio princípio do excesso — uma ‘antieconomia’. Daí a metáfora do luxo e do “caráter luxuoso da morte. (p. 14)

Por fim, morte, soberania e sexualidade são correlatas. Para Bataille, como já descrevi, “a sexualidade está completamente associada à violência e a dissolução dos limites de si e do corpo por meio de impulsos orgíacos e excrementais” (MBEMBE, 2018, p. 15). A verdade do sexo está na experiência da perda das fronteiras do ser, do que o separa da realidade, assim como está para a soberania. A

soberania é o mundo onde o medo da morte fora superado, ou seja, o medo da dissolução de si já não existe mais.

Por isso, na soberania não se submete o presente instante ao instante seguinte: ela é o fim improdutivo em si próprio. De início, é importante pautar a seguinte observação de Bataille:

A soberania da qual falo tem pouco a ver com a soberania dos Estados, como o direito internacional a define. Eu falo de um aspecto geral que é oposto ao servil e ao subordinado. (...) Porque estarei sempre preocupado, de qualquer forma que pareça, com a aparente soberania perdida à qual o mendigo às vezes pode estar tão próximo quanto o aristocrata, e, da qual, via de regra, o burguês é voluntariamente o mais afastado. Às vezes o burguês têm recursos à sua mercê que o permitiriam desfrutar das possibilidades desse mundo de forma soberana, mas está em sua natureza aproveitá-la de maneira furtiva, em que ele se esforça para dar a aparência de utilidade servil. (BATAILLE, 1991, p. 197-198)⁹²

Aqui, retomo a seção anterior para, mais uma vez, estabelecer que a soberania prática de Berlant seria ao menos correlata à soberania de Bataille, com a qual trabalharemos a seguir, se não uma reinterpretação desta. Berlant trata de populações sob regime de morte lenta, mas trata também da soberania à nível da sujeição quando fala da interrupção da consciência como perda de si, como a pausa da conexão com o mundo de exploração e sofrimento, com a proximidade com a morte como alívio da realidade, que afasta o pensamento e o cálculo da construção de um corpo biológico a ser reproduzido e conservado biopoliticamente.

Levanto, ademais, uma ressalva importante: Bataille cita constantemente o burguês e a burguesia para se referir ao mundo da produção, ou ainda, do trabalho e, portanto, da servidão. A burguesia parece ser a incorporação absoluta da vida do trabalho na lógica medíocre e reprimida da economia restrita, que torna o sujeito servil à reprodução do capital e da vida. Seja essa interpretação literal do *burguês* ou não, que citei algumas vezes durante este capítulo, sempre relacionando ou citando diretamente Bataille, ela me parece uma mobilização não só um tanto estética

⁹² No original, “the sovereignty I speak of has little to do with the sovereignty of States, as international law defines it. I speak in general of an aspect that is opposed to the servile and the subordinate. (...) For I shall always be concerned, however it may seem, with the apparently lost sovereignty to which the beggar can sometimes be as close as the great nobleman, and from which, as a rule, the bourgeois is voluntarily the most far removed. Sometimes the bourgeois has resources at his disposal that would allow him to enjoy the possibilities of this world in a sovereign manner, but then it is in his nature to enjoy them in a furtive manner, to which he strives to give the appearance of servile utility.” (BATAILLE, 1991, p. 197-198)

a fim de apresentar seu ponto com firmeza, como também não abrangente considerando a presente dominância da subjetivação neoliberal.

Afirmo isto considerando que, na razão neoliberal, ao mesmo tempo em que todas as necessidades humanas ou desejos são transformados em uma empresa lucrativa (BROWN, 2015, p. 28), a vida pessoal é transformada em um empreendedorismo de si infundável, e entendo que esse domínio do empreendedorismo e do capital produtivo na vida cotidiana coloca os sujeitos na busca do poder de consumo, dentro da lógica de que todos teriam a mesma chance de alcançar esse patamar com o seu próprio empreendedorismo e com o seu próprio esforço de produção e conservação de bens. Ainda, enquanto Bataille coloca que a burguesia gasta furtivamente, que seu consumo improdutivo ocorre a quatro paredes em boa parte das vezes, o rico, milionário, ou bilionário neoliberal tem o poder de exibir o seu dispêndio improdutivo como resultado de um esforço próprio, da sua inserção na lógica matemática da produção de tal forma que aquele gasto lhe é direito.

Isso posto, Bataille propõe a soberania em consonância com seu pensamento do excesso:

Em teoria, um homem forçado a trabalhar consome os produtos sem os quais a produção não seria possível, enquanto o soberano consome, em vez disso, o excesso da produção. O soberano, se não for imaginário, realmente desfruta os produtos desse mundo — para além de suas necessidades. Sua soberania reside nisso. Podemos dizer que o soberano (ou a vida soberana) começa quando, com as necessidades garantidas, a possibilidade da vida se abre sem limite. (BATAILLE, 1991, p. 198)⁹³

O deslocamento completo da soberania como delimitação do poder de um Estado ou como poder soberano de matar para se tornar a capacidade de um soberano de desfrutar o momento presente sem submetê-lo ao futuro, ou ainda, de exercer o dispêndio improdutivo de maneira irrestrita, me coloca a questão: de que maneira esse pensamento batailleano é produtivo em termos políticos?

A ontologia do excesso é o instrumento batailleano para sua crítica econômica e para sua crítica ao antropocentrismo na filosofia, e ambos estão em consonância

⁹³ No original, “in theory, a man compelled to work consumes the products without which production would not be possible, while the sovereign consumes rather the surplus of production. The sovereign, if he is not imaginary, truly enjoys the products of this world - beyond his needs. His sovereignty resides in this. Let us say that the sovereign (or the sovereign life) begins when, with the necessities ensured, the possibility of life opens up without limit.” (BATAILLE, 1991, p. 198)

com o que o autor cunha como a operação soberana. Examino a soberania batailleana, para além de seu aspecto também estético, como a alocação do problema da política moderna no cerne do indivíduo — leio o sucumbir da individualidade como uma forma de demonstrar o limite da biopolítica, conforme Berlant —, e como a forma de demarcar que a produção do excesso é fundador da política. Em outras palavras, Bataille permite questionar a homogeneidade do corpo político uma vez que retira a razão como genitora da política. De acordo com Mbembe,

Ao tratar a soberania como a violação de proibições, Bataille reabre a questão dos limites da política. Política, nesse caso, não é o avanço de um movimento dialético da razão. A política só pode ser traçada como uma transgressão em espiral, como aquela diferença que desorienta a própria ideia do limite. Mais especificamente, a política é a diferença colocada em jogo pela violação de um tabu. (MBEMBE, 2018, p. 16)

A violação de um tabu a que Mbembe se refere trata das interdições propriamente cunhadas por Bataille: os interditos primordiais que respondem ao âmbito da morte, da sexualidade livre e do trabalho (DE BARROS, 2016, p. 92). Sucintamente, os interditos são abordados por Bataille como a tentativa de proteção do ser humano frente à “virulência da natureza de modo que possa persistir em sua continuidade, preservando a espécie e mantendo a existência da sociedade” (DE BARROS, 2016, p. 92). Eles mantêm o ser humano inscrito no mundo profano, no mundo do trabalho, resguardando o excesso desmedido que o levaria à morte. O interdito cumpre uma função social para que a sociedade não sucumba. Bárbara de Barros descreve:

Temos aí uma contradição: o ser descontínuo quer perdurar na existência, resguardando-se do excesso com os interditos; contudo, é excesso dele mesmo e anseia pela experiência desse excesso, dessa continuidade violenta. (DE BARROS, 2016, p. 93)

Se o ser é o excesso do ser, nessa frase paradigmática do autor, ele está sempre em busca desse excesso, no dispêndio luxuoso, sempre flertando com a continuidade. Há sempre uma nostalgia da continuidade perdida, porque não conseguimos suportar a prisão da individualidade perecível à qual pertencemos (BATAILLE, 2017, p. 201). Portanto, as transgressões permitem a aproximação à continuidade, como no sacrifício religioso, que já mencionei, em que essa aproximação ocorre por meio da imolação, da produção do sagrado naquela oferenda. Sendo assim, é

por meio da transgressão que se permite a aproximação à continuidade, que se permite um instante imerso no excesso. Ela é uma das linguagens que Bataille usa para se referir a esse instante e a essas práticas, como no sacrifício religioso que transgride o interdito da morte, que já mencionei, em que essa aproximação ocorre por meio imolação, da produção do sagrado naquela oferenda; e como no erotismo.

O erotismo, por sua vez, é referido pelo autor como “a aprovação da vida até na morte” (BATAILLE, 2017, p. 35). Ele permite a aproximação máxima com a continuidade sem a sanguinolência do sacrifício. Da mesma maneira que o sacrifício utiliza a vítima como símbolo da passagem do reino da duração para aquele da consumação inútil, não há nada a ser produzido com aquele ritual, o erotismo também proporciona a experiência da continuidade por meio da *petite mort* — o êxtase do orgasmo (DE BARROS, 2016, p. 94). A importância está, fundamentalmente, no fato de que o ato sexual dissolve a descontinuidade do eu por meio do desejo. Mais uma vez, não há submissão do presente ao futuro. O erotismo, no entanto, “é pautado na transgressão tanto do interdito da sexualidade como na transgressão dos próprios limites de nossa constituição subjetiva, escapando da subserviência homogênea frente à razão” (DE BARROS, 2016, p. 96).

Em ambos casos, no sacrifício e no erotismo, a morte exerce um papel — é ela que pauta a experiência soberana, porque ela é a ruptura da finalidade. Ou seja, entendendo a morte como fio condutor entre as experiências distintas de, em primeiro lugar, dispêndio, e, em segundo lugar, autointerrupção, que levam ao que Bataille chama de “mundo sagrado” ou “reino da soberania” (BATAILLE, 1991). O que me prende a essa discussão é justamente o que De Barros enfatiza o ato de testar o limite da constituição subjetiva, de caráter onipresente na obra batailleana. Esse limite habita o âmbito da não-consciência, como trabalhei na seção anterior. O que quero afirmar é que não há um voluntarismo na experiência erótica, ou mesmo no momento soberano, mas, sim, que ela parte do sentir — e por isso ela está na intersecção entre consciência e inconsciência.

Viver soberanamente é escapar à angústia da morte porque viver servilmente seria insuportável. Bataille trabalha com a noção de que o ser está nessa constante nostalgia e angústia e, por isso, somente aquele que é soberano teria coragem para enfrentar a morte ou a sua possibilidade. Em termos distintos, Bataille coloca que o soberano é aquele que *não sabe* por um instante, porque está preso em uma sensação:

“Eu me referi àqueles momentos em que se fala de soluços, risadas que fazem arfar... dizendo que neles a linha de pensamento se quebrou. Preso nesse aspecto, e não na natureza, da vida humana, buscar na experiência um caminho para fora da minha servidão. O objeto das lágrimas e da risada — e outros efeitos como o êxtase, o erotismo ou a poesia — me parecem corresponder ao ponto no qual o objeto do pensamento desaparece.” (BATAILLE, 1991, p. 203)

A universalidade da linguagem da soberania tradicional é desafiada pelo momento soberano efêmero, não em uma resolução ou contraproposta à soberania, mas na exposição do que move o Eu, que não apenas cálculo racional. A soberania moderna depende da autopresença, nessa espécie de afirmação constante da sua posição como origem da política, como premissa da política. A reafirmação e reiteração da soberania a estabiliza tanto como premissa da política quanto como futuro ideal dela, e Bataille rompe com todos esses aspectos.

A soberania batailleana permite a reconciliação de alguns movimentos feitos nesta tese. Em primeiro lugar, a operação batailleana desmantela a razão como princípio organizador do indivíduo que fundamenta a soberania; em segundo lugar, expõe o funcionamento da lógica econômica inerente à biopolítica; e, em terceiro lugar, delinea a operação de mecanismos de morte derivados desse funcionamento político-econômico, que lidam com o excesso entre utilidade e dispêndio. Vale levar em consideração a seguinte citação de Bataille:

Eu resolvi há muito tempo não procurar o conhecimento, como outros os fazem, mas procurar o seu contrário, que é o não-saber. Eu não mais antecipava o momento em que eu seria recompensado pelo meu esforço, quando eu saberia finalmente, mas pelo momento em que eu não mais saberia, quando minha antecipação inicial se dissolveria em nada (BATAILLE, 1991, p. 208)⁹⁴

O não saber, que é a perda de si, significa levar a individuação ao seu limite, testando a morte; e é isto que Bataille expressa quando diz que anseia pelo não saber. A perda de si está presente no ato prazeroso que necessariamente flerta com a morte, e é ela que dá os termos do que é *ser soberano*. Ao mesmo tempo, essa perda de si é o que pauta a agência por ser o que permite ao ser o dispêndio improdutivo, de qualquer maneira que seja.

⁹⁴ No original, “I resolved long ago not to seek knowledge, as others do, but to seek its contrary, which is unknowing. I no longer anticipated the moment when I would be rewarded for my effort, when I would know at last, but rather the moment when I would no longer know, when my initial anticipation would dissolve into nothing.” (BATAILLE, 1991, p. 208)

Não há como observar, por fim, o resultado desse flerte com a morte: o erotismo permite a *petite mort* e o retorno à descontinuidade sem que o eu de fato morra; enquanto o sacrifício exige a morte de outro ser a fim de que o eu experiencie o sagrado, sendo este o flerte com a morte. Se voltarmos à crítica de Bersani (2010) temos ainda que a *petite mort* do ato sexual pode se transformar na autoaniquilação em um trânsito entre consciência e inconsciência. O fim do ato soberano pode ser de êxtase mas também pode ser a morte em termos literais.

Desvio, a normalidade imensurável e considerações finais

Refletindo sobre o que seria dissidência de gênero, em termos de degeneração ou de abjeção, me encontrei, na tese, com a justificativa de que esse *problema* seria atribuído socialmente à essência do ser, seja em sua própria aparência física ou em outros aspectos que divergem dos signos do normal. Bataille (1985) discorre, em mais um de seus textos, sobre os desvios da natureza: mesmo se os desvios sejam taxados e considerados contra a natureza, afirma o autor, eles são incontestavelmente produtos dela própria.

O significado disso, para o autor é que a “impressão agressiva de incongruência” de um monstro, ou de uma aberração, é na verdade elementar e constante: “(...) é possível afirmar que ela [a incongruência] se manifesta em alguma medida na presença de qualquer indivíduo humano. Mas ela é quase imperceptível. É por isso que é preferível se referir a monstros para poder determiná-la” (BATAILLE, 1985, p. 55, tradução minha).

Existir de forma incongruente, ininteligível, é a fonte de ansiedade em quem habita ou se aproxima do normal, já que, como debati com Gilman (1985), a tendência à perversão em todos habita. As “soluções” ansiosas da heteronormatividade racializadas são distintas. Preferindo as palavras de Kabelenge Munanga:

Os defensores do branqueamento progressivo da população brasileira viam na mestiçagem o primeiro degrau nessa escala. Concentraram nela as esperanças de conjurar a ‘ameaça racial’ representada pelos negros. Viram-na como marco que assinala o início da liquidação da raça negra no Brasil. Embora considerando como ponte étnica entre negro e branco, a qual conduziria à salvação da raça branca, o mulato não goza de um *status* social diferente do negro. [...] A política e a ideologia do branqueamento exerceram uma pressão psicológica muito forte sobre os africanos e seus descendentes. Foram, pela coação, forçados a alienar sua identidade, transformando-se, cultural e fisicamente em brancos. (MUNANGA, 2020, p. 94-95)

Para mim, a conclusão prática e mais óbvia disso é que a fronteira é populosa. Habitada por incongruências que reforçam minhas impressões de que a diferença é o todo, e a diferença é a demonstração de que o tipo ideal do sujeito não existe. Isso é suficiente para afirmar que não há a fixidez do sujeito como ponto de partida? A

diferença enquanto exposição da artificialidade da norma e da incongruência presente em todos indica que há apenas a fronteira? Seria este o caminho para minar a lógica binária enquanto ainda se opõe à heterossexualidade compulsória?

Há diversas respostas e contradições ao redor dessas perguntas. O *e/ou* que Weber (2016) adota, vale ressaltar, denota que há uma reconciliação do eu que expõe suas identificações múltiplas ou contraditórias. Ele não aprofunda, porém, o problema da sujeição em si que, para mim, é essencial para desmontar a estrutura do internacional que fixa a soberania do Estado a partir da premissa do contrato entre indivíduos. Os sujeitos identitários que se supõem congruentes, em termos da própria nacionalidade, além do gênero e da sexualidade, são a base de um Sistema Internacional que administra e suprime a diferença de diversas formas, e, portanto, a mobilização de identificações *queer perante* o Estado me parece insuficiente. *E/ou* abarca as incongruências, mas sem levar em consideração o que Butler pontuou, e sobre o que aqui discorri. Conforme a autora,

As teorias da identidade feminista que elaboram os atributos de cor, sexualidade, etnia, classe e saúde corporal concluem invariavelmente sua lista com um envergornado ‘etc.’ Por meio dessa trajetória horizontal de adjetivos, essas posições se esforçam por abranger um sujeito situado, mas invariavelmente não logram ser completas. (BUTLER, 2016, p. 247)

Investigar esse sujeito situado significou expor que não há como exaurir este debate, mas, sim, propor provocações e análises que exponham os mecanismos de poder que compõem o esse sujeito. Entender que há, na proposta de Weber, um ponto de partida que pode deixar inquestionada a ressalva de Butler, ainda que haja a tentativa de ampliar o espectro de possibilidades ou de ambivalências identitárias, reforça o problema *político* apontado por Cohen, para o qual talvez não haja solução única. De acordo com a autora:

A inabilidade da política queer de efetivamente desafiar a heteronormatividade se encontra, em parte, no fato de que apesar de um discurso que a cerca e que destaca a desestabilização e até mesmo a desconstrução de categorias sexuais, a política queer foi por vezes construída ao redor de uma simples dicotomia entre aqueles julgados queer e aqueles julgados heterossexuais. (COHEN, 1997, p. 440, tradução minha)⁹⁵

⁹⁵ No original, “the inability of queer politics to effectively challenge heteronormativity rests, in part, on the fact that despite a surrounding discourse which highlights the destabilization and even

Ressalto, mais uma vez, que trabalhar na intersecção entre gênero e raça não significa fundir essas identidades, identificações ou mecanismos tão distintos. Por meio de Glória Anzaldúa (1987), Ilan Kapoor (2015), Rahul Rao (2015), Lélia González (2020), Roderick Ferguson (2004), Leticia Sabsay (2016) e Cathy Cohen (1997), principalmente, encontrei as possibilidades de trabalhar as tensões entre ambos com o contraponto da sociedade brasileira. Como forma de analisá-los pela via do excesso, além disso, Berlant (2007) proveu a possibilidade de trabalhar a autointerrupção sem a necessidade de ponto de partida em uma identificação, mas ainda assim mapeando as identificações de gênero, sexualidade e raça. Cito aqui uma observação de Butler:

parece crucial resistir ao modelo de poder que que configuraria o racismo, a homofobia e a misoginia como relações paralelas ou analógicas. A afirmação de sua equivalência abstrata ou estrutural não somente perde histórias específicas de sua construção e elaboração, mas também atrasa o importante trabalho de pensar as formas que esses vetores de poder requerem e mobilizam um ao outro pelo propósito de sua própria articulação. [...] Por um lado, qualquer análise que destaca um vetor de poder sobre outro sem dúvida se tornará mais vulnerável a críticas de que não somente ignora ou invalida outras, mas que sua própria construção depende da exclusão de outras a fim de proceder. Por outro lado, qualquer análise que pretende conseguir abranger todos os vetores de poder corre o risco de um certo imperialismo epistemológico que consiste na pressuposição de que qualquer escritor pode representar e explicar as complexidades do poder contemporâneo. (BUTLER, 2011, p. xxvi)⁹⁶

Reforçar essa diferença e, ao mesmo tempo, a obrigatoriedade dessa intersecção, é a busca de uma pesquisa epistemológica alinhada àquelas propostas aqui apresentadas, como o feminismo chicano de Anzaldúa, por exemplo. Essas diferenças, na verdade, abrem a possibilidade *queer of colour* de desidentificar-se a fim de poder “obter sua genealogia de uma variedade de lugares” (FERGUSON, 2004, p.

deconstruction of sexual categories, queer politics has often been built around a simple dichotomy between those deemed queer and those deemed heterosexual.” (COHEN, 1997, p. 440)

⁹⁶ No original, “it seems crucial to resist the model of power that would set up racism and homophobia and misogyny as parallel or analogical relations. The assertion of their abstract or structural equivalence not only misses the specific histories of their construction and elaboration, but also delays the important work of thinking through the ways in which these vectors of power require and deploy each other for the purpose of their own articulation. (...) On the one hand, any analysis which foregrounds one vector of power over another will doubtless become vulnerable to criticisms that it not only ignores or devalues the others, but that its own constructions depend on the exclusion of the others in order to proceed. On the other hand, any analysis which pretends to be able to encompass every vector of power runs the risk of a certain epistemological imperialism which consists in the presupposition that any given writer might fully stand for and explain the complexities of contemporary power.” (BUTLER, 2011, p. xxvi)

4, tradução minha), uma vez que raça, gênero, sexualidade e classe estão imersos no capitalismo neoliberal. Com efeito, busquei fazê-lo por meio da análise de que a racialização auxiliou na articulação do cisheteropatriarcado como universal e de que os efeitos do poder sobre sujeitos marcados por gênero e/ou por raça podem ser distintos, mas também sobrepostos.

No fim da escrita desta tese, recebi uma pergunta sobre quão perigoso seria abrir ou reabrir questões como as que aqui abro, que tendem a expor uma visão um tanto negativa sobre os limites do engajamento político com o Estado, sem necessariamente propor saídas. A tentativa, porém, não é propor uma destruição das identidades apontando somente o quão limitadas elas podem ser, e assim reduzir o arsenal de articulação política perante o Estado, ou mesmo de alimentar a retórica de fluidez de subjetividades que apagam opressões de raça, tal qual apontado por Cohen:

mover-se em direção a um entendimento mais fluido de comportamento sexual, deixou não dito o privilégio de classe que permite tal fluidez. O privilégio material ou de classe é um pilar de muita política e teoria queer como elas existem hoje. O teorizar queer que clama pela eliminação da identidade sexual parece ignorar as formas em que algumas identidades sociais tradicionais e laços comunitários podem, de fato, ser importantes para a sobrevivência. (COHEN, 1997, p. 450, tradução minha)⁹⁷

A tentativa é, pelo contrário, demonstrar que a fabricação do normal, e que o próprio excesso, nos diversos termos aqui elaborados, pode apontar possibilidades de existências não somente de uma mera vida de morte lenta, mas de prazeres inúteis sem função determinada biopoliticamente. Afinal, não posso chegar a uma conclusão diferente à ressalva que Bersani já levantou:

Desacreditar uma identidade gay específica (e a correlativa desconfiança das investigações etiológicas da homossexualidade) teve o curioso mas previsível resultado de eliminar os terrenos para resistências para, precisamente, regimes hegemônicos do normal. Nós nos apagamos no processo de desnaturalizar regimes políticos e epistêmicos que nos construíram. O poder desses sistemas não é minimamente contestado por meio de demonstrações do seu ‘mero’ caráter histórico. Eles não precisam

⁹⁷ No original, “moving instead toward a more fluid understanding of sexual behavior, left unspoken is the class privilege which allows for such fluidity. Class or material privilege is a cornerstone of much of queer politics and theory as they exist today. Queer theorizing which calls for the elimination of fixed categories of sexual identity seems to ignore the ways in which some traditional social identities and communal ties can, in fact, be important to one's survival.” (COHEN, 1997, p. 450)

ser naturais para poder reger; desmistificá-los não os torna inoperantes. (BERSANI, 1996, p. 4, tradução minha)⁹⁸

Por isso, persegui a proposta de Berlant para ir além de uma desconstrução do gênero com fim em si mesma, de demonstrar as problemáticas do gênero como desafio à homogeneidade do Estado ou de entender a transitoriedade de identificações de gênero dissidentes como meramente produtivas para um argumento epistemológico. Quando falamos de morte lenta, de exploração de pessoas negras e pobres imersas num cotidiano de condições de trabalho precárias, de pessoas travestis e transexuais em situação de extrema vulnerabilidade e sujeição à violência, conforme exponho no capítulo 3, entendo a possibilidade de, em primeiro lugar, questionar e deslocar a agência em uma ótica diferente daquela que se refere ao dissidente sexual apenas como o Outro e, em segundo lugar, levar a análise de Berlant para além da mera sobrevivência.

Vejamus um exemplo trazido por Ferguson: o autor cita o documentário de Marlon Riggs chamado *Línguas Desatadas*, e discorre sobre uma drag-queen e prostituta negra que ali aparece. Ferguson diz que é difícil discernir se ela está melancólica ou simplesmente satisfeita com a sua vida. Continuo, citando o autor:

Essa incerteza, essa insinuação de prazer e contentamento, voa na cara daqueles que dizem que sua vida não é nada mais que um emaranhado de patologias e azares. No prazer de sua existência está uma crítica das interpretações de lugar-comum sobre sua vida. Sem dúvida, ela sabe que sua vida não é fácil. Mas isso está distante de reduzir os componentes de suas identidades à condição de seu trabalho. Admitindo a mesquinhez da vida, provavelmente para ela, está muito distante de assumir que seu gênero e sua diferença sexual são as razões para sua pobreza e que quem ela é atesta sua ausência de agência. (FERGUSON, 2004, p. 1, tradução minha)⁹⁹

⁹⁸ No original, “the discrediting of a specific gay identity (and the correlative distrust of etiological investigations into homosexuality) has had the curious but predictable result of eliminating the indispensable grounds for resistance to, precisely, hegemonic regimes of the normal. We have erased ourselves in the process of denaturalizing the epistemic and political regimes that have constructed us. The power of those systems is only minimally contested by demonstrations of their “merely” historical character. They don’t need to be natural in order to rule; to demystify them doesn’t render them inoperative.” (BERSANI, 1996, p. 4)

⁹⁹ No original, “this uncertainty, this hint of pleasure and alrightness, flies in the face of those who say that her life is nothing more than a tangle of pathologies and misfortunes. In the pleasure of her existence lies a critique of commonplace interpretations of her life. Doubtless, she knows that her living is not easy. But that’s a long way from reducing the components of her identity to the conditions of her labor. Conceding to the meanness of life, probably for her, is a far cry from assuming that her gender and sexual difference are the reason for her poverty and that who she is attests to the absence of agency.” (FERGUSON, 2004, p. 1)

Trago essa passagem, sem ignorar a relação da LGBTfobia e a violência contra dissidências de gênero, conforme amplamente trabalhado durante o percurso da tese, para observar dois aspectos: o da sua agência, e o da sua vivência para além da miséria e da infelicidade pressuposta e reservada a quem se encontra no espectro de dissidência de gênero. Pensar a morte lenta, na verdade, veio como movimento contrário: pensar em como sentir e viver o gênero, excedendo o voluntarismo e o ideal de agência, que pressupõem transparência e controle sobre o corpo no contexto neoliberal. A perda de si permite entender o ser para além da racionalidade que nos escrutiniza até mesmo na tentativa de libertá-lo por meio da desconstrução do gênero, além de entender que há partes de si que se vive pelo prazer, na contradição entre prazer e morte, implicada nos mecanismos de poder.

Ainda, a interrupção de si serve para discorrer sobre o Outro observando sua agência, não somente para discorrer sobre como ele ocupa o lugar do menos-que-sujeito, da repulsa e da inferioridade. Para tal, é importante lembrar que podemos partir do princípio de que não é só a interpelação que constitui o todo da performatividade de gênero — Butler traz sua própria resposta para isso em *Bodies that Matter*, quando considera e debate a materialidade do corpo, por exemplo, no trecho a seguir:

O anatômico é somente ‘dado’ por meio de sua significação, e ainda assim parece exceder essa significação, para fornecer o referente elusivo em relação ao qual a variabilidade da significação performa. Sempre já preso na corrente de significação por meio da qual a diferença sexual é negociada, o anatômico nunca é dado fora de seus termos, mas ainda assim é também o que excede força a corrente significativa, a reiteração da diferença, uma insistente e incansável demanda. (BUTLER, 2011, p. 56-57, tradução minha)¹⁰⁰

Butler parte da premissa foucaultiana aqui trabalhada sobre a produção do sujeito pelo poder, e entende que o efeito do poder regulatório é reiterado e reiterável constitutivamente, produzindo não só o lento apagamento da origem e do efeito desse poder, mas também produzindo o fora — “o domínio do não-vivível, e da ininteligibilidade que liga o domínio dos efeitos inteligíveis” (BUTLER 2011, p.

¹⁰⁰ No original, “the anatomical is only “given” through its signification, and yet it appears to exceed that signification, to provide the elusive referent in relation to which the variability of signification performs. Always already caught up in the signifying chain by which sexual difference is negotiated, the anatomical is never given outside its terms, and yet it is also that which exceeds and compels that signifying chain, that reiteration of difference, an insistent and inexhaustible demand.” (BUTLER, 2011, p. 56-57)

xxx, tradução minha)¹⁰¹. Aprofundo-me nessa discussão do domínio do não-vivível, na busca por uma visão de agência como não necessariamente calculada racionalmente, e proponho-a, com Berlant, enquanto intermitente, como jogo de consciência e inconsciência. Nesse âmbito, há uma convergência com o que Gayle Salamon (2010) afirma, em sua crítica à “construção social do gênero”:

A construção social não deve ser interpretada antagonicamente ao ‘*felt sense*’¹⁰² do ser corpóreo, porque se pode afirmar tanto que um corpo é socialmente construído e que seu ‘*felt sense*’ é inegável. O que a construção social oferece é uma forma de entender *como* esse ‘*felt sense*’ surge, em todas as suas variações históricas e culturais, com toda a sua urgência e imediatez, e perguntar o que é, finalmente, o resultado desse sentir. [...] Afirmar que se *sente* o corpo natural não é o mesmo que afirmar que o corpo *é* natural. (SALAMON, 2010, p. 77, tradução minha)¹⁰³

Em mais um detalhe, não menos importante, Salamon aponta que não há como distinguir o gênero vivido do gênero teorizado, mostrando que o gênero vivido e corporificado é sempre já teorizado. O ponto aqui é entender a que serve a separação entre teoria e vivência de gênero:

(...) é certamente o caso de que essas instâncias cotidianas da corporificação do gênero transgressivo que podem parecer, de primeiro, distantes do discurso acadêmico, são performadas com uma complexidade e uma autoconsciência que são tornadas invisíveis se as entendermos como simplesmente opostas a um teorizar que é desnecessariamente complicado e dificultador. (SALAMON, 2010, p. 72, tradução minha)¹⁰⁴

Daí derivou, então, a razão do foco na soberania da perda de si *batailleana* como possibilidade de questionamento da soberania tradicionalmente abordada nas RI. Se consideramos o *fazer o gênero* como o próprio *teorizar*, subentende-se que podemos analisar o outro lado do jogo, o lado não transgressivo: a retroalimentação

101 No original, “a domain of unlivability and unintelligibility that bounds the domain of intelligible effects” (BUTLER, 2011, p. xxx).

102 Preferi manter a versão original “*felt sense*”, em vez de “sentido sentido”, ou em uma adaptação “sensação sentida”, porque ela expressa de maneira mais acurada o que é esse sentido.

103 No original, “social construction must not be construed oppositionally to a ‘*felt sense*’ of bodily being, for one can contend both that a body is socially constructed and that its *felt sense* is undeniable. What social construction offers is a way to understand *how* that *felt sense* arises, in all its historical and cultural variations, with all its urgency and immediacy, and to ask what it is, finally, that is delivered by that *felt sense*. (...) Claiming that the body *feels* natural is not the same as claiming that it *is* natural.” (SALAMON, 2010, p. 77)

104 No original, “but it is also surely the case that those everyday instances of embodying transgressive gender that might at first seem far removed from academic discourse are performed with a complexity and a self-awareness that are rendered invisible if we understand them as simply opposed to a theorizing that is unnecessarily complicated and complicating.” (SALAMON, 2010, p. 72)

da concepção de soberania edificada e teorizada pelo discurso da razão. Pensar a soberania a partir do gênero, aqui, confunde-se com a transgressão batailleana com o propósito de entrelaçar tanto a retórica da racionalidade — branca, heterossexual e europeia —, quanto o econômico utilitário, que embasam a noção de soberania. Minando esse conceito, por meio da exposição do caráter violento derivado dessa lógica, chegamos à crítica do primeiro capítulo de que, em linha com Sabsay, “a realidade social ôntica não possui base fundacional ontológica” (SABSAY, 2016, p. 18, tradução minha)¹⁰⁵.

É possível conciliar a ontologia do excesso batailleana com a tentativa de demonstrar a falta de fundamento ontológico, construída no primeiro capítulo? A grandiosidade de Bataille ao retraçar a história da humanidade a partir de um viés distinto, focando-se no *potlatch* em vez do escambo, por exemplo, não afasta a oportunidade aberta pelo autor de observar a razão, que coloca o pensamento utilitário como óbvio, regente em todas as esferas da sociedade e no próprio entendimento de si. Essa perspectiva do excesso permite, mais uma vez, contestar a construção da universalidade do internacional. Em outros termos, ainda, essa contestação envolve o esvaziamento de uma ontologia construída epistemologicamente: com premissas cisheteronormativas, informadas pela branquitude, e baseadas no sistema colonial.

Se a soberania nacional estabelece o jogo binário em que se tenta suprimir a diferença no âmbito doméstico, para constituir a homogeneidade e apontar essa diferença no internacional, para afastá-la ou lidar com ela com os mecanismos estabelecidos na configuração do atual Sistema Internacional, Anzaldúa expõe que a *consciência mestiza* é, justamente, perceber em si a incongruência intransponível. Anzaldúa nos fala sobre *half and half*:

Essas numerosas possibilidades deixam *la mestiza* debatendo-se em mares inexplorados. Ao perceber informações e pontos de vista conflitantes, ela é submetida à um alagamento de suas fronteiras psicológicas. As fronteiras e muros que supostamente servem para manter as ideias indesejáveis foram são os hábitos embrenhados e padrões de comportamento; esses hábitos e padrões são os inimigos internos. Rigidez significa morte. Somente ao permanecer flexível ela pode esticar sua psique horizontalmente e verticalmente. *La mestiza* constantemente tem que mudar formações habituais; do pensamento convergente, do raciocínio analítico que tende a usar a racionalidade para mover-se em direção a um objetivo único (um modo Ocidental),

¹⁰⁵ No original. “ontic social reality has no foundational ontological basis” (SABSAY, 2016, p. 18)

para um pensamento divergente, caracterizado por um movimento mais perspectivo, um que inclui em vez de excluir. (ANZALDÚA, 1987, p. 101)¹⁰⁶

Enquanto pressupõe-se que a soberania dos Estados tanto transcende valores culturais quanto reflete a homogeneidade de uma cultura, Anzaldúa expõe sua forma de habitar a fronteira e expor os caminhos da razão. Nesta tese, minha busca foi fazer isso olhando para a soberania batailleana enquanto disrupção completa de todas as premissas bases do Estado-soberano, a fim de questionar a disciplina das Relações Internacionais em si. Sendo assim, a antinormatividade *queer* permanece como prática da relação teoria-política. Afinal, conforme Salamon (2010), sentir o gênero é produzir o gênero e vice-versa, e enquanto o corpo é sentido como uma realidade imediata, situada no aqui e agora, ele depende de um substrato da história, como mostra Anzaldúa (1987) mesmo que ela seja invisível ou passe despercebida no cotidiano.

¹⁰⁶ No original, “these numerous possibilities leave *la mestiza* floundering in uncharted seas. In perceiving conflicting information and points of view, she is subjected to a swamping of her psychological borders. She has discovered that she can’t hold concepts or ideas in rigid boundaries. The borders and walls that are supposed to keep the undesirable ideas out are entrenched habits and patterns of behavior; these habits and patterns are the enemy within. Rigidity means death. Only by remaining flexible is she able to stretch the psyche horizontally and vertically. *La mestiza* constantly has to shift out of habitual formations; from convergent thinking, analytical reasoning that tends to use rationality to move toward a single goal (a Western mode) to divergent thinking, characterized by movement away from set patterns and goals and toward a more whole perspective, one that includes rather than excludes.” (ANZALDUA, 1987, p. 101)

Referências Bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I**. 2ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

AGATHANGELOU, A. M.; TURCOTTE, H. M. Reworking Postcolonial Feminisms in the sites of IR. In: **Handbook on Gender in World Politics**. Edited by Jill Steans. Cheltenham: Edward Elgar Publishing, 2016.

ANZALDÚA, Gloria E.; KEATING, AnaLouise (Ed.). **Interviews/Entrevistas**. New York e Londres: Routledge, 2000.

ANZALDÚA, Gloria (Ed.); MORAGA, Cherríe (Ed.). **This Bridge Called my Back: Writings on radical Women of Color**. New York: Kitchen Table – Women of Color Press, 1983.

ASHLEY, Richard K. “Untying the Sovereign State: A Double Reading of the Anarchy Problematique. **Millennium: Journal of International Studies**, v. 17, n. 2, p. 227-262, 1988.

BARGU, Banu. **Starve and Immolate: The Politics of Human Weapons**. New York: Columbia University Press, 2014.

BARTELSON, Jens. **A Genealogy of Sovereignty**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

BATAILLE, Georges. A Noção de Dispêndio. In: **A Parte Maldita**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

BATAILLE, Georges. **A Parte Maldita**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

BATAILLE, Georges. **O Erotismo**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

BATAILLE, Georges. **The Accursed Share: An Essay on General Economy**. v. 2-3. New York: Zone Books, 1991.

BATAILLE, Georges. **Visions of Excess: Selected Writings, 1927-1939**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985.

BENTO, Berenice. **A Reinvenção do Corpo: Sexualidade e Gênero na Experiência Transexual**. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.

BENTO, Berenice. Necrobiopoder: Quem pode habitar o Estado-nação? **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 53, 2018.

BERLANT, Lauren. Slow Death (Sovereignty, Obesity, Lateral Agency). **Critical Inquiry**, v. 33, n. 4, p. 754-780, Summer 2007.

BERLANT, Lauren. **The Queen of America goes to Washington City: Essays on Sex and Citizenship**. Durham and London: Duke University Press, 1997.

BERSANI, Leo. **Homos**. Cambridge: Harvard University Press, 1996

BERSANI, Leo. **Is the Rectum a Grave? And other essays**. Chicago: Chicago University Press, 2010.

BIERKERSTER, Thomas J. State, Sovereignty and Territory. In: **Handbook of International Relations**.

BROWN, Wendy; HALLEY, Janet. **Left Legalism/Left Critique**. Durham & Londres: Duke University Press, 2022.

BROWN, Wendy. **Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution**. New York: Zone Books, 2015.

BUTLER, Judith; LACLAU, Ernesto; ZIZEK, Slavoj. **Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left**. London, New York: 2000.

BUTLER, Judith. **A Vida Psíquica do Poder: Teorias da Sujeição**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

BUTLER, Judith. **Bodies that Matter: On the discursive limits of sex**. New York: Routledge, 2011.

BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero: Feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

BUTLER, Judith. **Undoing Gender**. New York: Routledge, 2004.

CANGUILHEM, Georges. **The Normal and the Pathological**. Nova Iorque: Zone Books, 1991.

COHEN, Cathy J. Punks, Bulldaggers and Welfare Queens: The radical potential of queer politics? **GLQ**, v. 3, p. 4437-465, 1997.

DE BARROS, Bárbara. A Continuidade e a Morte: Esfacelamento da Individuação em Georges Bataille. **Análogos**, Rio de Janeiro, v. 1, p. 90-96, 2016.

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

EDKINS, Jenny; ZEHFUSS, Maja. Generalising the International. **Review of International Studies**, v. 31, n. 3, p. 451-472, jul. 2005.

ENLOE, Cynthia. **Bananas, Beaches and Bases: Making Feminist Sense of International Politics**. Berkeley: University of California Press, 2014.

ENLOE, Cynthia. Margins, Silences and Bottom Rungs: How to overcome the Underestimation of Power in the Study of International Relations. In: **International Theory: Positivism and Beyond**. ed. Steve Smith, Ken Booth, Marysia Zalewski. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

EPSTEIN, Charlotte. Constructivism or the eternal return of universals in International Relations. Why returning to language is vital to prolonging the owl's flight. **European Journal of International Relations**, v. 19, n. 3, p. 499-519, 2013.

FERGUSON, Roderick A. **Aberrations in Black: Toward a Queer of Color Critique**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2004.

FOUCAULT, Michel. **A Coragem da Verdade: O Governo de Si e dos Outros II**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

FOUCAULT, Michel. **Ditos e Escritos II. Arqueologia das Ciências e Histórias dos Sistemas de Pensamento**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I: A vontade de Saber**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Organização e tradução Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal.

FOUCAULT, Michel. **O corpo Utópico; As Heterotopias**. São Paulo: n-1 edições, 2013.

FOUCAULT, Michel. Prefácio à Transgressão, Critique n° 195-196: Hommage à G. Bataille, agosto-setembro de 1963, p. 751-769. In: **Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema/ Ditos e Escritos III**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

FOUCAULT, Michel. **Segurança, Território, População**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir: Nascimento da Prisão**. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. 48. ed. São Paulo: Global, 2003.

GILMAN, Sander L. **Difference and Pathology: Stereotypes of Sexuality, Race and Madness**. Ithaca: Cornell University Press, 1985.

GONZÁLEZ, L; RIOS, F. **Por um Feminismo Afro-latino Americano: Ensaios, Intervenções e Diálogos**. 1. ed. Org. Flávia Rios e Márcia Lima. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GUZZINI, Stefano; KLAUSEN, Jimmy Casas. Power. In: **The Oxford Handbook of International Political Sociology**. Ed. Stacie Goddard, George Lawson e Ole Jacob Sending. New York: Oxford University Press, no prelo.

HARAWAY, Donna J. **Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature**. New York: Routledge, 1991.

INAYATULLAH, Naeem; BLANEY, David L. **International Relations and the Problem of Difference**. New York: Routledge, 2004.

IRINEU, Andrade Bruna. Homonacionalismo e cidadania LGBT em tempos de neoliberalismo: dilemas e impasses às lutas por direitos sexuais no Brasil. **EM PAUTA**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 34, p. 155-178, 2º semestre de 2014.

JAHN, Beate. IR and the state of nature: the cultural origins of a ruling ideology. **Review of International Studies**, n. 25, p. 411–434, 1999.

KAPOOR, Ilan. The Queer Third World. **Third World Quarterly**, v.36, n. 9, p. 1611-1628, 2015.

KLAUSEN, Jimmy Casas. Would my Birth Certificate Matter at Paris’s Drag Ball?. **Theory & Event**, v. 20, n. 1, p. 55-60, jan. 2017.

LIND, Amy. “‘Out’ in IR: Why Queer Visibility Matters”. **International Studies Review**, v. 16, n. 4, dez./2014.

MAHMOOD, Saba. **Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject**. Princeton: Princeton University Press, 2005.

MBEMBE, A. **Necropolítica**. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

MIKDASHI, Maya; PUAR, Jasbir. Pinkwatching and Pinkwashing: Interpenetration and its Discontents. **Jadaliyya**. 2012. Disponível em: <<https://www.jadaliyya.com/Details/26818>>. Acesso em: ago. de 2020.

MISKOLCI, Richard. A Teoria Queer e a Sociologia: o desafio de uma analítica da normalização. **Sociologias**, Porto Alegre, ano 11, n. 21, p. 150-182, jan./jun. 2009.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: Identidade Nacional versus Identidade negra**. 5. ed. rev. amp. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

MUÑOZ, José Esteban. **Disidentifications: Queer of Color and the Performance of Politics**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.

ONUF, Nicholas Greenwood. **World of Our Making: Rules and Rule in Social Theory and International Relations**. Oxford e New York: Routledge, 2012.

OYĚWÙMÍ, O. **A Invenção das Mulheres: Construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

PASCHOAL, J. E. C. **Sujeito a Conselho: uma etnografia sobre a atuação do conselho estadual dos direitos da população LGBT do Rio de Janeiro**. 2020. Dissertação de Mestrado - Faculdade Nacional de Direito, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

PELÚCIO, Larissa. Traduções e torções ou o que se quer dizer quando dizemos queer no Brasil?. **Revista Periódicus**, 1(1), 68–91. 2014.

PEREIRA, Pedro Paulo G. Queer nos Trópicos. **Contemporânea: Revista de Sociologia da UFSCar**, v. 2, n. 2, p. 371-394, jul./dez. 2012.

PRECIADO, Paul. **Testo junkie: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica**. São Paulo: n-1 edições, 2018.

PUAR, J. **Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times**. Durham: Duke University Press, 2007.

RAO, Rahul. Global Homocapitalism. **Radical Philosophy**, n.194, nov./dez. 2015.

RAO, Rahul. **Out of Time: The Queer Politics of Postcoloniality**. New York: Oxford University Press, 2020.

RAO, Rahul. **Third World Protest: Between Home and the World**. New York: Oxford University Press, 2010.

RICH, Adrienne. **Heterossexualidade Compulsória e Existência Lésbica e Outros Ensaaios**. Rio de Janeiro: A Bolha Editora, 2019.

SABSAY, Leticia. **The Political Imaginary of Sexual Freedom: Subjectivity and Power in the New Sexual Democratic Turn**. Londres: The Palgrave Macmillan, 2016.

SAFATLE, Vladimir. **Circuito dos Afetos: Corpos Políticos, Desamparo e o Fim do Indivíduo**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

SALAMON, Gayle. **Assuming a Body: Transgender and Rhetorics of Materiality**. New York: Columbia University Press, 2010.

SANTOS, Diego Vieira de Jesus. O mundo fora do armário: teoria *queer* e Relações Internacionais. **Universitas Relações Internacionais**, Brasília, v. 12, n.1, p. 51-59, jan./jun. 2014.

SJOBERG, Laura. Toward Trans-gendering International Relations? **International Political Sociology**, n. 6, p. 337-354, 2012.

SJOBERG, Laura. Trans*America. **Millennium: Journal of International Studies**, v. 15, n. 1, p. 1-7, 2016.

SPIKE PETERSON, V (ed.). **Gendered States: Feminist (Re)Visions of International Relations Theory**. Boulder & London: Lynne Rienner Publishers, 1992.

STOLER, Ann Laura. **Race and the Education of Desire: Foucault's history of sexuality and the colonial order of things**. Durham e Londres: Duke University Press, 1995.

TICKNER, J. Ann. **Gendering World Politics: issues and approaches in the post-Cold War era**. New York: Columbia University Press, 2001.

TICKNER, J. Ann. You Just Don't Understand: Troubled Engagements between Feminists and IR Theorists. **International Studies Quarterly**, v. 41, n. 4, p. 611-632, dec.1997.

VILAR-LOPES, Gills; MAXIMO, Lucas Moura; SANT'ANA, Theo Antônio Rodrigues. O Contratualismo e seu legado na teorias de relações internacionais: um olhar a partir do Brasil. Leviathan: **Cadernos de Pesquisa Política**, n. 12, p. 89-119, 2016.

WALKER, R. B. J. Gender and Critique in the Theory of International Relations. In: **Gendered States: Feminist (Re)Visions of International Relations Theory**. Boulder & London: Lynne Rienner Publishers, 1992.

WALKER, R. B. J. **Inside/Outside: International Relations as Political Theory**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

WARNER, M. **The Trouble with Normal: Sex, Politics and the Ethics of Queer Life**. New York: The Free Press, 1999.

WEBER, Cynthia. Queer International Relations: from Queer to Queer IR. **International Studies Review**, v. 16, n.4, p. 596-622, dez. 2014.

WEBER, Cynthia. **Queer International Relations: Sovereignty, Sexuality and the Will to Knowledge**. New York: Oxford University Press, 2016.

WENDT, Alexander. Anarchy is what States Make of it: The Social Construction of Power Politics. **International Organization**, v. 46, n. 2, p. 391-425, 1992.

WILCOX, Lauren. **Bodies of Violence: Theorizing Embodied Subjects in International Relations**. New York: Oxford University Press, 2015.

WILCOX, Lauren. Queer Theory and the 'Proper Objects' of International Relations. **International Studies Review**, v. 16, n. 4, dez. 2014.